

**FILOSOFÍA REFLEXIVA Y AGENCIALIDAD EPISTÉMICA
EN LA PRÁCTICA CLÍNICA**

Jazmín Velasco Casas

**FILOSOFÍA REFLEXIVA Y AGENCIALIDAD EPISTÉMICA
EN LA PRÁCTICA CLÍNICA**

Jazmín Velasco Casas



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | Rector

Dra. Gabriela Martínez Iturribarría | Vicerrectora Académica

Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín | Director General de Administración y Finanzas

P. Miguel Ángel Ramírez Flores | Director General de Formación Integral

Dra. Mónica Leticia Parra Martínez | Directora Divisional de Posgrados

Mtro. Carlos Ramírez Cacho | Director de Investigación, Generación y Difusión de Conocimiento

Primera edición 2024

ISBN: 978-607-9152-46-8

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

www.uic.mx

editorial@uic.edu.mx

D.R. ©

Cuidado editorial: Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín

Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

Índice

Agradecimientos	3
Prefacio	5
El problema epistemológico del psicoanálisis	11
El problema científico	11
El problema semántico	19
El problema ontológico	27
El problema ético	35
Psicoanálisis y hermenéutica	47
La cuestión hermenéutica	48
El acontecimiento de la comprensión: el giro gadameriano	54
Ricoeur, la dialéctica de la explicación y la comprensión	63
El psicoanálisis y el conflicto de las interpretaciones	70
Orange, la comprensión psicoanalítica	75
Hermenéutica analógica: puentes	84
Antihermenéutica y pluralismo epistemológico	93
La antihermenéutica de Laplanche	94
Tappan Merino: aproximación crítica a la epistemología psicoanalítica	101
Psicoanálisis y lógicas no clásicas	107
El porvenir de la hermenéutica como fundamento epistemológico	113
Hermenéutica radical o una ética de diseminación	119
Agencialidad epistémica psicoanalítica	125
¿Qué tipo de ciencia es el psicoanálisis?	126
El camino de la interpretación psicoanalítica	133
Injusticia hermenéutica	138
Agencialidad epistémica	143
Conclusiones	151
Referencias	157

Agradecimientos

Numerosas personas colaboraron para que pudiera escribir este libro, así como para orientar mi reintegración a la práctica clínica y al psicoanálisis. Quizá no estuve tan distante del todo, ya que unirme al programa doctoral representó reavivar un sueño antiguo y una vocación que esperaba la oportunidad adecuada para desarrollarse.

Agradezco, en primera instancia a mis coordinadores, Lucía Rostro y Óscar Valencia, cuya iniciativa y dedicación fueron fundamentales para llevar este programa a Guadalajara. Gracias por invitarme y por creer en el vínculo posible y necesario entre la academia y la práctica clínica, entre la filosofía y la psicología, caminosentreverados en mi trayectoria profesional.

Mi sincera gratitud a mi director de tesis, Jesús Ayaquica Martínez, por sus lecturas útiles y atentas, por su generosidad y acompañamiento en los últimos dos años. Trabajamos a distancia, pero a la vez cerca.

Gracias a la Universidad Intercontinental por brindarme la oportunidad de ser parte de su casa de estudios, así como por reconocerme en 2021 con su prestigiosa presea “*Dicit et Docet*”. Esta distinción no sólo representó un gran honor, sino también una responsabilidad que me impulsó a alcanzar mis objetivos y a contribuir para que otros también puedan hacerlo.

Por último, mi profundo agradecimiento va dirigido a mi familia, quienes siempre me brindaron su amor y apoyo incondicional.

Prefacio

Mi interés en el problema epistemológico de la psicología y el psicoanálisis comenzó en 2008, durante la etapa de pasantía de licenciatura, al estudiar la obra *Filosofía de la psicología*, de Mario Bunge. Fueron semanas de lectura inmersiva que generaron un sentimiento de incomodidad y crisis, dando lugar a una revisión crítica de mi tesis recién concluida, así como de mi proceso psicoanalítico personal y de la aspiración de formación como analista.

Retorné a los textos, notas y trabajos académicos con el propósito de rastrear la cuestión epistemológica, ya que no tenía claro en cuál asignatura se había considerado. Por varios factores, el tema no se revisó; uno de los motivos principales fue que el plan de estudios no contemplaba epistemología ni teoría del conocimiento como asignaturas independientes, asumiendo que debía integrarse de algún modo en el primer año del programa en materias como Teorías y Sistemas de la Psicología. En el transcurso de los diez cuatrimestres, ningún profesor abordó dicho problema, incluso ni en el contexto de metodología de la investigación, enfoques terapéuticos, o en ponencias de diversos congresos interinstitucionales a los que había asistido.

Al recibir el título en psicología, tomé la decisión de emprender el estudio de la filosofía con el fin de obtener una comprensión más profunda del tema, lo que condujo a explorar otras áreas, como hermenéutica y ética. En consecuencia, el proceso de iniciar una formación psicoanalítica se demoró. No obstante, la oportunidad de

laborar en una clínica especializada en el tratamiento de adicciones, y el entrenamiento debido para desempeñar el rol de terapeuta actuaron como impulsores para buscar una maestría en psicoanálisis.

En 2012 ingresé a un reconocido grupo psicoanalítico de mi ciudad, pero pronto se evidenció la carencia de un análisis crítico de la teoría, así como la ausencia de un diálogo interdisciplinario efectivo que posibilitara la identificación y abordaje de las deficiencias en la epistemología psicoanalítica. Lo más serio que detecté en dicho grupo fue cómo el ambiente dogmático tenía implicaciones en la transmisión de la técnica psicoanalítica y en el modelaje de los analistas didactas en relación con la interpretación de los casos y su interacción con sus estudiantes-pacientes-supervisados. Como resultado, decidí dar de baja la matrícula después de seis meses, lo que implicó a su vez poner fin a una relación terapéutica en la que había transitado a lo largo de ocho años. En aquel momento pensé: “la filosofía me salvó”.

En suma y dejando de lado la experiencia personal, considero que el psicoanálisis contemporáneo requiere robustecerse con investigaciones interdisciplinarias para así volver a abrir los problemas epistemológicos y discutir la actualidad y aplicación de sus conceptos medulares, en particular, el de la técnica interpretativa; porque, sin lugar a duda, el ejercicio clínico es un escenario desafiante al demandar constantemente nuevas rutas de acompañamiento.

Es importante revisar este tipo de problemas por varias razones: existe una notable carencia de producción teórica en las facultades de psicología; por un lado, a lo largo de estos quince años de experiencia como profesora, he percibido en la comunidad estudiantil desinterés y dudas sobre la factibilidad de poder aportar conocimiento relevante y novedoso; por otro, noto que existe un exceso de

promoción desde la didáctica de la investigación para elaborar tesis que se circunscriban a casos de estudio, o bien, que se enfoquen en plantear los problemas y el análisis de la información bajo el corte cuantitativo por la presión del paradigma positivista y los estímulos económicos que se reciben de centros e institutos de investigación.

Además, continúo advirtiendo escasa rigurosidad y actualización en la didáctica de la epistemología de la psicología a nivel superior, así como en la enseñanza de los problemas epistemológicos del psicoanálisis en los programas de formación de psicoterapeutas y analistas. En el gremio, sabemos que persisten prácticas clínicas anticuadas que han ocasionado mala praxis; también es fácil observar la exclusión del psicoanálisis en muchas universidades y, por tanto, un pobre intercambio interdisciplinario y una producción científica limitada.

De ahí que el propósito de este libro es invitar a aquellos que lo consulten a llevar a cabo una reflexión crítica sobre las implicaciones tanto teóricas como prácticas que surgen de la problemática epistemológica presente en el psicoanálisis. En este sentido, se insta a considerar la importancia de revisar el estilo y la calidad de las intervenciones interpretativas, basándose en criterios orientadores, los cuales no se limitan a una normatividad epistemológica, sino que promueven una agencialidad epistémica enfocada en la identificación e implementación en la práctica clínica de ciertas actitudes y valores específicos.

Al comprender la relevancia de atender el problema epistemológico y reflexionar sobre los beneficios de la agencialidad epistémica en la labor clínica, los terapeutas pueden adquirir acceso a un marco teórico que contribuye a esclarecer la eficacia de su praxis. Esto les permitiría profundizar en el conocimiento del analizante, mantener

su enfoque en los objetivos del tratamiento y a crear nuevos horizontes de producción teórica y aplicación práctica.

Diversos analistas han afirmado que no podemos dejar por más tiempo a los filósofos los problemas epistemológicos del psicoanálisis. Este trabajo es de cierta manera mi respuesta a tal exhortación.

El propósito de este libro estriba en presentar una filosofía reflexiva a través de la propuesta de cuatro criterios epistémicos que, derivados de una inquietud ética, fomentan la agencialidad epistémica en la práctica clínica psicoanalítica.

En él, se expone el estatuto epistémico del conocimiento psicoanalítico freudiano y la problemática que representa evaluarlo desde el paradigma científico positivista, en tres dimensiones comprometidas en toda epistemología: la semántica, la ontológica y la ética. Esta revisión busca comprender las exigencias científicas del siglo XIX y principios del XX, así como los argumentos que utilizó Freud en aras de posicionar al psicoanálisis como un conocimiento y una terapéutica válida. Por otro lado, apunta hacia la emancipación epistemológica del paradigma clásico o positivista, y cimenta la necesaria exploración de otras metodologías más acordes con la teoría y la praxis psicoanalítica.

Asimismo, explora la hermenéutica filosófica y su posibilidad de ser fundamento epistemológico para el psicoanálisis. Destaca el estudio realizado por Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, donde en su momento definió a la psicología como una ciencia de observación exegética que estudia los hechos de la conducta, las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión, sin perder de vista

los alcances y límites de la hermenéutica y la naturaleza del método psicoanalítico.

También se revisan diversas críticas *antihermenéuticas*, voces provenientes del interior del psicoanálisis, que concuerdan con que la hermenéutica no puede ejercer una interpretación sobre las motivaciones inconscientes de la acción, ni *aplicar sobre sí* lo que el propio sujeto interpretante va descubriendo de su inconsciente. De manera complementaria, se examinan algunos estudios sobre metodologías no clásicas, así como visiones actuales y transformacionales desde la hermenéutica que se aproximan en sus planteamientos epistemológicos a un carácter ético.

Por último, se abordan algunas conclusiones personales respecto a la propuesta de este libro sobre qué tipo de ciencia es el psicoanálisis, y cuál es el rol que desempeña la interpretación en la situación analítica. Además, expongo algunas asociaciones entre las variedades de injusticia epistémica que dan lugar a los cuatro criterios epistémicos que emergen como principal aportación de este trabajo.

La intención no es ofrecer una respuesta definida o un nuevo modelo epistemológico que sustente y delimita la teoría y la técnica psicoanalítica, sino contribuir a la reflexión crítica de la epistemología psicoanalítica y proponer algunas pautas para orientar la agencialidad epistémica en el trabajo terapéutico, así como la producción de su conocimiento.

El problema epistemológico del psicoanálisis

En primer lugar, conviene señalar por qué se aborda el estatuto epistémico del conocimiento psicoanalítico freudiano y la problemática que representa en el paradigma científico positivista contemporáneo, acotado a los aspectos semántico, ontológico y ético. Este recorrido tiene una doble finalidad, primeramente, busca comprender las exigencias científicas del contexto de Freud y los argumentos que utilizó en aras de posicionar al psicoanálisis como un conocimiento y una terapéutica válida y, por otro lado, apunta hacia la emancipación epistemológica del paradigma clásico o positivista, estableciendo así la necesaria exploración de otras metodologías más acordes con la teoría y la praxis psicoanalítica.

El problema científico

La posmodernidad o tardomodernidad es un fenómeno acuñado a finales del siglo xx, y puede entenderse principalmente como reacción contra la modernidad (Beuchot, 2004). Se refiere a dicho fenómeno para describir un tipo de sociedad donde cada grupo defiende su verdad y establece su propio lenguaje, sin que sea posible llegar a consensos amplios. El sujeto posmoderno, por tanto, ya no admite una cosmovisión o *metarrelato* unívoco que explique la realidad total de las cosas; en el *ethos* de nuestra cultura parece que sólo es viable convivir con el relativismo, el perspectivismo y

el pluralismo (Ayllón, 2017), adjudicando así que toda teoría sólo puede aspirar a convertirse en una narración o *microrrelato* autolegitimador, autojustificado y autoexplicativo, persuadido de que no hay verdad y de que todo vale lo mismo. Dicho contexto es en el que se halla el psicoanálisis contemporáneo. He aquí la importancia de la epistemología en nuestro tiempo.

Entiendo por *epistemología* la disciplina filosófica que se encarga de reflexionar sobre los criterios, métodos, alcances, límites y fundamentos de validez de un conocimiento, con la intención de mejorar las diferentes formas de conocer los fenómenos de la naturaleza y la humanidad (Bunge, 1980/2015).

En principio, es necesario recordar que, durante muchos siglos, la psicología estuvo contenida en la filosofía y no fue sino hasta mediados del siglo XIX que se independizó con el objetivo de convertirse en una ciencia natural; no obstante, se puede decir que aún sigue en proceso de alcanzar ese estatuto (o repensándose como otro tipo de ciencia) y que no puede progresar sin la filosofía, con la que comparte intereses en común, como lo es el problema de la mente. En este sentido, se considera que avanzar en el conocimiento científico de la mente requiere un trabajo interdisciplinario, pero particularmente una comunicación íntima con la filosofía.

Históricamente, la relación entre psicoanálisis y filosofía no ha sido de mutuo respeto. El mismo Freud opinó que “no tenemos nada que esperar de la filosofía salvo, señalamientos altivos hacia nosotros respecto a la inferioridad del objeto de nuestro estudio” (1915-1916, pp. 97-98, en Orange, 1995). Gran parte de la enemistad entre filosofía y psicoanálisis procede de una distancia ocupacional. La filosofía se desarrolla en la academia y el psicoanálisis en el interior de los institutos psicoanalíticos y los consultorios.

Para comenzar a revisar este problema, se parte de la distinción que Dilthey (1924/2014) articuló entre psicología explicativa y psicología descriptiva. A la psicología explicativa se le atribuye “toda subordinación de un campo de fenómenos a una conexión causal por medio de un número limitado de elementos (es decir, partes integrantes de la conexión) determinados unívocamente” (p. 196). En otras palabras, este tipo de psicología es “más exigente que otros tipos de psicología porque las descripciones que se buscan son objetivas; las explicaciones, válidas, y las predicciones, correctas” (Bunge y Ardila, 2002, p. 44). En este rubro se coloca a la psicología que depende de las explicaciones de las ciencias naturales, como la neuropsicología y la psicobiología. Por otro lado, la psicología descriptiva atiende las vivencias psíquicas, la historicidad, la imaginación y la creatividad, de tal forma que dichos hechos psíquicos o representaciones se manifiestan de manera tan multívoca, que desembocan en hipótesis irreductibles. En esta última clasificación se sitúa el psicoanálisis.

En la historia del psicoanálisis, han aparecido muchos detractores que han señalado sus errores epistemológicos y, en diversas ocasiones, en comunidades académicas, ha sido tildado de pseudociencia al poseer los siguientes defectos metodológicos: enajenación respecto a la ciencia, carencia de evidencia experimental adecuada y confusión conceptual (Bunge y Ardila, 2002).

En este punto, es necesario acotar que el psicoanálisis nació en un particular momento intelectual e histórico cultural, caracterizado por una tensión entre fe y causalidad y búsqueda por significados. El sentido común de la época sobre la ciencia era el del positivismo lógico, y el propio Freud fue en parte pragmatista al estimar sus teorías bajo la luz de las nuevas evidencias clínicas; no se preo-

cupó en demasía por la consistencia teórica, sino en descubrir las explicaciones sobre los fenómenos que observaba (Orange, 1995). Teniendo en cuenta este contexto de la ciencia clásica, se tiene mayor comprensión de las justificaciones y el entramado teórico del psicoanálisis.

Cabe clarificar que, si a continuación se exponen algunas críticas, no es para invalidar o adjetivar como obsoleta la teoría freudiana, sino para observar cómo ha dialogado con el paradigma científico y así poder evaluar propuestas y generar nuevas rutas epistémicas en los siguientes capítulos.

Ahora bien, en lo que concierne a la enajenación respecto a la ciencia, a lo largo de su carrera, Freud se obstinó en la empresa de que el psicoanálisis fuera una ciencia tan rigurosa como una ciencia natural; por tal motivo, los hallazgos del médico Gustav Fechner le resultaron tan convenientes al explicar una ley psicofísica que relacionaba una causa física observable (objetiva) con un efecto psicológico experimentado (subjetivo): “Un investigador tan penetrante como Fechner ha sustentado, sobre el placer y el displacer, una concepción coincidente en lo esencial con la que nos impuso el trabajo psicoanalítico” (2008c/1920, p. 8).

La física decimonónica es otra coyuntura importante para esclarecer la teoría pulsional; por ejemplo, destaca la figura del físico alemán Helmholtz, especialista en la teoría de la conservación de la energía, quien planteó que todos los fenómenos naturales, ya sean substancias orgánicas o inanimadas, son causadas solamente por “fuerzas vivas” y “fuerzas de tensión”. Freud admitió su completa admiración por Helmholtz, así como su adherencia emocional al modelo para validar su posición epistemológica. No obstante, fue pronto que Ostwald, otro físico, advirtió que tratar de homologar

los fenómenos físicos a los fenómenos psíquicos sería muy impreciso y supondría asumir una metafísica, consecuencias en las que Freud no reparó (Tran The *et al.*, 2018). A su vez, en 1925, la biología tenía cierta incapacidad de definir con precisión los conceptos de *materia*, *fuerza* y *gravitación*, por lo que el psicoanálisis tampoco se exigió definir clara y distintamente algunos de sus conceptos angulares, como lo fue el *inconsciente*, la *libido* y la *pulsión*. En palabras de Freud:

El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran apresar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Más bien se adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión (2008c/1923: 249).

Fue así como el fundador del psicoanálisis recurrió a una metodología por analogía, es decir, comparó el conocimiento del mundo interno (psicológico) con el conocimiento del mundo externo (físico): “no me complico sobre el modo en que se conectan la mente y la materia —comento de la teoría de Jackson— es suficiente con establecer un paralelismo” (Freud en Sacks, 1998: 16). De esta manera, se permitió construir un andamiaje teórico con hipótesis invérificables que nunca fueron puestas a prueba, debido a que nunca

existió el laboratorio psicoanalítico, sino sólo la observación clínica en el consultorio, declarando además que su teoría de la represión era irrefutable, posición que no cuestionó:

Esta teoría se vuelve irrefutable porque en la técnica psicoanalítica se han hallado medios con cuyo auxilio es posible cancelar la fuerza contrarrestante y hacer conscientes las representaciones en cuestión. Llamamos *represión* (esfuerzo de desalojo) al estado en que ellas se encontraban antes de que se las hiciera conscientes, y aseveramos que en el curso del trabajo psicoanalítico sentimos como *resistencia* la fuerza que produjo y mantuvo a la represión (2008d/1923: 16).

De aquí se sigue a la crítica sobre la carencia de evidencia experimental adecuada, para la cual conviene recapitular que Freud transitó de la neurología al psicoanálisis, en el que quedaron sedimentados los saltos epistémicos apoyados en la analogía con las ciencias naturales.

Solms *et al.* (2019) describen que los científicos del siglo XIX empleaban esquemas de apoyo para formular hipótesis acerca de elementos que no podían ver. En sus estudios anatómicos, con experiencia dibujando estructuras anatómicas específicas, como las góndadas de la anguila, las neuronas espinales de la lamprea y las vías fibrosas del cerebro humano, Freud esbozó procesos psíquicos cuya locación fisiológica era imposible de determinar, por lo que avanzó de manera especulativa, para no muy tarde distanciarse de la posibilidad de esquematizar la estructura psíquica subyacente, como las secuencias neurológicas. De este modo optó por concentrarse en imágenes esquemáticas de estructuras psicológicas hipotéticas,

tales como el yo, el superyó y el ello, entidades conceptuales inexistentes tangiblemente en el cerebro. Estos dibujos representaron el abandono de la carrera científica en histología y anatomía, seguido de un periodo en la neuropatología y la neurología clínica, para centralizarse en neuropsicología y psicoanálisis.

Examinar ese periodo de transición es fundamental epistemológicamente, porque representa el giro de la postura científica de Freud, y permite comprender la urdimbre análoga entre sistemas de neuronas y sistemas psíquicos, donde la meta fue ir más allá de las apariencias de los fenómenos para describir su naturaleza esencial y deducir las funciones, las cuales, afirmó, son dinámicas y sólo existen en el tiempo y comprenden procesos. Lo anterior se encuentra en el *Proyecto de psicología*, donde sostuvo además que mecanismos psíquicos como la represión no son causados por lesiones estructurales del cerebro, siendo la observación clínica la única vía para conocerlos.

Freud se esforzó toda su carrera en defender, con poco éxito, que el psicoanálisis pertenece a las ciencias empírico-naturales, haciendo una traslación equívoca de la metodología de las ciencias duras, hacia un objeto blando intangible como el inconsciente y otros mecanismos descritos en la metapsicología. La consecuencia no fue sorpresiva, y desde los setenta esta teoría se ha sometido a múltiples críticas internas y externas que han acentuado, por mencionar las principales, la problemática de la metapsicología, el tratamiento conceptual de la energía psíquica, el determinismo psíquico, la fundamentación del complejo de Edipo, la verdad histórica de algunos de sus pacientes más famosos como Anna O y la tesis de la sexualidad infantil que se confirma en la observación directa de niños.¹

¹ Este apartado no tiene la intención de exponer todas las críticas a la teoría psicoanalítica, sino partir de ellas para revisar propuestas contemporáneas. Estas críticas están basadas en Ciolfi, F. (2007). Epistemología y mala fe: el caso del freudismo. (Anne-Carole Grillot, Trad.). El libro negro del psicoanálisis. Vivir, pensar y estar mejor sin Freud [edición electrónica]. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

En *Atención e interpretación*, Bion (1974) inicia acotando que la mayoría de las personas sigue pensando el psicoanálisis como Freud, es decir, como un método para el tratamiento de una enfermedad; no obstante, al desarrollarse el proceso psicoanalítico “se ha visto que difiere de la medicina física hasta tal punto que la brecha que los separa no es simplemente obvia, sino insalvable [...] y en cuanto más nos adentramos en el psicoanálisis tanto más se vuelven inadecuados los modelos para definirlo, para informar acerca de él o para aplicarlo” (p. 13). El médico y el psicoanalista coinciden en que la enfermedad debe ser identificada por el profesional; pero en psicoanálisis, esta identificación debe producirse también por el paciente. Además, las evidencias con las que trata el psicoanalista no pueden verse o tocarse; por ejemplo, la ansiedad no tiene forma ni color, sonido ni olor.

En opinión de Coderch (2015), es relevante referir que prestigiosos investigadores psicoanalíticos intentaron validar las principales hipótesis y conceptos de la teoría psicoanalítica; no obstante, decepcionados, se vieron en la necesidad de concluir que “la clínica psicoanalítica era algo distinto de la teoría metapsicológica, basada en las concepciones científicas del siglo XIX, que no podría comprenderse a través de ella, y que era necesario elaborar una teoría clínica propiamente dicha, más útil para la praxis psicoanalítica y con más posibilidades de comprobación empírica” (p. 108).

Esta conclusión, basada en los estudios de George Klein² en 1976, dio pie a que muchas de las investigaciones del campo teórico versaran sobre la búsqueda de un modelo o una teoría integracionista que no sólo redujera la brecha entre metapsicología y praxis

² Este documento sólo se menciona y no se desarrolla; para más detalles consultar Klein, G. (1976). Freud's two theories of sexuality, en Merton Gill y Philip Holzman. (eds.), *Psychology Versus Metapsychology*. Nueva York: Int. Univ. Press.

psicoanalítica, sino que sirviera como fundamento epistemológico. Dicha finalidad mantiene viva la antigua discusión dentro del campo de la filosofía y es una de las motivaciones de este trabajo para analizar algunas propuestas contemporáneas, no sin antes precisar tres dificultades que están comprometidas en la epistemología clásica: la semántica, la ontología y la ética.

El problema semántico

La semántica es la rama de la semiótica que estudia las relaciones de los signos con los objetos, es decir, con los referentes, siendo así la parte referencial o de la referencia. En otras palabras, la semántica estudia las relaciones de adecuación entre expresiones y objetos; es la teoría del significado, la verdad y los conceptos afines. En este libro, la semiótica analítica constituye una herramienta indispensable para evaluar la verdad de una teoría, la cual revisa la correspondencia, adecuación y coherencia al referir objetos en la realidad (Beuchot, 2014).

Iniciemos revisando el problema de la polisemia de la palabra *teoría* y el *como si* para la filosofía, el cual ha sido muy conveniente para urdir la propuesta psicoanalítica. De acuerdo con Abend (2008), en el caso de la teoría, uno de los principales problemas es la creencia errónea de que existe algo —de hecho, una cosa— ahí afuera, que corresponde realmente a la palabra *teoría*. Por tanto, si se está acostumbrado a referir esa palabra sólo a ese objeto, lo que resultará es un error.

Diversos pensadores han comentado que existen muchas concepciones para *teoría* y, algunos han dicho, que teoría significa diferentes cosas para diferentes personas. Por ejemplo, Hume, en el siglo XVIII, explicó que la “identidad que atribuimos” a mentes,

vegetales, cuerpos animales, y otras entidades es “únicamente fic-ticia”, impuesta por la imaginación “a objetos afines” y no, por el contrario, una “naturaleza peculiar que corresponde con esa forma” (Chomsky, 2017); de ahí que, es una falencia de las disciplinas no demarcar las diferentes definiciones de la palabra *teoría* y sus correspondientes implicaciones prácticas y teóricas.

Para Locke y Hume, comprender los límites del entendimiento humano es una labor que se desprende de factores epistemológicos. Lo mismo ocurre en Kant al postular la *forma* en la que la mente conoce los fenómenos; de ahí que identificara los límites de lo incognoscible, sugiriendo prudencia y abstención de hacer afirmaciones relativas a sus propiedades y funciones. Kant expuso en *El ideal de la razón pura* (1781/2014) la imposibilidad de conocer el mundo y a Dios, y advirtió que es inevitable tener estas ideas trascendentales, que no son conceptos del entendimiento, es decir, no son un conocimiento que pueda ser alcanzado a través de ninguna experiencia; sin embargo, sí pueden ser análogos y operar *como si* fueran conceptos para pensar y conocer la forma en que la mente representa los objetos. Esta advertencia también se puede encontrar en la manera en la que Wittgenstein problematiza la psicología, al señalar lo siguiente:

El problema del sentido no es nunca un hecho científico medible en el plano de la actividad del sistema nervioso o en el nivel experimental que sea, sino en el contenido conceptual (la esencia) que generan los variadísimos usos de un término [...] el dolor, por ejemplo, no es una excitación nerviosa y resulta irrelevante conceptualmente [...] el dolor que nos importa es otra cosa más compleja que el uso de ese término. “La esencia viene expresada en la gramática” (1966/1992: 14).

Siguiendo esta argumentación, para Wittgenstein, el psicoanálisis sólo ofrece un medio de representación o una representación (estética) de procedimientos; un *como si* a través de juegos lingüísticos y de un modo de hablar basado en especulaciones, nunca una explicación científica. Para Wittgenstein, “tener una imagen” hace referencia a técnicas de uso de las palabras, a reglas del juego que establece todo lenguaje y cultura. Por eso, para entender un término, hay que acudir siempre a una técnica de uso, esto es, a un juego y a una forma de vida muy particular. Insistió en que el significado gramatical es esencialmente intersubjetivo, de la misma forma que lo es la esencia del lenguaje. En *Investigaciones filosóficas* (1953/2017) recalcó que los hombres tienen la capacidad de construir lenguajes que permiten expresar sentido sin tener ninguna idea de cómo y qué significa cada palabra.

Este *como si* se puede notar en la piedra de toque del psicoanálisis, la *metapsicología*, neologismo acuñado por Freud en una carta a Wilhelm Fliess en 1896, que fue utilizado para dotar de una apariencia científica a una especulación de índole metafísica con ambiciones experimentales que, como se ha mencionado, fracasó y marcó una ruptura epistemológica; no obstante, representa un recurso para pensar la clínica y orientar en el espacio el síntoma y su lugar en la psique (Assoun, 2002).

Lo que resulta inquietante epistemológicamente es que ese *como si* de la metapsicología se hipostasie. Sobre este punto, Heaton (2014) opina que los problemas surgen porque no se advierte que es el propio pensamiento y el uso que se hace del lenguaje lo que crea los problemas. Y,

en lugar de analizar cómo los conflictos y las contradicciones provenientes de las confusiones en el uso del lenguaje provocan

los problemas, se intenta forzar aquéllos para ingresarlos en un determinado patrón con el fin de lograr un resultado deseado, para capturar un tipo de experiencia y evitar otra (pp. 28-29).

La clínica psicoanalítica se apoya en la teoría y, por tanto, posee tecnicismos; pero al aplicar la teoría a la terapia, se propone una hipótesis preconcebida de acuerdo con la cual se evalúa y explica la persona o sus acciones. Es un atrapamiento en la teoría y su idealización, se interpreta de acuerdo con el dogma y se convierte en el lente por el que se ven las cosas, con la distorsión producida por ese lente. Arribar o aproximarse al significado sólo puede hacerse cuando se adquiere un uso suficientemente sofisticado del lenguaje, cuando existe un adiestramiento (Heaton, 2014). Y el significado de una palabra se explica a veces señalando a su portador.

Ahora bien, acerca de la polisemia —y la confusión— conceptual psicoanalítica, se reconocen diversos teóricos (Mitchell, 2013 y Solms *et al.*, 2016) que han hecho encomiables esfuerzos para esclarecer los conceptos de *yo*, *superyó* y *ello*, *represión* y *resistencia*, *instinto* y *conciencia*, por no hablar de *libido*, *transferencia* o *la interrelación del inconsciente con la segunda tópica*; todos estos conceptos metapsicológicos escapan de la psicología experimental; en consecuencia, no se les puede relacionar de modo funcional entre sí, como lo hace el método científico.

Mencionan Bunge y Ardila (2002) que por esta razón nadie ha logrado medirlas o matematizar siquiera un pequeño fragmento del psicoanálisis, situación desfavorable en contraste, por ejemplo con el conductismo, el neoconductismo, la psicofísica y la psicología fisiológica. Estos epistemólogos indican que la confusión conceptual se traduce en una verificabilidad pobre.

Como se ha mencionado, Freud basó sus conceptos en los de las ciencias naturales y, como se sabe actualmente y, desde hace varias décadas, esto implicó una traspalación que le permitió describir los procesos psíquicos a través de metáforas y analogías, pero dichos conceptos no se corresponden en ese sentido a tales ciencias (por ejemplo, energía psíquica con física y fisiología; pulsión con biología); además, estos conceptos no se encuentran en el mismo nivel metodológico y epistemológico (Haynal, 1993).

De acuerdo con Green (en Coderch, 2015), el psicoanálisis actual atraviesa un completo caos teórico que se refleja en los trabajos publicados en el *International Journal of Psychoanalysis*, donde muchos de los autores utilizan los conceptos de manera equívoca o muy interna al citar únicamente a los teóricos de los grupos a los que pertenecen o a los que sus profesores recomendaron. Y, por otro lado, se reprende a aquellos que buscan renovar el psicoanálisis y hacerlo aceptable para la ciencia a través de un exceso de referencias en su bibliografía. La pluralidad es, entonces, una ilusión porque el intercambio teórico no se realiza y se perpetúa el ambiente doctrinal sobre quién decide lo que es verdaderamente psicoanalítico. Como es conocido, para algunos autores contemporáneos de corte clásico, ser freudiano es suponer el inconsciente, reconocer la represión y apreciar la sexualidad edípica. Optimistamente, Coderch señaló:

Las diversas teorías psicoanalíticas se distinguen por sus diferencias en cuanto al contenido semántico-referencial, es decir, por las proposiciones que acerca de la mente del paciente emite el analista. Pero el componente pragmático-comunicativo de la personalidad del analista y, pese a que cada uno de ellos tie-

ne su peculiar psicología, revela siempre al analizado un factor común en todo proceso psicoanalítico, en tanto que el analista trabaje honesta y adecuadamente. El deseo del psicoanalista es ayudar, entender y hacerse entender por su analizado, lo cual da lugar a una relación que se experimenta como contenedora y cargada de un significado de afecto positivo (2015: 42).

Cuando refiere que el autor es optimista, también se entiende aquí que cae en la ingenuidad al desestimar el problema semántico, pues no profundiza en las implicaciones prácticas y teóricas que conlleva desplazar lo semántico-referencial a lo pragmático-comunicativo, ensalzando la intimidad y complejidad de la relación terapéutica. Como si esto último colaborara a disminuir lo primero.

Ricoeur (1965/2019) aporta que, si bien el psicoanálisis consiste por sí mismo en un trabajo verbal con el analizado —aspecto que indudablemente no ocurre en la psicología experimental—, la historia del paciente se manifiesta en el campo de la palabra, y entonces el objeto de sentido se vuelca hacia los síntomas, delirios, sueños, ilusiones, entre otros, que la psicología empírica sólo puede considerar como fragmentos de la conducta. Lo anterior no elude al psicoanálisis de la cuestión de la validez de sus interpretaciones; de hecho, focaliza su investigación hacia una *semántica del deseo*, entendiendo por ésta que la teoría psicoanalítica tiene como función el situar el trabajo de la interpretación en la región del deseo. En esta línea, Beuchot (2009/1997) encuentra un importante correlato en la teoría dialéctica de Ricoeur, al advertir que el analista tiene el compromiso de dar coherencia a la narración del analizado con la interpretación que da la teoría general, de igual modo que muestra plausiblemente la interpretación de ese discurso actuado

por el paciente, favoreciendo que esa interpretación repercuta en la conducta y la vida misma del analizado.

Para cerrar esta sección, se regresará a Abend (2008), con el fin de plantear una propuesta. Él sugirió —en el campo de la sociología, pero desde este punto de vista, aplicable para el psicoanálisis y las divergencias conceptuales de las diferentes teorías psicoanalíticas— cursos universitarios enfocados en el significado de *teoría*, textos sobre teoría, actividades que reflejen los tipos de teorías y foros de discusión. Por otro lado, exhorta a los teóricos a comprometerse en debates sobre teoría, particularmente cuando utilicen la palabra *teoría* en contextos que pueda prestarse a equívocos para clarificar si se refieren a teoría 1 (general o sistema), teoría 2 (explicación particular de un fenómeno social) o teoría 3 (interpretación creativa sobre un fenómeno social), etc. O, si es el caso de ser juez en un *journal* y rechazar algún trabajo apelando a que hace falta sustento teórico, fundamentar a qué tipo de teoría se refiere. Asimismo, todo autor debería indicar en sus proyectos a cuál tipo de teoría hace contribuciones, en lugar de sólo mencionar ambiguamente que es un trabajo teórico. La anterior propuesta tiene implicaciones éticas, las cuales se desarrollarán con más amplitud en apartados subsecuentes.

En cuanto a la relación terapéutica “para completar el lado grammatical de la interpretación, sería necesario tener un conocimiento acabado del idioma. Para completar el lado psicológico, sería necesario tener un conocimiento acabado de la persona. Dado que en ambos casos es imposible tal conocimiento acabado, es necesario moverse entre los lados grammatical y psicológico, y no existen reglas que estipulen exactamente cómo hacer eso” (Schleiermacher y Kimmerle, 1977: 100, en Orange, 2013/2011: 15). Esta propuesta

desde la hermenéutica ha sido revalorada por los psicoanalistas intersubjetivos, y si bien recuerdan que Freud llamó al psicoanálisis *la cura por la palabra*, se ha considerado por mucho tiempo en la teoría, que el tratamiento psicoanalítico ya no sólo se basa en el lenguaje (Orange, 2013), aunque sin duda algunos *juegos lingüísticos* son más útiles, prácticos y reveladores que otros (Orange *et al.*, 1997).

Por último, el problema semántico refleja otro nodo en el interior del mundo de la clínica y de la ciencia, esto es, la incomunicación entre investigadores teóricos y clínicos que en ocasiones se distancian por su manejo lingüístico. En sus reflexiones sobre la nueva clínica médica, Lifshitz (2014) aludió que los niveles de abstracción de ciencia y clínica son distintos; mientras que la clínica se refiere al individuo o a un grupo limitado de ellos, la ciencia abarca diversas teorías y también grupos grandes de personas explorando la profundidad. Asimismo, los métodos difieren; por ejemplo, los clínicos utilizan la analogía, las conclusiones por exclusión, las pistas no suficientemente válidas, la identificación de patrones sin un análisis racional, o pruebas terapéuticas que nunca serían avaladas por científicos experimentales. En este aspecto, es imperativo en psicoanálisis no eludir esta incomunicación.

Investigaciones de la última década hacen hincapié en que el tratamiento no se reduce a la dimensión lingüística; sin embargo, es necesario seguir contemplando el problema semántico y su lugar en el edificio teórico; por ejemplo, el clásico problema del uso acrítico de la categoría causalidad en el paso de lo neuronal a lo psíquico, del discurso semántico al discurso ontológico y de la compatibilidad entre estos discursos. Aquí vuelve a ser provechoso apegarse a la teoría semiótica y estimar la concordancia entre sintáctica, semántica y pragmática.

El problema ontológico

*¿No habremos ontologizado la estructura?
¿No se utiliza muchas veces este término como si fuera
efectivamente una cosa, un objeto? ¿No habremos caído
en un esencialismo donde se supone implícitamente
que la estructura es una suerte de arquitectura invisible
que está adentro de alguien?*
Iglesias Colillas (2019: 59, 60, 65)

Aquí se entenderá por metafísica, como en la tradición filosófica, una teoría del todo que describe cómo es el mundo en realidad; mientras que, por ontología, más particularmente, la doctrina del ente que trata, en última instancia, acerca del significado de la existencia. Aun cuando la posmodernidad ha sostenido que *únicamente* existen las cosas tal como se presentan al sujeto cognoscente, basándose en un constructivismo que objeta que no existen los hechos en sí mismos, dado que sólo son el resultado de las representaciones, discursos o métodos científicos, lo cual ha decantado en un relativismo y subjetivismo (Gabriel, 2016), en el ámbito de la ciencia, el término *objetividad* ha tenido y tiene todavía una cuestión ontológica por discutir.

Parte del problema ontológico es la común confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, pues depende bastante del sentido epistémico que se le dé. Las afirmaciones epistémicamente objetivas pueden establecerse como cuestiones de hecho objetivas, mientras que las afirmaciones epistémicamente subjetivas son cuestiones de opinión subjetivas (Searle, 2018).

De aquí que una de las críticas más agudas a la metapsicología freudiana es su solipsismo respecto a una visión general del mundo o de un sistema ontológico. Esto se refiere a la comparación del psicoanálisis con la mitología, particularmente con la doctrina pulsional, donde “no es posible saber nada en ella misma, pero sin ella nada es posible” (Assoun, 2000: 48). Esto, de acuerdo con Bunge y Ardila (2002), repercute en dar rienda suelta a la especulación y a construir un edificio teórico con fundamentos débiles al estar apoyados en “nociones básicas, tales como las de cosa, propiedad de una cosa, estado de una cosa, proceso, materia, espacio, tiempo, causación y azar, sin aclararlos” (p. 21); por ello, es condición necesaria de una teoría sobre la mente que no sea una práctica aislada, sino una sección de una ontología general, clara y coherente, que armonice con la ciencia contemporánea. Ambos epistemólogos concuerdan en que es fútil justificar la evidencia experimental de la inmaterialidad de la mente, debido a que todos los experimentos comprenden objetos materiales; por eso, intentar validar objetos metapsicológicos bastaría simplemente para claudicar. “Moraleja: ignora las ciencias vecinas y las ontologías compatibles con ellas, y te condenarás a abrazar ciertos mitos arcaicos” (p. 136).

No obstante, la historia del psicoanálisis, derrotada en el campo epistemológico clásico, opta por apoyarse en la metodología del dualismo cartesiano para apelar que siempre habrá cualidades incommensurables que deben constituir la subjetividad y la falta de rigor conceptual. Siendo ese el caso, el psicoanálisis rompe con la ontología y la metodología de toda ciencia genuina (aquella que entrelace congruentemente lógica, semántica, ontológica, dinamismo, sistemática y emergentismo) al sostener que la mente es inmaterial y ejerce poder sobre el cuerpo (por ejemplo, la psicosomática o la popular psiconeuroendocrinología), pero sin probar

ningún mecanismo mediante el cual, dicha entidad inmaterial, es capaz de alterar el estado de la física (Bunge, 2020/2011).

Conviene subrayar que el anterior argumento está en el terreno del reduccionismo ontológico y, aunque no descarta que en algún punto las neurociencias puedan avanzar en la investigación de la subjetividad y la unidad de conciencia, de momento, los estudios se limitan a ser meramente especulativos.

En contraste, hoy en día existen otro tipo de teorías filosóficas que no se limitan a las disputas semánticas ni a una visión positivista de la ciencia, sino que buscan reformar la metafísica y la ontología en particular, lo cual permitiría seguir pensando el psicoanálisis. Pasemos a ellas.

La propuesta del *nuevo realismo* de Markus Gabriel (2016) defiende que los pensamientos sobre realidades existen con el mismo derecho que los hechos sobre los que se puede reflexionar; esto es que “los hechos pueden ser conocidos en sí mismos y que las cosas y los hechos en sí mismos no pertenecen a un único ámbito de objetos. No sólo hay objetos materiales, también hay leyes lógicas y conocimiento humano que podemos conocer tanto como los objetos materiales” (p. 76). Es indispensable diferenciar esta postura de un realismo ingenuo que pretende comprender al mundo como una totalidad sistemática y ordenada. Markus ha elaborado una tesis pluralista que apela a la multiplicidad de mundos omniabarcantes, donde lo que existe no es exclusivo de las ciencias naturales; de ahí que articula su libro en torno a la hipótesis *el mundo no existe*; lo que existe son la pluralidad de representaciones y los *campos de sentido*. Dichos campos o ámbitos, en su conjunto, son el mundo y no hay objetos o realidades fuera de los campos de sentido.

Lo anteriormente expuesto no es novedoso en la filosofía, si se piensa por ejemplo en los trabajos de Kant, Dilthey, Heidegger y Gadamer, pero es un efectivo recordatorio para el siglo XXI del fracaso y la constante inconformidad con el cientificismo. De igual modo, refleja el interés por arribar a una epistemología más integral. En ese posicionamiento cobra sentido y es fácil generar un enlace con Dilthey y Ricoeur al concordar con la delimitación: las ciencias naturales se explican, las ciencias humanas se comprenden. “El psicoanálisis tiene más relación con las disciplinas históricas —que intentan comprender las razones de los actos humanos— que con la psicología del comportamiento” (Ricoeur, 2019/1965: 316). Referente a esto, Coderch (2015) opina que, si el realismo ontológico es erróneo, el realismo epistemológico, el cual afirma que se puede conocer la realidad *como es*, también resulta erróneo. La vía habermasiana resulta la más idónea: “nos hemos de conformar con la discusión intersubjetiva de nuestras subjetivas percepciones, para acercarnos a la realidad a través del consenso de la comunidad de pensadores” (p. 149). Esta cita entraña tocar los límites de la epistemología y, en algunos casos, prescindir de ella para salir del *impasse*.

Por otra parte, en Alain Badiou se encuentra un importante representante que comparte la anterior posición epistemológica. Se mencionarán algunas de sus tesis y conceptos principales para después conectarlas con el psicoanálisis.

Estoy a favor de la destrucción de todo epistemologismo en general, sino es que de la epistemología en general. Supongamos que sea verdad que el amor, el poema, el matema y la política inventada sean las condiciones mínimas de existencia de la filosofía, aquellas que condicionan en el fondo el origen

griego de la filosofía. Entonces, la filosofía estará determinada no como aquello que constituye un metalenguaje, una epistemología, una totalización o una voluntad enciclopédica de tal sistema de condiciones, sino como aquello que a partir de allí reflexiona sobre las categorías a través de las cuales el tiempo mismo de su emergencia es pensable o pensado (1990: 4).

En *Ser y Acontecimiento* de 1990, Badiou dejó muy en claro que para estudiar al ser se ha distanciado de la epistemología porque ha encontrado un mayor respaldo en las matemáticas; incluso, más que un respaldo, ha desarrollado una defensa que afirma que las matemáticas son ontología. Argumentó que la posibilidad del ser en tanto ser se despliega y realiza en las matemáticas mismas, ya que las matemáticas han funcionado siempre como un pensamiento de lo múltiple puro y, por su parte, la ontología puede entenderse sólo como la teoría de las multiplicidades inconsistentes como tal. Y este *como tal* significa que lo que aparece en la situación ontológica es lo múltiple sin otro predicado que su multiplicidad. Por tanto, la ontología debe necesariamente ser la ciencia de lo múltiple, como las matemáticas.

En conexión con el psicoanálisis, Badiou (1990/2005) empleó este conocimiento matemático para pensar el ser del sujeto y la verdad. Por *sujeto* se refirió a la designación de lo múltiple como uno en una situación. “El sujeto no es un operador ontológico, no procede de una necesidad ontológica, es aleatorio, aunque sea compatible con la ontología” (Márquez, 2007: 345). En este sentido, el sujeto es aleatorio, es un indiscernible, una pluralidad de indiferentes entre los que es imposible distinguir, por lo que nada se puede predicar sobre él; sin embargo, la importancia del sujeto

yace en su posibilidad de intervenir en la existencia del acontecimiento, de aquello que existe en situación. El acontecimiento siempre surge en situación.

En cuanto a la *verdad*, Badiou mencionó que su procedimiento consiste en hacer insistir lo que existe, es decir, es tarea del sujeto poner a disposición de todos el nombre del acontecimiento, esto implica que la verdad es un proceso subjetivo. El sujeto tiene así una relación singular con la verdad, cuyo procedimiento es el siguiente: el sujeto cree que existe una verdad, y su creencia aparece en forma de conocimiento.³ Y que esta creencia aparezca en forma de conocimiento resulta del hecho que cada sujeto nombra. Por tanto, una verdad es esa multiplicidad indiscernible cuya aproximación finita está fundamentada por un sujeto. Teniendo en cuenta eso —y pensando en la búsqueda de causas que hace el psicoanalista—, si es necesario identificar la causa del sujeto, se tendría que regresar no a la verdad del sujeto, sino al evento. En esta línea, Ricoeur (1965/2019) acertó al defender que lo importante para el analista son las dimensiones tal como las “cree” el sujeto; lo relevante no es la verdad, sino el *sentido* que el hecho ha tomado en la historia del sujeto y emerge en la situación analítica;

el objeto de estudio del analista es el sentido que para un sujeto tienen los mismos acontecimientos que el psicólogo mira como observador y erige en variables del medio ambiente. [...] La conducta no es ya para el analista una variable dependiente, observable desde fuera, sino la expresión de los cambios de sentido de la historia del sujeto (Ricoeur 1965/2019: 318).

³ “The singular relation of a subject to the truth whose procedure it supports is the following: the subject believes that there is a truth, and this belief occurs in the form of a knowledge. I term this knowing belief *confidence*” (Badiou, 2005, p. 397).

Asimismo, al estimar que todo acontecimiento es una urdimbre de otros tantos acontecimientos, el psicoanálisis se ofrece como la actividad que permitirá, en una revisión no lineal, el retorno de nuevos encuentros y nuevas nominaciones.

Las teorías ontológicas de Markus y Badiou no escapan del relativismo, subjetivismo y solipsismo, problemas epistemológicos nada sencillos. Por lo que sería beneficioso aportar a estas propuestas una que surge desde el interior del psicoanálisis: el realismo perspectivista de Donna Orange.

Orange (1995) advierte que su propuesta se trata de un realismo moderado apoyado en teóricos como Kuhn, Feyerabend, Peirce y Hesse, quienes rechazan la epistemología empirista que demanda falsacionismo para centrarse en los significados como hechos. Esto se traduce en que el trabajo de un realista es creer en que existe algo, o que al menos algo emerge para ser conocido, descubierto o articulado de manera más completa. Dicho realismo es muy cercano a un perspectivismo que concibe la realidad como la sociedad la entiende o como un proceso socialmente articulado.

Por ejemplo, en una investigación, cada participante tiene una perspectiva que permite tener acceso a una parte o aspecto de la realidad, por tanto, una infinidad de perspectivas es posible. En el campo psicoanalítico, el realismo perspectivista reconoce que la única verdad o realidad es la de la organización subjetiva de la experiencia entendida en un contexto intersubjetivo. La propuesta implica que el terapeuta nunca alcanza o conoce la realidad, pero continuamente se aproxima, la aprehende, la articula y participa en ella. En este realismo moderado de Orange, lo real es lo emergente, es un proceso que sólo es accesible a través de la subjetividad personal, pero comprendido cada vez mejor en el diálogo comunitario.

En el capítulo tres se profundiza más sobre propuestas epistemológicas no clásicas; pero, por ahora, se puede entrever que el problema ontológico permanece en discusión, y, en el caso de Orange, se estima que su realismo descansa en la fenomenología, la cual tampoco escapa del solipsismo al confinar la verdad al proceso intersubjetivo.

Lo difícil sigue siendo que el psicoanálisis consiste fundamentalmente en un trabajo verbal y corporal con el paciente que sucede en una relación transferencial y que siempre quedará la duda —a falta de verificación— si las interpretaciones y conducción del analista son eficaces en cuanto al conocimiento del sujeto y su cura.⁴ El problema se ensorta aún más, como advierte Wittgenstein (1968/2018) al tener conciencia de “la reducción de la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de la generalización” (p. 30), hecho que puede conducir los estudios a una oscuridad total.

Más recientemente, hay algunas posturas dentro del psicoanálisis, como la de Tubert-Oklander (2009), que entienden la dimensión ontológica como la *experiencia analítica*, esto es, la vivencia compartida de las experiencias subjetivas que tienen dos individuos cada vez que se reúnen en un espacio y tiempo determinados, con el objetivo de *hacer psicoanálisis*. Es este dispositivo que, desde su origen, posibilita el diálogo entre psicoanalistas de diferentes orientaciones; se asume que hay algo común en sus res-

⁴ Hablar de la cura psicoanalítica presupone un debate. De acuerdo con Ricoeur (2019/1965), la cura analítica tiene como fundamento ampliar el campo de racionalidad del sujeto, coadyuva a sustituir la conducta impulsiva por una conducta controlada. (*Análisis terminable e interminable*). Pero aquí se utiliza en este subcapítulo para enfatizar la poca certeza y falta de comprobación de la efectividad de la *praxis psicoanalítica*.

pectivas experiencias clínicas que trasciende toda teoría y técnica: la condición humana.

El problema ético

En general estoy satisfecho con mi progreso, pero recibo hostilidades y vivo en un aislamiento tal como si hubiera descubierto las mayores verdades.
Freud (1985/2008f: 190)

Antes de iniciar este apartado se debe aclarar que, si bien la ética psicoanalítica es muy popular al ser abordada desde la práctica clínica y el trabajo personal del terapeuta, o desde la génesis y experiencia moral que se arguye en *Más allá del principio del placer, El malestar de la cultura, Tótem y Tabú*, o en los textos respectivos a la religión, aquí se delimitará al problema teórico que se desprende de la crítica de la epistemología clásica.

De acuerdo con Aristóteles, la ética está edificada sobre la ciencia del hombre. La psicología investiga la naturaleza del hombre, y la ética, por tanto, es psicología aplicada (Fromm *et al.*, 1947/2021). Como se ha expuesto, el psicoanálisis surge como una respuesta a la comprensión y tratamiento de la conducta humana apoyada en la metodología y lógica de las ciencias naturales. En su teoría, la empresa freudiana resultó novedosa, creativa y funcional; sin embargo, con el paso de las décadas se advirtió la falta de concordancia entre teoría y praxis. En este aspecto, el presente apartado abordará uno de los problemas fundamentales de la ética epistemológica clásica, el de la articulación correcta del nivel de validez con el nivel de deseabilidad (Changeux *et al.*, 1998/2017), que inevitablemente toca la moralidad del investigador.

Se partirá del código moral de la reflexión filosófica que aspira a ser científica y, que sintetiza algunos de los puntos desarrollados en las secciones anteriores. Las principales máximas son las siguientes (Bunge, 2018: 23-24):

1. No filosofarás sobre la ignorancia sino fundándote sobre el conocimiento; para esto, empezarás por adquirirlo [...] No simularás, que, desde luego, es deseable respetar en toda acción y que será posible hacerlo en toda ocasión en una comunidad sin censura cultural.
2. No te jactarás de poseer poderes cognoscitivos especiales para alcanzar el conocimiento por vías suparracionales o supraempíricas.
3. Intentarás expresarte con sentido y con claridad, formulando enunciados que, por poseer significado, sean susceptibles de ser convalidados o al menos justificados pragmáticamente [...] no disimularás la vaciedad conceptual con un lenguaje oscuro o metafórico; no reemplazarás el análisis por el juego de palabras.
4. Justificarás lo que afirmes, intentarás ofrecer los medios para el test lógico o empírico de tus aserciones, y recurrirás a la autoridad solamente como expediente pragmático transitorio.
5. No te atarás a dogma alguno; en particular, no acatarás filosofías de iglesia ni de partido, y no te encerrarás obstinadamente en una escuela; tomarás el partido de la verdad, no cesarás de dudar, de criticar, de poner a prueba, de preguntar y preguntarte; te rectificarás cuantas veces lo exija

el ajuste a la verdad, y lo harás sin vergüenza, ya que lo vergonzoso es seguir creyendo que puedan existir, fuera de las ciencias formales, verdades irrefutables y definitivas, y que un individuo o una secta puedan poseer la suma del saber.

6. Te renovarás, no te fosilizarás, sino que te mantendrás alerta a las grandes novedades del saber, sin intentar forzarlas en tus esquemas preconcebidos.
7. Tolerarás toda investigación científica de hipótesis que no creas; pero serás intolerante con la ignorancia organizada, con el oscurantismo, con el mito, con las barreras a la búsqueda y a la difusión del conocimiento.

Bunge (2011/2020) enfatizó que toda ciencia auténtica posee cuatro características distintivas: mutabilidad, compatibilidad con el grueso de conocimientos precedentes, intersección parcial con al menos otra ciencia y consenso en la comunidad científica. Esto recuerda de Kuhn y Popper que la ciencia se va modificando, sin embargo, en diversas ideologías se pueden encontrar estancamientos o cambios que dependen de la presión de los grupos de poder o por el resultado de los debates entre las divisiones, justo como sucede en el psicoanálisis.

Si se tuviera que trazar una ruta para pensar la ética epistemológica del psicoanálisis, se iniciaría con el núcleo del escepticismo metodológico (Bunge, 2011/2020), esto es, la duda metódica cartesiana, la cual se entiende como una desconfianza inicial de las percepciones, informaciones y pensamientos extraordinarios. Es importante distinguirla de la duda sistemática que cuestiona toda posibilidad de conocer, lo que es muy radical; la duda metódica será

entonces, aquella que estudia las afirmaciones acerca de las cosas que no son comprobables de manera directa, es decir, en este caso, los fundamentos del inconsciente psicoanalítico y toda su metapsicología. Siguiendo este razonamiento, podríamos poner a prueba al psicoanálisis con los siguientes supuestos:

- a) Inteligibilidad: uso de una semántica clara y distinta;
- b) Coherencia lógica: ausencia de contradicciones en conceptos y proposiciones;
- c) Sistemicidad: presencia de hipótesis claras y distintas, conectadas a todo el cuerpo teórico;
- d) Literalidad: construcción de afirmaciones literales y concretas, las cuales no recurren al lenguaje literario o a la retórica;
- e) Comprobabilidad: realización de experimentos controlados;
- f) Respaldo empírico: constatación de hipótesis a través de experimentos;
- g) Coherencia externa: compatibilidad con el grueso del conocimiento de todos los campos de investigación científica;
- h) Originalidad: capacidad para resolver problemas y seguirse renovando;
- i) Capacidad heurística: promoción de investigación científica;
- j) Sensatez filosófica: compatibilidad con la filosofía de la ciencia, sin recurrir a apriorismos o idealismos racionalistas.

Resulta evidente que, bajo estos criterios, el psicoanálisis reprobaría el examen. La evaluación de Bunge (2011/2020) indicó que, escasamente, podría obtener al menos dos puntos: uno en coherencia, pero sólo por el beneficio de la duda, y otro en originalidad; recuérdese que Freud ganó el afamado premio Goethe, reconocimiento por trayectoria literaria.

El filósofo Frank Cioffi, especialista en epistemología psicoanalítica, agregó al respecto que Freud no era un hombre honorable (2007), pero sí que era imaginativo y elocuente, pero, como científico, se deshonró por generar un movimiento dogmático. Es delicado usar tales calificativos cuando el freudismo ha tenido y tiene múltiples defensores que alegan su incansable búsqueda por la verdad y por el beneficio del paciente, colocando estas repercusiones por encima de inconsistencias teóricas o falsificación de pruebas en interés de su desarrollo teórico.

Desde una perspectiva filosófica, no son recientes los trabajos que han correlacionado los conceptos freudianos con los del idealismo alemán —y por correlación pretendo también decir falta de reconocimiento— concretamente con Kant y Schopenhauer, lo cual puede llevar a cuestionar la honestidad teórica de Freud. Se tomará el ejemplo del vínculo entre el concepto *pulsión* y la categoría *voluntad*.

James Strachey (1957/2008a), en la introducción al artículo “Pulsión y destinos de la pulsión” de Freud, ofreció una serie de definiciones de este concepto, haciendo notar sus modificaciones y progresiones, que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- En “Tres ensayos de teoría sexual” de 1905, la pulsión es una agencia representante psíquica de una fuente de estímulos intrasomática que fluye constantemente, y que implica un deslinde de lo anímico respecto de lo corporal.
- En “El caso Schreber” de 1911, la pulsión es el concepto fronterizo de lo somático respecto de lo anímico.
- En “La represión” de 1915, la pulsión es un concepto entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma.
- En “Lo inconsciente” de 1915, una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación, que es su representante.
- En “Más allá del principio del placer” de 1920, la pulsión es el elemento más importante y oscuro de la investigación psicoanalítica.

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer (1819/2014) definió la *voluntad* como fuerza, cualidad o carácter, un impulso ciego sin conocimiento, que se expresa en el mundo y se caracteriza por su voluntad de vivir. “La llamaría fuerza, cualidad o carácter, según quisiera, la esencia interior, incomprensible” (p. 132). Asimismo, Schopenhauer postuló que el acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos, sino que son uno y lo mismo, siendo así que la acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de voluntad objetivado.

El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos de conocidos objetivamente y ligados por el lazo de la causalidad: no están en relación causa y efecto, sino que son uno y lo mismo, sólo que dado de dos maneras completamente distintas: una enteramente inmediata, y la otra en la intuición para el entendimiento [...] La voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad (p. 133).

Este sistema filosófico, profundamente metafísico al estar sostenido en la categoría de *voluntad*, y que, sin ella, todo el sistema schopenhaueriano se vendría abajo, dejó una fuerte impronta en Freud —más de lo que admite y sin atender sus limitaciones—, por lo que, sin la teoría pulsional freudiana, también profundamente metafísica, la empresa psicoanalítica perdería mucho de su sentido. Al respecto, Otto Binswanger, psiquiatra y amigo de Freud, escribió “Freud me ha preguntado si *la cosa en sí* de Kant no será lo que él entiende por *Inconsciente*. Lo negué riendo y di a entender que las cosas se situaban en planos del todo diferentes” (en Onfray, 2011: 253). No obstante, en *El mundo como voluntad y representación* se constata lo siguiente:

Cosa en sí lo es únicamente la voluntad; como tal, ella no es en modo alguno representación, sino algo *a toto genere* distinto: es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Ella es lo más interno, el núcleo de todo ser particular e igualmente de totalidad: aparece en cada fuerza ciega de la naturaleza, y también en el actuar reflexivo del hombre (p. 144).

Con esta pregunta, Freud reveló que no se dedicó a revisar los conflictos de asumir el *inconsciente* —o más precisamente la *pulsión*— como análogos a estas categorías y conceptos filosóficos, de los cuales, era poco probable que no estuviera enterado por su época y educación.

Sobre esta misma cuestión que se ha ligado con la honestidad teórica, se conoce la complicada relación entre Freud y Pierre Janet, quien en 1889 publicó *El automatismo psicológico*, abriendo el debate en la comunidad médica sobre el vínculo entre los traumatismos psicológicos y la importancia del retorno de los recuerdos subconscientes a través del relato de los pacientes en forma de “ideas fijas”. En la obra, Janet explicó que sólo una pequeña parte de las relaciones entre el individuo y el entorno se desarrolla a nivel inconsciente. Esta publicación apareció seis años antes que los trabajos iniciales de Freud y Breuer sobre el inconsciente y la histeria, donde se evidencia claramente la influencia de Janet, pero sin otorgarle el crédito, reconocimiento que hará hasta 1915.

La situación es muy similar con la elección de la palabra *psicoanálisis* que Freud utilizó por primera vez en 1896 en *La teoría de la seducción*, pero que surge realmente del *análisis psicológico* de Janet en 1889, que fue definido como la reconstrucción cuidadosa de la historia del sujeto y de sus motivaciones, a partir de las cuales se podía aplicar lo que denominó como “medicaciones de la mente” y que hoy se conoce como psicoterapia (Cottraux, 2007).

En esa misma línea, es popular la postura de oposición de Freud al recibir cuestionamientos o propuestas desde el interior del movimiento psicoanalítico, particularmente cuando dichas divergencias no compartían su naturaleza epistémica. Por ejemplo, de Jung mencionó que pregonaba una nueva concepción del mundo para

todos los hombres, casi como un nuevo evangelio al dotar con una representación mística al Inconsciente. Respecto a Adler, calificó al *complejo de inferioridad* como un sistema con un principio explicativo englobador (Assoun, 2001/2003).

En otro orden de ideas, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914, Freud relató que desde 1902 un grupo significativo de médicos jóvenes le expresó el deseo de aprender, ejercer y difundir el psicoanálisis (en Assoun, 2001/2003), podría decirse que es la génesis de una tradición que continúa hasta la actualidad. La complicación es que muchos la han comparado con una práctica sectaria o casi religiosa que tiene el fin de transmitir la doctrina y sus cánones, en especial, una metapsicología que se basa a sí misma y no dialoga suficientemente con otras concepciones epistémicas o, en general, con otras ciencias de manera que pueda contrastar paradigmas.

Ha habido y existen psicoanalistas que sí han buscado establecer este diálogo, es el caso de la mirada metabiológica de Ferenczi, Abraham y el desarrollismo, Rank y la traumatología, Reich y la genitalidad y, más recientemente Bowlby con la antropología biológica y Solms y Coderch con las neurociencias. No obstante, a lo que se alude en esta sección, es que la metapsicología prevalece y se le busca adaptar, y realmente forzar a congeniar con otra lógica y otros métodos en aras de encontrar su validación científica, y no con el propósito de revisar la propia constitución del cuerpo metapsicológico. Esto es claro en uno de los preceptos clásicos de toda asociación psicoanalítica:

“Hay que analizarse para ser analista” es un mandamiento moral que tiene una fuerza de verdad que va de suyo, pero

no es más que un mandamiento moral. Habría que ver si el psicoanálisis es algo más que una moral; especialmente hoy, cuando el psicoanálisis ha terminado en la afirmación casi universalmente aceptada de la *responsabilidad subjetiva*. *Hay muchos saberes que tienden a configurarse religiosamente. Es lo que los sociólogos, filósofos y antropólogos dicen de los psicoanalistas: que parecemos religiosos* (Eidelsztein, 2009, p. 71).

¿Cómo constata el estudiante que el psicoanálisis nace de la experiencia? Porque se lo han transmitido. ¿Y qué pasa con aquellos que lo transmiten?, a su vez se lo han transmitido. Alfredo Eidelsztein explicó en 2009 que, si el psicoanálisis existe es porque una comunidad de personas tomó como verdaderas todas las hipótesis de Freud, y no porque se haya hecho alguna prueba, ya sea estadística o de otra índole, respecto a la metapsicología y la efectividad de la técnica. En otras palabras, se trata de una fe. Eidelsztein dedujo que esta situación no se debe a que los psicoanalistas sean perezosos para leer, de hecho, es todo lo contrario, pero el problema radica en que rechazan el valor de lo teórico y rehúyen del ejercicio de teorizar y reflexionar su producción psicoanalítica, la cual es abundante en casos clínicos, mas no en teoría. Por esto, Donna Orange (1995) recomienda que todo entrenamiento analítico debe preparar a los candidatos para pensar las teorías y sus necesidades y no sólo para absorber y reproducir el pensamiento de otros.

En conclusión, conviene insistir en que esta evaluación en términos epistemológicos del cuerpo teórico es básica para intentar desarrollar el conocimiento psicoanalítico. En este sentido, será valioso tomar en cuenta el *falibilismo contrito* de Peirce para avanzar en la investigación, esto es, estar dispuesto a abandonar toda carga de

creencias para someterlas a la crítica, afinación y revisión, así como a mantener una constante conciencia de que se puede caer en el error y que la comprensión —no la explicación— siempre será parcial y tentativa (Orange, 2011/2013). O bien, apegarse ligeramente a nuevos modelos epistemológicos, sin temor de dejar atrás y/o redefinir las proposiciones metapsicológicas y colocar la teoría y la práctica psicoanalítica en otro tipo de ciencia, asumiendo las implicaciones. De esta manera se procede a revisar la epistemología de la hermenéutica y, particularmente, el puente que establecen diversos filósofos entre esta disciplina y el psicoanálisis.

Psicoanálisis y hermenéutica

*Los estudios en epistemología psicoanalítica
son necesariamente interdisciplinarios.*
Orange (1995: 3)

En el capítulo anterior se expuso la problemática epistemológica del psicoanálisis freudiano acotada a tres dimensiones: semántica, ontología y ética. Se hizo un recorrido filosófico por las principales críticas hacia el cuerpo teórico, así como el lugar que ocupa el psicoanálisis en la comunidad científica respecto a su validez. Dentro de estas críticas destacaron la concepción biologizante de la metapsicología y los esfuerzos y contradicciones de Freud al buscar otorgarle a la epistemología psicoanalítica un carácter científico. De aquí se siguió que teoría y clínica se ubican en un ámbito diferente al de las ciencias naturales, por lo que resulta necesario indagar los métodos de las ciencias sociales y humanidades, en particular, el de la hermenéutica, el cual ha sido centro de atención para diversos teóricos que han buscado validar o enriquecer la epistemología psicoanalítica.

Es fundamental iniciar este capítulo diferenciando que la epistemología psicoanalítica y la freudiana no se toman como una misma; la primera ha ido transformándose a lo largo de las décadas, por lo que existe una pluralidad de fundamentos epistemológicos e implicaciones teórico-prácticas derivadas de las distintas escuelas y grupos que han comparado o asignado a su metodología algunos

de los siguientes calificativos: gnoseología, arte, humanismo, hermenéutica, teoría compleja, entre otros.

Por supuesto, lo anterior también genera interesantes disensos, y es conveniente revisarlos para aproximarse al estado actual de la construcción de su conocimiento; no obstante, por los objetivos que persigue este libro, me concentraré únicamente en aquellos trabajos que comprenden al psicoanálisis como una hermenéutica, o que establecen estrechos nexos heurísticos con ella, que servirán para trazar el camino hacia la propuesta que presentaré más adelante.

La cuestión hermenéutica

Este primer apartado pretende abordar la hermenéutica como tal sin el propósito de exponer toda su tradición, sino sólo aquellos autores representativos que coadyuven a mostrar la forma en que se entiende en este corpus teórico la evolución y el estado presente de la teoría hermenéutica.

Se entiende aquí por hermenéutica la rama de la filosofía encargada de la interpretación de los textos, que trata además de responder a la pregunta ¿cómo podemos conocer? (Beuchot, 2017). Mientras que la exégesis es una disciplina de primer grado que se ocupa de las reglas de interpretación de una categoría determinada, la hermenéutica es una disciplina de segundo grado que busca delimitar las condiciones de posibilidad de interpretación de los textos en general (Ricoeur, 1979/2009). Asimismo, se concuerda con una definición que incorpora la visión de una práctica que apela a una experiencia de sentido, esencialmente comprensiva que transforma al *yo radicalmente*, la cual es distinta del método científico al tratar

y conocer el mundo subjetivo e intersubjetivo, que tiene como fin último *la aplicación a sí* (Lazo, 2020).

En *Verdad y Método II*, Gadamer (1992/1998) evocó que la palabra *hermenéutica* está ligada al dios griego Hermes, mensajero de los dioses y ejecutor verbal del mensaje que se le había encargado. En los textos homéricos, a menudo el cometido del *hermeneus* consistía en traducir lo manifestado de manera poco común, por lo que se volvía una expresión ininteligible para todos, en virtud de esto, se asoció que el trabajo de la traducción conllevaba cierta libertad. Además, exigía la plena comprensión de la lengua extranjera, pero principalmente la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado.

De lo anterior se puede destacar que la hermenéutica posee dos significados importantes: 1) designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y 2) el de interpretación o traducción, siendo así que ambas actividades implican la transmisión de significado que puede manifestarse por dos vías: el transcurrir del pensamiento al discurso y el ascender del discurso al pensamiento. Si bien hoy se privilegia la segunda vía, en un inicio, con los griegos, el papel de la retórica fue fundamental al estar ligado con el arte del buen hablar y con las reglas hermenéuticas que permitían trasladar del pensamiento al discurso un mensaje de manera eficaz (Grondin, 2006/2014).

En el sentido clásico, la hermenéutica es el arte de interpretar los textos, principalmente se pensaba como una disciplina que interpreta los textos sagrados o canónicos como la teología, la historia, el derecho y la filología; de hecho, el término hermenéutica fue inventado en el siglo XVII por el teólogo Dannahuer para denominar lo que anteriormente se llamaba *auslegekunst* o arte de interpretar

y referirse a él como el “método” para exponer y explicar los textos sagrados, con una finalidad esencialmente normativa al proponer reglas o preceptos que posibilitaban interpretar de manera correcta, por ejemplo, las reglas de la retórica, gramática y dialéctica. Así sucede en Quintilio (siglo I d. C.) y Agustín de Hipona (siglo IV d. C.), quienes elaboran una exégesis a partir de los textos de la doctrina cristiana y que dejaron una impronta muy relevante en la historia de la hermenéutica.

En el periodo previo al Renacimiento, la práctica interpretativa se expandió con el protestantismo, del cual surgieron numerosos tratados hermenéuticos; sin embargo, no fue sino hasta el periodo del Romanticismo que dicha tradición cobró un nuevo cariz con Schleiermacher (siglo XVIII), al consolidar un progreso para la hermenéutica, dejando atrás la concepción de que sólo era una disciplina auxiliar y normativa para las ciencias que necesitan la interpretación. Su planteamiento consistió en desligar la hermenéutica como teoría universal de la comprensión y la interpretación en su carácter dogmático al estar al servicio de la teología, para construir otra hermenéutica universal que funcionara como fundamento de todas las ciencias históricas. No obstante, de este trabajo se ocupó con mayor detenimiento Dilthey, apuntalándolo hacia una metodología. Es así como la hermenéutica se transformó en una “reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto de las ciencias del espíritu” (Grondin, 2006/2014, p. 9). Esto dio pie a que, en el siglo XX, a partir de las aportaciones de Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, la hermenéutica no sólo se concentrara —y casi olvidada— en el paradigma metodológico, sino que se enfocó en las dimensiones lingüística, histórica y ontológica, marcando el camino para enlazar a la hermenéutica con la vida misma.

Actualmente, y desde inicio de siglo, es frecuente entre los hermeneutas la concepción de esta práctica como una ciencia y un arte que enseña a interpretar textos, el cual supone un proceso de comprensión profundamente humano que no se puede realizar de manera desapegada y fugaz. Asimismo, los principales teóricos contemporáneos, como Beuchot, advierten que por texto no se entiende sólo aquello compuesto por palabra y enunciado; sino también como diálogo vivo, acción significativa, interacciones y acontecimiento, que no poseen un solo sentido ni interpretación, es decir, son polisémicos (1997/2009).

Se demarca igualmente que, el acto interpretativo involucra varios actos complejos, tales como comprender y contextualizar, detectar el conflicto de intencionalidades, deseos, voluntades, lo que se quiere expresar y lo que se quiere leer, además de clarificar ideas o conceptos, efectuar con disfrute la decodificación y su entendimiento, ejecutando el análisis, la síntesis, la explicación y la comprensión (Beuchot, 2014).

Es así como se actualiza el rol del hermeneuta al de un tipo de lector que no posee todas las claves para una interpretación única, pero que sí posee intencionalidad y aptitudes para decodificar textos a través de preguntas interpretativas: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, ¿qué dice ahora?, entre otras. Al respecto, no se debe olvidar la observación de Grondin:

Verdaderamente, uno de los posibles sentidos del término hermenéutica puede ser el de designar un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación. Esta universalidad del dominio de la inter-

pretación ha encontrado su primera expresión en el verbo explosivo de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”. De esta hermenéutica relativista, Vattimo ha hecho la lengua común de nuestro tiempo (2014, p. 7).

Ante la proliferación de dicho relativismo, los hermeneutas se han cuestionado cómo interpretar de manera objetiva, por lo que revisar la metodología de la teoría clásica resulta útil. Por ejemplo, en la tradición medieval, la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza, la cual “era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso al oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno” (Beuchot, 1997/2009: 14). O Recordemos que Tomás de Aquino rezaba: “Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, sutileza para interpretar, y gracia abundante para hablar” (en Beuchot, 1997/2009, pp. 14-15).

En cuanto a la metodología, se solían establecer tres modos:

- a) Lo relativo a la semántica y su significado textual.
- b) Lo relativo a la sintaxis y su significado intertextual.
- c) Lo relativo a la pragmática y su significado contextual.

Por otro lado, Ricoeur (1965/2019) reconoció que el intérprete se topa con la dificultad de la inexistencia de una hermenéutica general o un canon universal para la exégesis y, a la vez, con muchas teorías separadas y opuestas que ataúnen a las reglas de la interpretación. A este filósofo francés le parecía que la hermenéutica oscilaba en una doble motivación, la voluntad de sospecha y la voluntad de

escucha, es decir, entre la desconfianza y la fe; por ello, sitúa a la hermenéutica como una vía que permitirá la restauración del sentido.

Una teoría de la interpretación tendría que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas grandes “escuelas” de la interpretación en “teorías” diferentes y aun ajenas entre sí (p. 32).

Ricoeur reintegró la oposición de las hermenéuticas a la reflexión y lo articuló en su dialéctica entre explicación y comprensión. No fue en sí la epistemología su principal interés, sino más bien el problema de la *verdad* en el psicoanálisis. Más recientemente, Mauricio Beuchot, al respecto plantea:

No se debe imponer una epistemología monista que obligue a todos los textos a ser leídos con la misma estrategia interpretativa, sino que dejará a cada uno el que le convenga, respetando la diversidad, dando predominio a la diferencia. La diferencia epistemológica exigirá diversos puntos de abordaje y de contrastación, pero con ello se logrará un pluralismo epistemológico que abrirá el ámbito de las interpretaciones sin que éstas se vayan al relativismo extremo (2014, p. 54).

Para Beuchot (2018) la hermenéutica ha llegado a ser la *episteme* de la actualidad posmoderna, una disciplina de la comprensión que

es muy necesaria en la época actual a la que le falta comprensión al enfrentar constantemente crisis culturales y comunicación efectiva. De tal forma se puede visualizar que el terreno de la interpretación no está totalmente en el dominio del nihilismo hermenéutico; existen pautas desde diferentes estilos que pueden orientar la práctica interpretativa, la cual entrama un trabajo complejo en la posmodernidad. Y si bien no hay escuelas para aprender a ser sabio o prudente, sí hay escuelas de interpretación, buenos modelos, paradigmas y teóricos, a los que se aconseja no acercarse con intenciones dogmáticas, por el contrario, se recomienda ponerlas a prueba, practicarlas, cuestionarlas e incluso superarlas. Y, como cualquier oficio, la interpretación puede llegar a convertirse en un hábito y en una virtud (Beuchot, 1997/2009).

El acontecimiento de la comprensión: el giro gadameriano

Comprender es un comprenderse en algo uno mismo.
Grondin (2014: 32)

Como se expuso, la hermenéutica hasta el siglo XVIII consistió en un arte de interpretar textos, fue hasta el siglo XIX que buscó transformarse en una metodología al servicio de las ciencias del espíritu, declarando por fin el distanciamiento del método de las ciencias naturales como condición necesaria para considerarse verdadera ciencia (aquí se alude a la famosa oposición diltheyana hacia la postura positivista representada por Comte, Stuart Mill, Spencer, Moleschott y Haeckel); lo cierto es que ni Schleiermacher, Droysen o el mismo Dilthey desarrollaron sus trabajos bajo el nombre de filosofía hermenéutica, mientras que sí se apoyaron en la filología

y en los aspectos metodológicos. Fue hasta el siglo xx, gracias a los primeros escritos de Martin Heidegger, que la hermenéutica devino filosofía.

Para Heidegger (Grondin, 2014), la concepción del comprender es inherente a cada situación existencial y es lo que define la validez de una interpretación, esto significa que la existencia humana está interpelada antes que cualquier proposición defina algo. Por este motivo se le conoce como círculo hermenéutico, ya que existe una estructura circular de la comprensión, esto es, un ciclo continuo de renovación. “No es un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión” (Gadamer, 1993/1960: 183). Este giro de la hermenéutica implica cambiar de objeto, de vocación y de estatuto, se aleja de la epistemología y de las ciencias interpretativas para centrarse en la existencia misma. Heidegger hizo que la hermenéutica progresara a ser una interpretación de hechos, de facticidad, de existencia. Se trata de una hermenéutica de la vida (Beuchot, 2019).

Bajo esta mirada se puede decir que la comprensión no se liga a un aspecto metodológico, más bien a una anticipación significativa para la existencia. Y aunque dicha anticipación no es consciente, tiende a manifestarse en el mundo debido a que la existencia pone en claro la vida desde sí misma. Como consecuencia de esta percepción, la interpretación adquirió un carácter de esclarecimiento crítico de una comprensión que le precede. El comprender no se resuelve en la esfera técnico-científica, precisamente porque es una auténtica experiencia humana. Fue este el punto de partida de Gadamer, el problema de la praxis.

Gadamer fue alumno de Heidegger, pero fue categórico al pronunciar que no continuaría con la hermenéutica de la existencia; sus

esfuerzos se inclinaron a retomar el problema diltheyano y replantear el diálogo con las ciencias del espíritu, considerando que estas no pueden generar un conocimiento de validez general como sí lo hacían las ciencias naturales. Gadamer no revivió la búsqueda por el método universal, ni atizó el debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; su trabajo radicó en investigar el problema hermenéutico acotado a la comprensión e interpretación propio de las ciencias humanas, delimitando cuáles verdades y de qué manera se adquieren estas perspectivas (Gadamer, 1960/1993). Al respecto, Grondin puntualiza la pregunta orientadora de Gadamer “¿No debería tener consecuencias la concepción de Heidegger para una hermenéutica que se propone hacer justicia a la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu?” (2014: 31). Y esto de alguna manera justifica el título de *Verdad y Método*: la verdad no es sólo cuestión de método.

Para fines didácticos se esquematizarán a continuación las principales características del método gadameriano:

- El método consistirá en la distancia del observador respecto del objeto observado.
- Como el humanismo, el método no tiene como perspectiva primera producir resultados objetivables y mesurables,— como sí se exige en las ciencias naturales—, más bien, confía en contribuir a la formación y a la educación de los individuos desarrollando su capacidad de juicio.
- En este ideal de formación, el método coadyuva a superar la particularidad individual y abre horizontes que enseñan a reconocer, humildemente, la finitud, acción que forjará

una conciencia abierta a la alteridad y a nuevas experiencias. Gadamer utiliza el concepto “conciencia histórica” al referirse a “la noticia de alteridad del otro y de la alteridad del pasado, igual de la comprensión del *tú* tiene noticia del carácter personal de éste” (p. 223).

- El método no debe ser una imposición que rechace otros modelos de conocimiento o modos de saber. Su esencia es una dialéctica de pregunta y respuesta que permite mantener posibilidades abiertas.
- El método no necesariamente es una metodología.
- Implica un encuentro con la verdad que propone partir de la noción de *juego*. Para esta actividad recreativa, Gadamer especifica tres características: ser una representación, verse como libertad y una relación entre la conciencia y el mismo juego. Aunque no posea una finalidad definida, es un ejemplo de movimiento *por* y *para* jugadores. Además, que el jugador se encuentre auto representado y pueda ejercer ciertas libertades en cuanto a su ser mientras juega.
- Dicho encuentro encarna al mismo tiempo un encuentro con uno mismo. Y, por tanto, la verdad interpela al sujeto siempre de manera única, derivando en una variabilidad de interpretaciones.
- La verdad no se reduce a lo útil, la verdad de las ciencias del espíritu depende del acontecimiento (el que se apodera del sujeto y le hace descubrir la verdad).

En lo que concierne al problema de los prejuicios y la vieja receta de abstención heredada de la fenomenología, Gadamer encuentra una oportunidad para identificar en los prejuicios condiciones de

comprensión. Para iniciar, afirmó: el prejuicio es inevitable. Y por prejuicio se refirió a la inevitabilidad de *ser* frente aquello que se busca o se desea comprender. C. S. Peirce explicó que no se puede comenzar a comprender o a investigar en completa duda —en el estilo cartesiano—, sino que se inicia con todos los prejuicios que se tienen, conociéndolos y estando conscientes de ellos y de su impacto en la historia personal; de hecho, desde la perspectiva hermenéutica, es así como se puede obtener una experiencia más amplia o profunda, y son estos prejuicios los que permiten ingresar a un juego dialógico que robustece el entendimiento.

Gadamer vio claramente que arriesgar y probar los prejuicios en el encuentro dialógico es el camino del círculo hermenéutico que conduce a la comprensión. Arriesgar y probar los principios organizativos en el diálogo con el texto o con una persona, hace posible el surgimiento de un nuevo significado, un nuevo y complejo principio organizador, una nueva forma de experimentar en el futuro que sólo puede emerger a través del diálogo. Y para superar el temido subjetivismo y solipsismo cartesianos, sugirió que la ruta del círculo hermenéutico debe ser a través del autoconocimiento del intérprete. Porque no se puede saber nada del texto sin conocer al intérprete, esto incluye las teorías del intérprete, su historia personal y sus principios organizativos. No hay ninguna verdad completa sobre el texto, la persona o un sueño (Orange, 1994).

Insistió en una *revisión constante* que es básica en todo que hacer hermenéutico: una interpretación justa debe protegerse contra cualquier arbitrariedad de las ideas recibidas y dirigir su mirada hacia las cosas mismas. Sin embargo, tuvo la sutileza de reconocer que la comprensión se realiza a partir de ciertas expectativas y puntos de vista provenientes del pasado y del presente del intérprete, y que no

siempre puede mantener su distancia ni tener revisados la totalidad de sus prejuicios. La justa praxis dependerá entonces de la reflexión del intérprete al preguntarse cómo se pueden distinguir los prejuicios legítimos, aquellos que hacen posible la comprensión, de los que no lo son, y que deben ser superados por la razón. “Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia, a esto llamo *historia efectual*. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (Gadamer, 1960/1993: 187).

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método (Gadamer, 1960/1993: 182).

Con la cita anterior, Gadamer marcó una importante pauta para la dinámica del método hermenéutico. Acotó que consiste en traer al presente el pasado, fusionando ambos horizontes temporales, sin perder de vista que el intérprete, al comprender, se involucra con lo *suyo*, es decir, su época, lenguaje e interrogantes. Comprender es así, aplicar un sentido al presente, implica la actualización lingüística del significado. Y, en cierta consonancia con el primer Wittgenstein, Gadamer concluye que el mundo siempre se presenta al sujeto mediante el lenguaje y, todo lo que puede ser comprendido —y buscado— es un ser que se articula lingüísticamente, pero, a diferencia del filósofo analítico, en *Verdad y Método* se sostiene que el *ser* sí puede ser conocido precisamente gracias

al lenguaje, ya que este es el elemento universal en el que están coludidos el sentido, el ser y la comprensión. Dicho proceso de conocimiento debe ser el de la razón práctica o *phrónesis* aristotélica, una forma de entendimiento y un tipo de razonamiento que se requiere en las ciencias humanas.

Llevándolo al ámbito clínico del psicoanálisis, la *phrónesis* se reflejaría como una actitud de indagación y de reflexión detenida que indica que en el proceso se están resolviendo las cosas, separándose radicalmente de la *técnica* o de la visión de las ciencias empíricas. Las personas no son productos que pueden ser moldeados por técnicas. La técnica pertenece al reino de la generalidad, la mecanización y la rutina. El campo intersubjetivo, por el contrario, es el reino de la práctica, el área de la comprensión y del interjuego particular de subjetividades particulares (Orange *et al.*, 1997).

Se podría sintetizar que la hermenéutica gadameriana es ontológica y realista al estimar que el conocimiento en las ciencias humanas también es autoconocimiento y, que el proceso interpretativo siempre estará mediado por la historia que se urde en la subjetividad del texto (texto en su sentido amplio) y su intérprete, tornándose así en una investigación participativa. “Toda la vida de la tradición consiste en este enriquecimiento, de modo que la vida es nuestra cultura y nuestro pasado: todo el depósito de nuestra vida siempre se está continuamente llenando merced a la participación” (Gadamer, 1984/1997: 135).

La hermenéutica gadameriana invita al otro a ingresar a la conversación, a un proceso dialéctico que no depende de la astucia, reveses deconstructivos o pretensiones de desenmascaramiento por parte del intérprete, sino de una confianza hermenéutica (Orange, 2011/2013). Para Gadamer, la verdad no es una cuestión de méto-

do o metodología, sino de eficacia histórica, de mantener una actitud alerta, vigilante y abierta a las ideas y al ser del otro en el espacio inter-subjetivo. La comprensión es así un proceso esencialmente dialéctico, una dinámica que entrelaza la tradición y los prejuicios, la escucha y la pregunta, que como fin último persiguen el acontecer de la verdad.

Algunos recursos constructivos de la hermenéutica de Gadamer que pueden favorecer el trabajo del clínico psicoanalista son los siguientes (Orange, 2012, p. 119):

- Contemplar al paciente en la situación dialógica como fuente importante de verdad.
- Tomarse en serio los contextos del desarrollo y los contextos culturales.
- Adoptar una actitud de juego serio que arriesga la vida y convicciones emocionales del clínico en busca de un posible entendimiento.

De acuerdo con Donna Orange (2012), una actitud hermenéutica ofrece un rico recurso para los psicoterapeutas psicoanalíticos contemporáneos; recuerda que Gadamer puso el acento en aproximarse a cada conversación con la esperanza y expectativa de aprender algo del interlocutor, concibiéndolo como un igual en la búsqueda de verdad y comprensión. Desarrollar una sensibilidad hermenéutica permite al clínico una perspectiva de sistema donde el analista se identifica como un ente involucrado y partícipe, que entiende al otro a través de su propia historia emocional situada y desde sus teorías sobre la realidad. De ahí que Gadamer lo llame una *fusión de horizontes*, porque esta experiencia relacional de la recontextualización, junto a la reorganización de la experiencia emocional, puede abrir nuevas posibilidades y diversos modos de vida.

De esta manera, se concluye el abordaje de la teoría gadameriana apuntando que en esta propuesta el círculo hermenéutico de la comprensión resulta un pilar necesario y compatible para plantear un modelo epistemológico teórico y clínico para el psicoanálisis. El trabajo de Gadamer permite entablar diálogos con conceptos tan fundamentales como transferencia, contratransferencia y relación terapéutica; así como entender mejor cómo se manifiesta el auténtico intercambio y la interpretación, cómo se construye un lenguaje común que dará fundamento al discurso que aproxima a la experiencia analítica.

Y si bien no se puede evitar señalar, como refiere Shafer (1998), las limitaciones de los esfuerzos de Freud por establecer una ciencia capaz de justificar un único y definitivo discurso sobre sus temas nodales, las distintas prácticas psicoanalíticas han demostrado que el psicoanálisis es una empresa interpretativa y hermenéutica, que discurre en una multiplicidad de narrativas escogidas, que distan ya mucho de aquellas de Freud. Estas narrativas entran a formar parte del método —que no es metodología— generando y dando forma a fenómenos clínicos, los cuales a su vez serán interpretados a la luz de las mismas narrativas. Tal es el círculo hermenéutico, un tipo de conocimiento al que no tiene acceso el enfoque positivista tradicional. “La perspectiva hermenéutica de la comprensión psicoanalítica consiste justamente en eso: una perspectiva o una óptica y no una prescripción técnica” (p. 70).

Ricoeur, la dialéctica de la explicación y la comprensión

Comprender no es meramente repetir el acontecimiento del habla en un acontecimiento similar, es generar uno nuevo, empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado.

Ricoeur (1976/2017: 87)

Ricoeur es sin duda uno de los filósofos más interesantes y prolíficos del siglo XX, tal vez el que más ha abordado a profundidad el problema epistemológico y el carácter hermenéutico del psicoanálisis. Valdría la pena realizar una investigación exclusivamente para revisar su trabajo y la vigencia de sus críticas al corpus freudiano e imaginar cómo dialogaría con los distintos enfoques psicoanalíticos contemporáneos. En un principio desarrollaré su hermenéutica a partir de las similitudes y diferencias con Gadamer, para después situar su teoría de la interpretación y esbozar aquello que colaborará para mi propuesta.

Uno de los principales teóricos que han insistido en investigar el proceso de la explicación y la comprensión ha sido Paul Ricoeur que, al igual que Dilthey y Gadamer, criticó la injusta hegemonía epistemológica de las ciencias naturales y su actitud autocrata hacia las ciencias del espíritu, al tratar de invalidar o transformar su metodología en una acorde a su visión (Beuchot, 1997/2009). Si bien, el trasfondo, trayectoria y complejidad de Ricoeur son distintos de los de Gadamer, ambos gravitaban en torno a las hermenéuticas de Schleiermacher, Dilthey, Bultmann y Heidegger.

Como se explicó, Gadamer fue más agudo en su crítica hacia Dilthey y fue más cercano en su primera etapa con su maestro Hei-

degger, particularmente con la pretensión de distanciar a la hermenéutica de la metodología; por su parte, Ricoeur, nunca despreció la ambición metodológica y epistemológica de la hermenéutica, colocándose así, de cierta forma, más próximo a Dilthey. Y aunque Ricoeur estaba consciente que Heidegger quiso superar a Dilthey, siempre cuestionó la ontologización de la hermenéutica, es decir, la concepción de verla como la realización fundamental de existencia, ya que, para él, asumir esto conduciría al abandono epistemológico (Grondin, 2014). Pero si existe un elemento común entre Gadamer y Ricoeur, además de profundizar en el proceso de comprensión, sería la ampliación de la noción de texto como diálogo vivo, como acción y acontecimiento significativo, que se agrega a las expresiones orales y escritas.

Para conocer la hermenéutica de Ricoeur habría que iniciar comentando que el mismo autor reconoció que transitó por dos momentos al entender la teoría de la interpretación.

Hace algunos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas de sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria. Pero aun en este planteamiento se puede decir que la teoría de la metáfora y de las expresiones simbólicas permite que se prolongue decisivamente el campo de las expresiones significativas, al agregar la problemática del sentido múltiple a la del sentido en general (Ricoeur, 1976/2017: 90).

Es esa segunda etapa por la que se seguirá y se entenderá su hermenéutica como una acción que busca situar lo que se comprende. Ricoeur cruzó el umbral más allá del cual el lenguaje se sostiene como discurso, concibiendo al lenguaje no como una mediación entre mentes y cosas, por el contrario, como aquel que constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada participante sólo puede referirse a otros elementos del mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema, es decir, como un sistema autosuficiente de relaciones internas (Ricoeur, 1976/2017). A esta dinámica del sistema la llama *la dialéctica del acontecimiento y el sentido*, que consiste en hacer de esta dialéctica una pauta, estimando el acto verbal como un acontecimiento que proporciona la clave para efectuar la transición de una lingüística del código a una lingüística del mensaje, combinando así la temporalidad en la que es efectuado el mensaje y la atemporalidad del sistema del lenguaje.

“Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido” (1976/2017: 26). La labor hermenéutica consistirá entonces en la articulación del acontecimiento y el sentido. Distingue además que “el acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo, el acontecer del diálogo” (p. 30).

A continuación, se presenta una esquematización de las pautas hermenéuticas que aparecen en su libro *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido* (Ricoeur, 1976/2017):

- En el primer nivel de comprensión mutua suceden malentendidos debido a la polisemia de las palabras. La función

contextual del discurso —del intérprete— es tamizar dicha polisemia y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones.

- La intención y el diálogo deben ser liberados de las posturas unilaterales e incorporarse como intersubjetivos.
- El intérprete debe estar dispuesto a ser interrogado, pues su sentido es la contraparte dialéctica del sentido verbal, que debe ponerse a disposición para ser explicado en una relación recíproca.
- La labor hermenéutica comienza donde termina el diálogo.
- La condición de exterioridad o distanciamiento es una condición necesaria del proceso hermenéutico. Solamente una hermenéutica que utiliza el distanciamiento en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso. Entendiendo por distanciamiento el rasgo dialéctico que permite separar la otredad de lo propio, de la situación ontológica de los participantes.
- Si se interpretan metáforas se debe intentar que surja una transformación de las palabras, una extensión del sentido con valor emotivo que ofrezca nueva información sobre la realidad.
- El texto objetivado y deshistorizado se convierte en la mediación necesaria entre el escritor y el lector. Se entiende por *historicismo* la presuposición epistemológica de que el contenido de las obras literarias, y en general de los documentos culturales, recibe su inteligibilidad por su conexión con el contexto social de la comunidad que lo produjo o que estaba destinado a reflejar. Explicar un texto es primordialmente considerarlo como la expresión de ciertas nece-

sidades socioculturales y como una respuesta a ciertas perplejidades concretas en el espacio y en el tiempo (p. 101).

- “Hacer propio” lo que antes era “extraño” es la meta final de toda hermenéutica, pues la interpretación en su última etapa pretende igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante. Pero apropiación no es sinónimo de posesión, en lugar de esto, implica un momento de desposeimiento del yo egoísta y narcisista, es un proceso ligado a la explicación que busca la universalidad y atemporalidad y revela al texto como algo diferente de cualquier tipo de referencia ostensible.

De este libro se destaca el ensayo *La explicación y la comprensión* para articular los puntos antes mencionados, pero especialmente para valorar la propuesta ricoeuriana y la influencia que se ha propagado en los análisis de la epistemología psicoanalítica. En este texto se encuentra como cuestión inicial qué es comprender un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria.

El autor introduce al tema señalando que “la comprensión es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso, y que la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso” (Ricoeur, 1976/2017: 83); en otras palabras, existe una resonancia con la crítica de Dilthey al reconocer la dicotomía entre la explicación y la comprensión, en su nivel epistemológico y ontológico, como si se tratase de dos metodologías y dos realidades: la naturaleza y la mente. A su vez, ambos autores coinciden al asociar la explicación al campo de las ciencias naturales, donde hay hechos externos por observar, hipótesis que se someten a verificación empírica, leyes

generales que aborden tales hechos, teorías para las leyes generales y una construcción generalizada basada en procedimientos hipotético deductivos; mientras que la comprensión se encuentra en el terreno de aplicación de las ciencias humanas o del espíritu, al estudiar la experiencia de otros sujetos, la significatividad de sus formas de expresión, documentos y monumentos con características generales de la inscripción, que demandan la interpretación de signos, condición común de cada tipo de comprensión, ya sea directa o indirecta.

De manera muy didáctica, Ricoeur expone que la explicación y la comprensión deben tomarse como fases de un solo proceso, el cual es simultáneo y opera en distinto grado; por ejemplo, en un principio la comprensión es una ingenua captación del sentido del texto en su totalidad, mientras que, en una segunda instancia, se torna más compleja al apoyarse en los procedimientos explicativos. Esto, al principio representa que la comprensión trabaja a nivel conjectural y, posteriormente satisfará el concepto de apropiación al haber aplicado el distanciamiento y haber objetivado el texto. Es así como la explicación fungirá como un mediador entre dos niveles de comprensión. Si el intérprete fragmenta este proceso, generará una mera abstracción o un instrumento metodológico.

Respecto a la labor hermenéutica, Ricoeur advierte que es inevitable hacer conjeturas sobre el sentido del texto, de hecho, son muy necesarias al asumir que la intencionalidad del autor está más allá del alcance del intérprete. Esta es la garantía de que la comprensión no se lleva a cabo en un espacio meramente psicológico —como sí lo pensaban los hermeneutas del Romanticismo—, de hecho, se lleva a cabo en un grado propiamente semántico. En su modelo, lo central es el sentido que está presente en el texto mismo, sin necesi-

dad de remitirse al autor, sino al “mundo del texto”; interpretando el texto, el lector se encuentra interpretándose a sí mismo, en tanto que el mundo del texto le abre posibilidades que su experiencia cotidiana le ocultaba. Todo texto, en este sentido, sería así una *apertura de lo posible* (Grassi, 2015).

El riesgo de adoptar el carácter conjetural es perder de vista los métodos para hacer válidas dichas conjeturas. Si antes se advirtió sobre el aspecto polisémico, aquí Ricoeur acentuó la plurivocidad que abre la interpretación a la pluralidad, no obstante, insistió en que explicar un texto consiste en explicarlo como un ente individual, en donde el intérprete debe volcar sus esfuerzos hacia una lógica de probabilidad subjetiva, que conduzca a mostrar la interpretación más probable y a validarla (no verificarla) en el texto mismo.

Por supuesto que el relativismo y otros *ismos* también aparecen como un riesgo en esta labor, por esto Ricoeur declara que no todas las interpretaciones son iguales. “El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo” (1976/2017: 91). Aplicar esta lógica de la validación supone que el significado del texto no está oculto y requiere ser develado, sino que está enfrente y apunta hacia una posible nueva forma de ser.

El psicoanálisis y el conflicto de las interpretaciones

*No hay hechos en psicoanálisis, puesto que no se observan,
sino que se interpretan.*
Ricoeur, 1965/2019: 319

La hermenéutica de Ricoeur es una restauración del sentido y, como se ha dicho, no descartó nunca el ámbito metodológico y epistemológico; le inquietaba constantemente cómo interpretar las objetivaciones de sentido y cómo reconocer sus falsificaciones. Por ello, destacó dos formas distintas de interpretación, las cuales, en apariencia, son muy contrastantes (Grondin, 2014: 48):

- 1) La hermenéutica de la confianza o de la recolección del sentido consiste en aceptar el sentido tal como éste se ofrece a la comprensión. Esta interpretación se abre a las posibilidades de sentido y a lo vivido que trasciende las mismas expresiones.
- 2) La hermenéutica de la sospecha se basa en la desconfianza del sentido tal como se ofrece porque puede estar engañando a la conciencia. Se puede manifestar como un error útil, una mentira o una deformación que anuncia una arqueología subterránea ideológica, social, pulsional o estructural.

Las influencias fenomenológicas de Ricoeur colocan a su hermenéutica más cercana a la de la recolección del sentido; no obstante, es muy relevante su estudio sobre epistemología freudiana y la apertura hacia la hermenéutica de la sospecha que consideró útil para

desmantelar las ilusiones de la conciencia ingenua. Ricoeur valoró que el trabajo interpretativo de Freud no sólo fue “una *escritura*, sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto por descifrar; así como un sueño, un síntoma neurótico, un rito, un mito, una obra de arte o una creencia” (1965/2019: 27).

En un punto, a Ricoeur le pareció que Freud era un digno representante de la hermenéutica reductiva y desmitificante como la de Marx y Nietzsche, pero conforme progresó en su investigación, ratificó que el psicoanálisis no se limita a esa perspectiva, pero de lo que no hay duda es que “el psicoanálisis es de cabo a rabo interpretación” (p. 61) y que “la única fase no hermenéutica de Freud es su *Proyecto de 1895*” (1965/2019: 63).

Dentro de las críticas que Ricoeur hace a la epistemología psicoanalítica, es apropiado mencionar que detectó la pretensión de hacer corresponder una psicología cuantitativa del deseo a un sistema mecánico de neuronas, produciendo una desconexión de la explicación de cualquier trabajo de desciframiento, esto implicó que la explicación se subordinara explícitamente a la interpretación. “Freud tiende siempre a invertir el orden de las prioridades entre, por un lado, la teoría, y, por el otro, la experiencia y la práctica, y a reconstruir el trabajo de la interpretación sobre la base de modelos teóricos que se han vuelto autónomos. Pierde así de vista que el lenguaje de la teoría es más estrecho que aquel en el cual la técnica es descrita” (Ricoeur, 1979/2009: 35).

Respecto al trabajo del sueño y su exégesis, Ricoeur observó que Freud separó la interpretación simbólica de la interpretación analítica, subsumiendo la primera a la segunda, es decir, situándola como una auxiliar. El tratamiento que le dio Freud a las metáforas económicas fue el de eliminar a las metáforas exegéticas; es decir, las

metáforas se erigieron por sí mismas en una teoría energética literal. La contradicción radicó en que Freud opuso la interpretación simbólica a la analítica, impidiendo así la dialéctica y la objetivación. Y consecuentemente, “si el símbolo es el sentido del sentido, toda la hermenéutica freudiana debiera ser una hermenéutica del símbolo como lenguaje del deseo, pero Freud da al símbolo una aceptación mucho más restringida” (Ricoeur 1965/2019: 86). Agrega, además, que el método de libre asociación se asemeja más al del desciframiento y se aleja totalmente del método simbólico.

A lo largo de su investigación, Ricoeur constantemente hizo notar la reducción del significado a las pulsiones inconscientes (en Grondin 1991/1994), así como la desarticulación de las frases psicoanalíticas en el discurso causal de las ciencias naturales y en el de la fenomenología. Considero que el psicoanálisis aborda motivos y no causas, pero que es frecuente encontrar en su teoría explicaciones causales y mistificaciones de dichas interpretaciones.

¿Cuál es entonces el planteamiento ricoeuriano? El pronunciamiento del psicoanálisis como una ciencia exegética o hermenéutica. Concluyó que esta teoría tiene más relación y cercanía con las disciplinas históricas que con la psicología del comportamiento, “lo que importa al analista son las dimensiones del medio ambiente tal como las *cree* el sujeto; para él lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia del sujeto” (Ricoeur, 1965/2019: 318). En consecuencia, para el analista “la conducta no es una variable dependiente observable desde fuera, sino la expresión de los cambios de sentido de la historia del sujeto, tal como afloran en la situación analítica” (p. 318).

Frente a la epistemología, Ricoeur sugiere plantear al psicoanálisis las mismas preguntas que se le propusieron a Dilthey, Weber o

Bultmann, y no las que se le plantean a un biólogo o a un físico, es decir, se debe cuestionar la validez de sus interpretaciones y la especificidad de sus reglas técnicas. Esto necesariamente conllevaría a reformular la teoría y transcribirla en otro sistema de referencia. Reiteró que la psicología es “una ciencia de observación que estudia los hechos de la conducta, pero el psicoanálisis es una ciencia exegética que estudia las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión” (1965/2019: 313).

El problema epistemológico del freudismo, según Ricoeur, radica en forzar la concordancia entre la explicación económica de la energética a las relaciones de sentido o significaciones, y viceversa. Para lograr esto, era necesario emplear un concepto, un lugar en el que se produzca el punto de encuentro y coincidencia entre el sentido y la fuerza. Tal concepto es el de *representación* y, en opinión de Ricoeur, esta sería la única condición de posibilidad de traducción entre lo consciente y lo inconsciente. No obstante, la búsqueda del sentido oculto de los pensamientos inconscientes reveló “la exigencia de construir o conjeturar una verdad histórica a partir de fragmentos de discurso cuya dispersión y fragmentación son irreversibles” (Iglesias, 2017: 51).

Ricoeur se preguntó de qué género de verificación son capaces los enunciados del psicoanálisis, arguyendo que “si la pretensión última a la verdad reside en las historias de caso, el medio de prueba reside en la articulación de la red entera: teoría, hermenéutica, terapéutica y narración” (1979/2009: 49). De este argumento detalló que dicha articulación debe cumplir con los siguientes criterios para ser una buena explicación psicoanalítica (pp. 53-55):

- 1) Debe ser coherente con la teoría, o adecuarse al cuerpo de la doctrina de la escuela psicoanalítica;
- 2) Debe satisfacer las reglas de universalización establecidas por los procedimientos de investigación que colaboran al desciframiento del inconsciente; esto es, la exigencia por congruencia intratextual e intertextual;
- 3) Debe ser satisfactoria en términos económicos, es decir, debe permitir que el analizando incorpore y reelabore la nueva información, para así transformarse en un factor terapéutico de mejora;
- 4) Debe poder elevar una historia particular de caso al género de la inteligibilidad narrativa, es decir, que sea capaz de “ser seguida” y “explicarse por sí misma”.

En otras palabras, para Ricoeur “la hermenéutica no será una filosofía *directa* de la realidad humana, sino el nombre de una filosofía racional y reflexiva de las narraciones que reconocen sentido y orientación en el esfuerzo humano por existir” (en Grondin, 2013/2019: 11).

Los criterios de validación, la dialéctica de la explicación y la comprensión y la compleja articulación de teoría, procedimientos de investigación y método de tratamiento, no derivan uno de otro, sino que se van reforzando constantemente y constituyen la mejor prueba en el psicoanálisis. Es así como la doctrina freudiana se beneficiaría de ciertos elementos del método hermenéutico para sustentarse epistemológicamente, así como de la incorporación de una filosofía reflexiva y dialéctica que permita al ser humano configurar

su mundo a través del sentido y de interpretarse a sí mismo. Se trataría entonces de una epistemología mixta.

El inicio y el final de *Freud: una interpretación de la cultura*, advirtieron que una hermenéutica general no está aún a la vista, tampoco un canon universal para la exégesis, ni una gran filosofía del lenguaje que esclarezca las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. “Para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse” (1965/2019: 25).

En suma, Ricoeur logró con su dialéctica que la comprensión y la explicación se entrelazaran alcanzando su máxima científicidad y, en mi opinión, esta tal vez sea la mayor conquista de las ciencias sociales y de las ciencias humanas.

Orange, la comprensión psicoanalítica

Pienso que comprender es incompatible con mantenerse aparte.

Orange, 1995: 67

Donna Orange es una actual representante de la teoría intersubjetiva del psicoanálisis junto a George Atwood y Robert Stolorow. Esta teoría describe el surgimiento y la modificación de la subjetividad, definiendo dichos procesos como irredimiblemente relationales (Orange, 1995). Entre las obras más populares de la filósofa y analista estadounidense, se encuentra *El desconocido que sufre* de 2011, donde afirma que el pensamiento y la práctica psicoanalítica han evolucionado considerablemente desde el mundo distante e impersonal del psicoanálisis clásico, por lo que apuesta por una herme-

néutica dialógica sustentada en la ética humanista levinasiana y en las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur.

En lo que atañe a la hermenéutica, Orange considera que el círculo hermenéutico es fundamental por traer a la práctica terapéutica la importancia de dar sentido a partir del total de una vida situada, es decir, a partir de los detalles de cada persona, de su historia, de su uso del lenguaje y de su contexto. Asume, al igual que Gadamer y Ricoeur, que no es posible comprender a la persona en forma aislada y que “el significado se transforma colocándolo bajo esta nueva luz” (Orange, 2011/2013: 21).

También concuerda con Gadamer en mantener una actitud hermenéutica que sólo al tener conciencia de sí misma, de sus opiniones y prejuicios, puede permitirse ir más allá de sus propias suposiciones, y dejar que el texto (el otro) advenga como un ser auténticamente diferente y manifieste su verdad. Esta visión hermenéutica se coloca en una vía distinta a la técnica dogmática del freudismo; se trata de una vía ética que abrace la humildad y “dé libertad para jugar en la situación clínica para explorar posibles significados sin sentirse demasiado comprometidos, para cometer errores y recuperarse con el paciente, para aprender de éste y para dejar espacio a la emergencia del propio sentido de las cosas del paciente” (Orange, 2011/2013: 29).

La ética se entrelaza en esta visión del proceso psicoanalítico al comprenderla como una hermenéutica sustentada en la filosofía de Levinas, que reflexiona la relación con el otro. El *otro* es un concepto que enmarca una alteridad radical que acontece frente a la persona y exige un principio de responsabilidad, “la responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe, y que humanamente no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único Yo

no intercambiable, soy yo en la medida en que soy su responsable” (Levinas, 1991 : 96).

Yo sugiero que la hermenéutica dialógica se convierta en la compañera de una sensibilidad clínica ética y un sentido de vocación expresado mejor en la fenomenología ética de Emmanuel Levinas, en cuyo pensamiento cada uno de nosotros carga con una responsabilidad infinita ante el rostro del desconocido que sufre (Orange, 2011/2013: 13).

Siguiendo la lógica levinasiana, Orange esboza una terapéutica caracterizada por lo siguiente (2011/2013):

- Carácter no enjuiciador ni reduccionista;
- Actitud compasiva de sufrir con el otro;
- Estilo dialógico no autoritario o violento;
- Actitud consistente y de confiabilidad;
- Disposición a colocarnos en un segundo plano por un largo tiempo mientras nos volvemos disponibles para responder al desconocido que sufre;
- Apertura para sufrir afectación hasta el núcleo del ser, incluso a veces a ser retraumatizados; y
- Orientación para construir redes de apoyo, fuentes de nutrición y hospitalidad para continuar con la labor.

Por otro lado, de sus estudios sobre Sandor Ferenczi, Orange (2011/2013) resaltó otras actitudes hermenéuticas deseables del analista. Por ejemplo, asumir que el paciente está herido y confundido, no que es hostil; asumir que las defensas sirven a las necesidades de supervivencia; asumir que el paciente es un compañero en la búsqueda de sentido. En palabras de Kohut, se debe dejar atrás esa creencia que “el analista jamás puede tener emociones, que el analista siempre debe estar a kilómetros por encima de las reacciones humanas y ser como Dios en su comprensión. Eso simplemente no puede ser” (en Orange, 2011/2013: 166).

En síntesis, esta hermenéutica ética aplicada al trabajo psicoanalítico se podría acotar a los siguientes aspectos: contextualismo (nada se interpreta por sí mismo), complejidad (historicidad de la persona), humildad (falibilismo contrito) y ética humanista levinasiana.

Desarrollar esta sensibilidad hermenéutica en la clínica genera otro cariz del analista, un cariz que no es distante y descomprometido; por el contrario, se vuelve receptivo de la subjetividad individual y está dispuesto a entregarse para ver, escuchar y responder al otro distanciándose de los conceptos, reglas y categorías, apelando a su mejor herramienta: las preguntas interpretativas. Tales recomendaciones se entienden aquí como una consecuencia práctica de su trabajo teórico de 1995 *Comprensión emocional, estudios en epistemología psicoanalítica*, que se comentará a continuación.

Es muy común asociar al psicoanálisis con la hermenéutica de la sospecha y al entrenamiento del intérprete como un hábil escéptico que, entre varios objetivos, debe enseñarle al paciente a ser también un escéptico de su propio discurso. Para Orange esta práctica es precisamente lo que provoca una distancia de la propia experiencia del analista, y, por tanto, una incapacidad de estar disponible

emocionalmente para los pacientes. Además, evaluó que abordar a los pacientes con escepticismo revela una actitud de superioridad y misticación que, en el mejor de los casos, coloca al otro como alguien que quiere derrotar al terapeuta.

Lo que Orange sugirió fue adoptar una práctica humanista que se sostenga en la confianza y conduzca el diálogo a transformar, cuestionar y arriesgar los prejuicios. En esta postura se unió a Gadamer y Ricoeur al asumir que, en una conversación o proceso interpretativo, no puede existir un diálogo verdadero ni comprensión profunda sin una actitud de respeto, confianza y validación hacia lo que el otro está diciendo o haciendo. Esto no significa que se trate de una fe ciega, puesto que ambos filósofos recomendaron mantener una actitud crítica, de cuestionamiento y preocupación por la justicia, sólo que dicha actitud no debe estar por encima de la escucha hospitalaria y el lugar para la confianza. Tras los pasos de estos hermeneutas de la comprensión y consciente de los cambios que habían surgido en los recientes planteamientos psicoanalíticos, Orange se cuestionó qué es la comprensión psicoanalítica y cómo es que esta comprensión cura las heridas emocionales.

Su tesis central fue que “la comprensión psicoanalítica surge de la participación mutua —principalmente de la participación emocional— en el campo intersubjetivo integrado por dos subjetividades, las del paciente y el terapeuta” (1995: 2). Y, convencida del provechoso diálogo entre filosofía y psicoanálisis, defendió el mantener algunas actitudes básicas respecto a la teoría:

- Optar siempre por la elección de la teoría (*Theory-choice*) y el mejoramiento de la teoría;
- Mantener el compromiso filosófico de una vida examinada;

- Tener conciencia de los presupuestos y conceptos fundamentales o los supuestos implícitos en las teorías clínicas y en el trabajo clínico;
- Aplicar el falibilismo peirceano que orienta a mantener las teorías con ligereza, a vivir con incertidumbre y con apertura para revisar constantemente los puntos de vista y aprender de los otros: “In our theoretical and clinical studies, we need to replace dogmatism and the search for certainty with a thorough-going fallibilism, the attitude of holding our own opinions lightly” (1995: 11); y
- Promover que el entrenamiento analítico prepare candidatos para pensar y revisar o cuestionar las teorías, no sólo para absorberlas.

Sostuvo que su epistemología puede ser llamada un *realismo perspectivista*, el cual escapa del objetivismo, el relativismo, el positivismo, el subjetivismo, e incluso de la fenomenología husseriana; de esta última se separa también debido a que el dominio del psicoanálisis es el dominio de la organización subjetiva de la experiencia, que no puede someterse con el compromiso tan radical del subjetivismo o el solipsismo de Husserl, el cual propone un carácter anti historicista para abstenerse de las preconcepciones o influencias del pasado en las estructuras presentes de la subjetividad. El psicoanálisis fenomenológico, para que pueda ser psicoanalítico, debe tomar en cuenta las experiencias del pasado y del presente, porque, de hecho, de lo que se trata es de articular y asimilar las experiencias del pasado y del presente, especialmente la experiencia relacional.

El realismo, en este orden de ideas, debe ser perspectivista porque concibe la realidad como un proceso socialmente entendido o articulado socialmente, donde cada participante posee una perspectiva que le da acceso a un aspecto de la realidad que, finalmente, se constituye de un indefinido número de perspectivas posibles.

En otras palabras, el realismo perspectivista reconoce que la única verdad o realidad que provee el psicoanálisis es aquella que se da en la organización de la experiencia subjetiva en un contexto intersubjetivo. Orange advirtió que, si el psicoanálisis se jacta en algún momento de tener una verdad universal y sabiduría sobre los seres humanos, algo debe estar mal con la teoría. Reconoció que nunca se alcanza a conocer la realidad de manera completa, y tan sólo el terapeuta puede aproximarse, aprehender, articular y participar en ella, apreciando la importancia de la vida social.

Para Orange, comprender implica participar en la experiencia emocional, ser con el otro, de ahí que defina al psicoanálisis principalmente como una conversación sobre el significado, como el esfuerzo colaborativo de comprender la experiencia emocional de la persona, creando juntos un sentido que interrelacione la memoria, la emoción, la participación del pasado, el presente y el futuro (p. 6).

En su epistemología psicoanalítica, la empatía es un tipo de conocimiento que depende de la cordialidad y la pasión por la comprensión; dicha empatía dictará el camino del conocimiento y la naturaleza de las complejas configuraciones psicológicas. Aclaró que la teoría intersubjetiva, como la semiótica de finales del siglo XX, valida la comprensión como un proceso triádico, es decir, la comprensión se constituye del entramado de la subjetividad del otro, de la del terapeuta y la del vínculo analítico. Además, puntualizó que el elemento más importante para el desarrollo emocional en el psicoanálisis es la

disponibilidad emocional del analista, habilidad del terapeuta para estar emocionalmente con el paciente proveyéndole un respaldo sólido para su crecimiento cognitivo y emocional (p. 31).

Afirmó que la principal razón para un entrenamiento psicoanalítico debería ser la oportunidad de reconocer profundamente las fuentes de sufrimiento propio para así poder conectar con el otro sufriente. Y, retomando el proceso triádico, cabe remarcar que esta disponibilidad emocional no es unilateral, sino que el campo intersubjetivo está íntimamente conformado por la transferencia y la contratransferencia, por la participación que se tiene en la vida emocional del otro y viceversa. Por lo que conocer la propia contratransferencia permite una mayor disponibilidad emocional.

Sobre el término contratransferencia, Orange defendió que éste se transmite mejor en la participación con el paciente en el campo intersubjetivo, y que juega un papel muy significativo en la conversación psicoanalítica. Encontró en este concepto una dimensión inclusiva que aleja la connotación acerca de los velos y las pantallas en blanco que desplegaba el analista en la tradición clásica y, que, en muchas ocasiones, se vuelve automática y asimétrica. Situó la contratransferencia como el lugar que trata y organiza la actividad psíquica de la diáda paciente-analista como dos caras de una misma moneda. Implica mutualidad y simetría, equidad, o al menos equilibrio en las contribuciones y los roles de ambos participantes. Es por esta razón que sugiere modificar el término contratransferencia por *cotransferencia*.

Lo anterior también podría apoyarse en aquello que refirió Ricoeur al analizar que Freud jamás describió (ni en el *Proyecto* ni en la *Interpretación de los sueños*) la pulsión fuera de un contexto intersubjetivo; puesto que, si el deseo no estuviera insertado en una

situación interhumana, no habría represión, censura ni realización del deseo en forma de fantasía (Ricoeur, 1965/2019: 338). De ahí que esta epistemología intersubjetiva se asiente en un realismo moderado, en el que lo real es un proceso autocorrectivo y emergente que sólo puede ser accesible a través de vía subjetiva personal, pero potencialmente más comprensible en un diálogo comunitario.

En *Pensar la práctica clínica* de 2012, Orange afirmó que, si bien la compasión no es una técnica, y aún menos una regla de la técnica, sí es un proceso; dicho proceso es equivalente a la comprensión emocional, el proceso dialógico de pasar por la situación junto al otro y llegar a un entendimiento.

Allí donde había indiferencia, humillación, rechazo, perdida demoledora, etc., la comprensión terapéutica compasiva no reemplaza o sana simplemente al proporcionar de modo intencional una nueva experiencia. En cambio, al tratar a una persona como alguien infinitamente digno de comprensión, considerando su sufrimiento como algo que vale la pena sufrir juntos, una actitud de compasión afirma de modo implícito el valor humano del paciente. La relación psicoanalítica o psico-terapéutica puede otorgar al paciente, a menudo por primera vez, la dignidad de ser tratado como el sujeto de su propia experiencia [...] Para mí, la escucha cercana y compasiva es en sí misma una importante forma de interpretación, disolviendo la dualidad interpretación/gratificación (p. 139).

En conclusión, para Orange la comprensión emocional es el núcleo de la epistemología clínica y teórica del psicoanálisis. Incorpora ciertos aspectos esenciales del círculo hermenéutico y de la

fenomenología, bajo la visión falibilística peirciana, es decir, manteniendo las teorías ligeras, alejadas de los dogmas, pero con un criterio agudo para proponer cambios que les permitan evolucionar o falsarse. En la situación psicoanalítica, el falibilismo se manifiesta como la aceptación de que la comprensión siempre será parcial e incompleta, pero capaz de mejorar y de hacer posible que el paciente sea más reflexivo al brindar una disponibilidad emocional y confianza de acompañarlo en el camino de descubrir y otorgarle sentido a su experiencia. Confiar en que la verdad surgirá en un diálogo empático dota de profundidad y humana falibilidad a su hermenéutica. La comprensión psicoanalítica, entre otras cosas, mencionó la autora, es una forma de amor, y puede ser experimentada de esa manera por la persona.

Hermenéutica analógica: puentes

La hermenéutica analógica es una teoría del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente planteada a inicios de la década de los noventa. Surgió a partir de señalar la problemática fragilidad de la hermenéutica al considerarse demasiado ambigua y fragmentada, resultado de haberse contrapuesto a las exigencias univocistas del positivismo, que sólo daban lugar a una única interpretación como válida. Es así como la hermenéutica analógica se presenta como un modelo que “intenta dar margen a la interpretación que no la cierre en lo unívoco, pero que tampoco la dispare a la fragmentación e incommunicabilidad de lo equívoco” (Beuchot, 1997/2009: 111).

Este tipo de hermenéutica es abierta, pero con límite, supera el absolutismo de las hermenéuticas científicas y el excesivo relativismo de las posmodernas, permitiendo así varias interpretaciones como válidas, pero jerarquizándolas. Se podría decir que es una teo-

ría mediadora y prudente, que no pretende alcanzar la claridad y el rigor de lo unívoco, pero que tampoco se derrumba en la fragmentación, por el contrario, une y commensura interpretaciones (Beuchot, 2019a).

En relación con la analogía, Beuchot (2018) la ha descrito como la principal intermediaria entre lo unívoco y lo equívoco. Relató que la analogía fue utilizada desde los días de los pitagóricos que buscaban la proporción en las cosas donde no se podía alcanzar la exactitud —como el encuentro con la infinitud— en aras de no caer en el caos, y fue así como optaron por una reducción u orden intermedio. Platón, por su parte, asoció la analogía con la virtud; Aristóteles estableció grados de aproximación, mientras que los estoicos la elevaron a una armonía cósmica en la que todas las cosas tienen semejanzas, y los neoplatónicos le dieron una impronta simbólica, al pensar que hay símbolos cifrados en las cosas. En el Medioevo la analogía se usó para el conocimiento de Dios y de las cosas humanas. Resaltó en este periodo a Tomás de Aquino y a todos los tomistas que privilegiaron la analogía de proporcionalidad. Siglos después, Nietzsche, Paz y Peirce, conectaron la analogía con la iconicidad, la metonimia y la metáfora, propiciando preservar el sentido literal y el sentido alegórico que dota de una particular sensibilidad para lo que no es exacto, pero que tampoco se busca que sea ambiguo.

La novedad de la hermenéutica analógica consistió en que la analogía permite pasar del conocimiento de uno mismo, de la subjetividad, al conocimiento de los otros, de la intersubjetividad e incluso de la objetividad alcanzable (Beuchot, 2014). Según esta perspectiva, la verdad debe ser conceptualizada en términos de semejanza y no en términos de identidad, esto quiere decir que la primera acepta la graduación y la segunda no. Lo que deriva en admitir una verdad

parcial y relativa que consiente al intérprete seguir desarrollando su pensamiento y accionar frente a la realidad (Azcona, 2018).

Beuchot, influido por Eco, planteó la necesidad de considerar la iconicidad, esto es, signos no verbales que invitan a reproducir algún aspecto de la propia experiencia, tomando como base para recrearlas, imágenes sensoriales (visuales, auditivas, táctiles, olfativas o quinestésicas). Aclaró que los íconos no se reducen a la referencia a algo, por el contrario, atraen y conducen a ello (Azcona, 2018).

Asimismo, se puede tender el puente de la hermenéutica analógica con el trabajo de Gadamer al aplicar la prudencia aristotélica en el acto interpretativo; esta labor consiste en buscar proporción, sentido de medida y equilibrio. También comparte con Ricoeur el acento en el acto de habla metafórico y la interpretación de los símbolos, a los cuales se les estudia por analogía (Beuchot, 2019a). Es una hermenéutica dialéctica, abierta, que hace que todos los elementos convivan y colaboren entre sí para enriquecerse.

En otras palabras, la hermenéutica analógica posibilita la capacidad de oscilar con sutileza entre el sentido literal y el alegórico, entre la metonimia y la metáfora, entre textos científicos y literarios, con el compromiso de arribar a un equilibrio proporcional y suficiente. Una hermenéutica proporcional insiste en determinar jerárquicamente elementos principales y secundarios, en virtud de construir una gradación de aproximaciones a la verdad del texto, con mayor o menor riqueza, de ahí que pueda establecerse si la interpretación es falsa o inválida (Beuchot, 2014).

Ahora, con respecto a la epistemología de la analogía, Beuchot (2017) se sitúa en un realismo analógico, acerca del cual afirma lo siguiente:

En [él] no solamente me interesa el papel de la inteligencia y la razón en el conocimiento, lo cual sería demasiado unívoco, sino cómo integra la imaginación o fantasía y los sentimientos, pero no sólo ellos, o en demasía, pues eso sería excesivamente equívoco. Este realismo trata de conjuntar, de alguna manera dialécticamente, como coincidencia de los opuestos, la inteligencia/razón y la fantasía/sentimientos; ya que la razón es lo que nos ata a la referencia, pero la fantasía y los sentimientos son los que nos atan al sentido (p. 3).

Cabe aclarar que esta epistemología se posiciona en las ciencias del espíritu y que procura eludir un realismo ingenuo; de hecho, es un realismo crítico que adopta una actitud vigilante de los extremos relativistas y subjetivistas que tanto amenazan con su escepticismo a la hermenéutica contemporánea. De tal forma, Beuchot ha declarado que la hermenéutica, junto a la analogía, son la *episteme* de las ciencias humanas.

Beuchot (2014; 2017: 7-9, y 2019b) realiza algunas precisiones analíticas respecto a la aplicación de su hermenéutica analógica que vale la pena esquematizar:

- Lo que mejor puede ayudar a comprender es revisar la semántica. No una semántica formal de la analogía, sino una basada en el lenguaje ordinario que dé cuenta del modo de significar;
- Compaginar con perspectivas que indican que el conocimiento de las cosas es analógico, donde el significado puede alcanzarse de manera indirecta y transversal;

- No separar tanto la razón de la emoción, la inteligencia de la fantasía, el conocer en la experiencia. Y, si se une la inteligencia con el sentimiento, debe hacerse con seriedad, sin privilegiar demasiado a ninguno de los componentes;
- Privilegiar la diferencia, pero sin renunciar a la tendencia hacia la identidad, es decir, que mantenga la diferencia en la semejanza;
- Salir del *impasse* de las exigencias del positivismo univocista y de las permisividades del relativismo equivocista;
- Promover ciertas virtudes epistémicas o cognoscitivas, como la parsimonia en la observación y la experimentación, la creatividad en las hipótesis, la solidez en la argumentación;
- Promulgar el juicio prudencial, el juicio prudente para toda deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de las acciones.

Si se analizan estos puntos, se comprende porqué Beuchot reconoce que el carácter metodológico de la hermenéutica analógica posee principios y reglas amplias, las cuales Ortiz Millán (2015) sintetiza claramente:

1. Evita los extremos de la univocidad y de la equivocidad y busca el punto intermedio.
2. Busca analogías entre aquello que quieras comprender y otra cosa lo suficientemente similar que ya comprendas.

En virtud de lo anterior, Ortiz Millán (2015) critica que, aunque la hermenéutica analógica ambiciona ofrecer una metodología para la correcta interpretación, no cumple del todo al proponer reglas y criterios tan generales que no orientan con precisión para realizar una interpretación correcta —aunque esta crítica aquí se considera cuestionable, puesto que hemos visto con otras hermenéuticas, que no hay metodología, sino método, y este es dinámico y abierto—. Además, agrega, que no se pierde de vista el compromiso que hace Beuchot con el realismo aristotélico-tomista, según el cual, los hechos son independientes de las interpretaciones y una interpretación verdadera será la que se adecue o corresponda con los hechos, con la realidad. Es aquí donde se hace patente la separación de Gadamer, quien estipula que la verdad estará siempre sujeta a interpretación y que no hay una última descripción o interpretación verdadera de ella, como aspira el realismo. “En ese sentido, la hermenéutica analógica acepta una epistemología realista; no con un realismo ingenuo, sino con un realismo crítico: aceptamos nuestros conocimientos, cuando son fácticos, basados en la evidencia empírica y, cuando no, argumentando racionalmente, ofreciendo razones o pruebas que nos llevan a esa certeza” (Beuchot, 2017: 7).

En el capítulo *El problema de la verdad en hermenéutica*, Beuchot (2014) admite que los intérpretes deben asumir que la verdad siempre será incompleta, perfectible y en camino, pero que eso no indica que no se esté avanzando y que no sea una interpretación suficiente. La diferencia epistemológica planteará el reto de contrastar y abordar distintas perspectivas, pero que a la vez abrirá un pluralismo epistemológico que conduce a una multiplicidad de interpretaciones.

Las anteriores precisiones analíticas bien pueden recomendarse a todo psicoterapeuta, particularmente a los de corriente psicoana-

lítica. Para muchos hermeneutas contemporáneos no cabe duda de que el psicoanálisis hace hermenéutica y no vacilan en sugerir que esta teoría es el modelo epistemológico que más le conviene. Beuchot (2019b) es partidario de esta concepción y en varias ocasiones ha referido que toda psicoterapia tiene un carácter hermenéutico porque implica una interpretación de la persona a la que se aplica y, de hecho, basándose en esta comprensión, es que se planifica la orientación que se brindará.

La hermenéutica analógica aplicada al psicoanálisis, de acuerdo con Beuchot, se reflejará en una interpretación orientadora que no sea permisiva (equívoca) ni impositiva (unívoca), sino intermedia, que permita a la persona interpretarse a sí misma. La labor del analista consistiría en pensar la verdad del discurso en términos de semejanza, así como en avanzar sutilmente entre la distinción de los sentidos literales y alegóricos, analizando en conjunto la jerarquización o graduación de dichas verdades. Particularmente, en el trabajo psicoanalítico, la hermenéutica analógica podría aplicarse al coadyuvar a reconstruir el sentido del analizado, haciendo plausible que devenga sujeto al mostrar sus aspiraciones y deseos en el mundo.

Es el poder reconstruir la trama de una vida como una narración coherente lo que ayuda al analizado. Sus bloqueos y confusiones le impiden ver esa trama y el analista tiene que llevar a cabo la humilde y paciente labor de ir entrelazando los cabos sueltos. Para ello se necesita de la interpretación, de la fina dialéctica que se entabla entre el comprender y el explicar, de modo que la comprensión del sentido de una vida llegue a ser explicación de los puntos ciegos en los que se ha tropezado y pueda levantarse y seguir (Beuchot, 1997/2009: 166).

Si el analista emplea la hermenéutica como procedimiento de verificación del discurso, será capaz de entreverar la narración hacia la verdad en el proceso psicoanalítico, sin olvidar que dicha verdad es reconstrucción del sentido de manera colaborativa. No hay que olvidar que la verdad en psicoanálisis es la verdad del deseo, pero este deseo difícilmente se manifiesta de forma directa o evidente, dado que es de carácter silencioso, de máscaras y apariencias; no obstante, el analista puede utilizar todas esas manifestaciones para que el paciente *construya su verdad* (Beller, 2020).

Para concluir, al haber trazado un recorrido por cuatro autores, Gadamer, Ricoeur, Orange y Beuchot, he tenido la intención de reflejar que la hermenéutica y el método psicoanalítico comparten más presupuestos y abordajes de los que la teoría psicoanalítica, en su mayoría, ha querido aceptar. Será el cometido del siguiente capítulo revisar y discutir con detenimiento los argumentos de algunos detractores en el interior del psicoanálisis. No obstante, si algo queda claro después de estas secciones, es que se sigue requiriendo una articulación más estrecha de los nexos del método hermenéutico con el psicoanalítico, en específico, de las consecuencias epistemológicas y clínicas.

Antihermenéutica y pluralismo epistemológico

El psicoanálisis está en crisis. Hay que rescatarlo apelando a nuevos paradigmas. Pero también valiéndonos de la interdisciplina.

Hornstein, 2013: 20

Después de haber explorado algunas perspectivas sobre la conveniencia o cercanía del método psicoanalítico con la hermenéutica, se vuelve necesario revisar las críticas hacia estas propuestas. Se abordarán las más representativas colocando el acento en los argumentos que defienden el método psicoanalítico como una antihermenéutica. En un segundo momento del capítulo se examinarán algunos estudios sobre metodologías no clásicas, así como visiones actuales y transformacionales desde la hermenéutica hacia la ética, las cuales apuntalarán la propuesta central de este libro.

Hornstein (2013) se pregunta cómo se podría llevar a cabo un intercambio fructífero con otras disciplinas contemporáneas cuando parece que el mundo psicoanalítico se ha cerrado sobre sí mismo. Recapitula que el mismo Freud estaba actualizado con investigaciones de biología, física, sociología y, por supuesto, medicina. Por lo que estipula cuatro requisitos; el primero dicta: estar al día en psicoanálisis, y también en otras disciplinas. El segundo señala que las preguntas que orienten la investigación psicoanalítica deben surgir de la práctica y de un contexto claro en el cual se manifiestan los fenómenos. Un tercer requisito para la interdisciplina es reco-

nocer que están prohibidos los isomorfismos, es decir, adoptar los modelos de otras disciplinas y usar metáforas que permitan pensar y explicar los procesos psíquicos. Cuarto y último, cuidar que la multidisciplina no desorganice el cuerpo teórico psicoanalítico, sino que incorpore los aspectos que la enriquezcan y colaboren a resolver o comprender los problemas.

De acuerdo con Lazo Briones (2020), la hermenéutica y el psicoanálisis no son lo mismo, pero resulta enriquecedor defender que existe una complementariedad y simetría entre ambas al tener en común la empresa de reestructurar al yo dividido, fisionado o fragmentado reconstruyendo y resimbolizando su historia, su sentido y su relación lingüística con el mundo. No obstante, diversos teóricos han sostenido que psicoanálisis y hermenéutica son incompatibles tanto en su método como en su objetivo, así como en su terminología, alcance crítico social y suposiciones antropológico-axiológicas.

Una de las principales renuencias de los psicoanalistas es que la hermenéutica no puede ejercer una interpretación sobre las motivaciones inconscientes de la acción (límite del quehacer hermenéutico) ni *aplicar sobre sí* lo que el propio sujeto interpretante va descubriendo de su inconsciente. Al respecto se discutirán algunas posturas antihermenéuticas representativas.

La antihermenéutica de Laplanche

El psicoanálisis es una empresa con un pasado portentoso. Es innegable su gran influencia en la psicología y en la psiquiatría por las prolíficas e interesantes hipótesis que ha aportado a la comprensión del comportamiento humano y su mundo interior. No obstante, las críticas epistemológicas de los filósofos representantes, en su mayo-

ría de la filosofía analítica y de la filosofía de la ciencia, arremetieron contra su estatus disciplinar y lo orillaron a defender su valor y validez bajo la luz de la metodología empírico-natural, pero sin éxito.

Admitir que el psicoanálisis no cumple con los criterios probatorios de las ciencias experimentales condujo a los teóricos a catalogarlo como un arte interpretativo, pero es muy conocido en la comunidad psicoanalítica el completo rechazo a identificar el método freudiano con la hermenéutica metódica, no sólo por sus orígenes y objetivos, sino por las implicaciones antropológico-lingüísticas y axiológicas, explícitas o implícitamente asumidas (Azcona, 2018).

Como se ha expuesto en el capítulo anterior, el intento por legitimar epistemológicamente al psicoanálisis en la hermenéutica tuvo lugar en la década de los sesenta, principalmente con Ricoeur. Pero se considera aquí, que fue Laplanche, en 1996, quien en definitiva sepultó la discusión sobre la hermeneutización del psicoanálisis.

En su trabajo *Psicoanálisis como antihermenéutica*, Laplanche inicia la discusión afirmando que, no hay que confundir, como Ricoeur, que, aunque Freud propuso un método para interpretar sueños, el psicoanálisis pueda incluirse en la hermenéutica. Recuerda que Freud, en un inicio, definió el psicoanálisis como un procedimiento para la investigación de los procesos psíquicos, los cuales son de difícil acceso. Dicho procedimiento estaba sostenido en un método analítico, asociativo-disociativo, de libre asociación o de libre asociación de ideas, únicos medios empleados por Freud, quien, insistió incansablemente, en aceptar cualquier tipo de síntesis o proceso integrativo. “La interpretación, en oposición a la síntesis reconstructiva, toma un elemento a la vez; esto es, que simplemente reenlaza la conexión perdida en la cadena asociativa-disociativa” (1996: 7).

Laplanche también acota que, en 1900, el método analítico ya estaba completo, y no fue en ningún sentido una traducción, una comprensión o una lectura. El método consistía en “des-traducir” para rastrear los elementos descritos como inconscientes. Y si existe síntesis en este proceso, se trata de una síntesis espontánea, especialmente individual, que no puede apoyarse en códigos preestablecidos de decodificación.

De acuerdo con Freud, *cuando el simbolismo habla, las asociaciones callan*. Esto significa que cuando uno está presente, el otro está ausente y viceversa. Además, se trata de un método estrictamente individual porque favorece la manera personal de conectar las cosas, elemento por elemento a través asociaciones, en detrimento de toda autoconstrucción o autoteorización. El método es analítico en el riguroso sentido del término, asociativo-disociativo, libre. El rechazo por la síntesis, antes de convertirse en una regla moral para Freud —la negación de la sugestión, de imponer sus propias ideas, incluso las psicoanalíticas—, es una abstención metodológica. Y a manera de máxima advierte que, si el analista ejerce la síntesis, aclarará el inconsciente (Laplanche, 1996).

Siguiendo esta ilación, se trata entonces de una metodología que desdeña cualquier búsqueda de sentido, cualquier comprensión previa o supeditación a tramas universales. No obstante, Azcona (2018) señala que el planteamiento de Laplanche deja de lado que el método asociativo-disociativo, al buscar elementos inconscientes, *necesariamente* requiere un marco conceptual para orientar la búsqueda. Esta pretensión de captar los fenómenos psíquicos de manera “pura”, sin conceptualizaciones o esquemas previos, cae así en una ingenuidad intelectual.

En 1905, en *Sobre psicoterapia*, Freud definió que la técnica analítica es la única que permite individualizar las resistencias, ya que ésta es lo único que posibilita la comprensión de la conducta en la vida. Iglesias Colillas (2019: 40), sintetiza de esta manera la orientación de la técnica analítica y hace algunas comparaciones con la técnica lacaniana:

- a) El origen del síntoma, relación entre éste y la historia del sujeto, y cómo la idea patógena se inserta en el psiquismo (lo simbólico en Lacan);
- b) La ubicación de la fuerza del síntoma, localizar la energía e intensidad que toma su poder de la pulsión (lo real en Lacan);
- c) La significación del síntoma, determinar el sentido, el valor, la intencionalidad de éste (lo imaginario en Lacan).

Beuchot (1997) advierte muy bien que, al negar la cognoscibilidad del inconsciente, Freud lo llevaría a un nivel de *cosa en sí* kantiana, inalcanzable por definición, pero con ello lo habría vuelto inverosímil e incognoscible; por eso, optó por mantenerlo accesible de manera indirecta, precisamente a través del psicoanálisis. De esta vía indirecta hacia el inconsciente dependió la consistencia de todo el cuerpo teórico. Y, la noción de intencionalidad sirvió para sostener la noción de inconsciente.

Respecto a la intencionalidad cabe mencionar que se trata de un término antiguo que Freud hereda de Brentano. En la tradición filosófica, *intencionalidad* se define como “el conjunto de actos que ocurren dentro de la mente, y que tienen cierta polarización a un

objeto, ya sea real o tan sólo mental [...] La intencionalidad se da tanto en el plano cognoscitivo como en el volitivo” (Beuchot, 1997: 4). Para Freud, la intención es todo lo que pasa dentro de la psique. Y, siguiendo a MacIntyre (1958/2004), hay dos tipos de intencionalidad, una alude a la planificación mental, plan o designio que se tiene en la mente para hacer algo; mientras que la segunda no involucra planificación previa, sólo tensión o polarización espontánea de la mente hacia algo. Freud consideró ambas acepciones al hablar sobre los destinos de pulsión y cómo la psique no se los propone de modo natural e instintivo; y, por otra parte, también aborda intenciones inconscientes que tienen carácter de propósitos previos.

Ahora bien, “la intencionalidad es portadora de significado, no sólo de sentido, sino también de referencia (al menos “intencionalidad”). Y así, ya que la intencionalidad tiene asiento en el inconsciente, en él tiene cabida el significado” (Beuchot, 1997: 8). De nacer como una categoría incognoscible, el inconsciente se configura como una categoría fenoménica que permite ser conocida. Es así como no se puede prescindir de los significados de las intenciones —conscientes e inconscientes— los cuales son obtenidos por la interpretación, por la hermenéutica. Por ejemplo, en el caso de la conducta de las personas, no basta con señalar o describir la conducta correspondiente, sino que hay que develar su intención (consciente o no). MacIntyre por esta razón define lo siguiente:

La tarea del psicoanalista es ayudar a su paciente a admitir su presente y su pasado [...] que pueda reconocer sus propios propósitos y motivos tal como sus acciones los muestran, y su incapacidad para ello. La interpretación se hace desde la teoría, pero es en la práctica de colecciónar, inspeccionar y decodifi-

car los materiales que aporta el paciente que se le habilita para manifestar todo cuanto siente y recuerda, todo cuanto acude a su mente, todo el material caótico que ha producido y la teoría —presentada vía interpretaciones del analista— provee de marco conceptual en el que puede ordenarlo y arreglarlo [...] Lo que ofrece el analista es una vía para ajustar que el pasado sea aceptable en el presente (1958/2004: 110).

En efecto, la interpretación no sólo se vuelve el carácter dominante del psicoanálisis, ya que la propia construcción del psicoanálisis ha seguido, queriéndolo o no, un camino más hermenéutico que positivista.

Como se ha mencionado, en esta misma línea de MacIntyre y Beuchot, coincide el narrativismo de Ricoeur que apuntaba hacia la construcción de sentido, pero apoyado en tramas singulares para cada conjunto de acontecimientos en juego, es decir, una interpretación personalizada. Por otro lado, Donna Orange (1995) definió al psicoanálisis como una conversación especial sobre el significado, como un intento del analista y del paciente por crear sentido juntos a partir de la vida emocional del paciente.

Al poner atención al trabajo de Laplanche se atisba cómo fue que su argumentación abrió el camino a muchos teóricos para reforzar el rechazo proferido entre la hermenéutica y el psicoanálisis, donde la justificación más referenciada recae principalmente en la función del analista, el cual no tiene como propósito construir sentido —solo o con el analizante—, sino desejar e indicar lo inconsciente. Fernando M. González (1998) lo asocia más con una “hermenéutica creativa” que asume que no existen hechos “puros”,

sino que todo es un asunto de construcción. No obstante, hay ciertos riesgos y puntos ciegos en esta consideración.

Si Laplanche parte entonces de que el psicoanálisis no intenta recuperar la “historia real”, sino producir una “deconstrucción de la construcción antigua, insuficiente, parcial, errónea, para hacerle campo a la nueva traducción del paciente” (en González: 74), lo que está en riesgo es volver a un positivismo velado al trabajar desde la imaginación creativa, es decir, desde los niveles de fantasía y desde el proceso de represión que se despliega en la interpretación analítica, buscando la restitución de lo que pasó.

Hablar de insuficiencia —o parcialidad— puede llevar a pensar que al “final” del trayecto nos aguarda, ahora sí, la promesa de una traducción más exhaustiva y adecuada de lo que aconteció, gracias a que el analizado tendrá, ya como adulto, un psiquismo “más rico que el del niño” (p. 75).

Este proceso analítico laplancheano requeriría implícitamente un psicoanalista “traductor”, lúcido, capaz de desvelar los mensajes enigmáticos, aquellos que contienen algo “oculto e ignorado”; en conjunto, debería tener la habilidad para captar el flujo de la creatividad, interviniendo desde la promesa de mostrar el plus de sentido para ser reabsorbido y completar intrigas de la trama psíquica. He aquí la franca e ingenua tentativa cartesiana.

Para concluir la discusión de este apartado, se puede decir que, si el psicoanálisis ha de tener un fundamento hermenéutico, es debido a que la labor interpretativa del analista y del analizante en parte involucra marcos teóricos que llevan a articular de una u otra manera (verbal o no verbalmente) el sentido y la verdad del inconsciente

personal del sujeto. Pero ¿cómo lograr escapar del cartesianismo, de una hermenéutica que esconde un positivismo reforzado?

En la siguiente sección, se profundizará en estos elementos en otro esfuerzo antihermenéutico contemporáneo de un teórico lacaniano mexicano.

Tappan Merino: aproximación crítica a la epistemología psicoanalítica

El psicoanalista es virtuoso en la medida en que se transforma en artista, continuando la liga entre el intérprete y lo que interpreta, entre el instrumento y la partitura.

Tappan, 2021: 514

Iniciemos distinguiendo que el trabajo del analista mexicano José Eduardo Tappan Merino se divide en dos facetas. La primera se remonta a 2004 cuando publicó *Epistemología y Psicoanálisis*, donde describió que por mucho tiempo se interesó en encontrar “la metodología” y “la epistemología psicoanalítica”, pero que descubrió en el camino que la poesía de Antonio Machado es más útil que la filosofía de Bunge y sus propuestas metodológicas. En ese periodo, Tappan consideró que el psicoanálisis no se agota en el espacio de la ciencia o de la filosofía y, aunque se nutre de ellas, son insuficientes. Compara el psicoanálisis con la poesía al mencionar que ambos escapan de una epistemología esquemática al dar un salto de la razón hacia un sentido incomunicable, más allá del lenguaje que posibilita que surja el misterio y el sentido de la vida. Es por esta visión que sostuvo que “el psicoanálisis,

como cuerpo de conocimiento, no se basta a sí mismo, es inter y transdisciplinario, no puede ser ceñido al exclusivo ámbito de la ciencia [...] pues perdería mucho de su riqueza heurística y de su creatividad” (p. 236).

En esta primera etapa, Tappan citó a Kolteniuk Krauze y coincidió con ella parcialmente en que el psicoanálisis es una disciplina híbrida, y que todo intento por negarla como ciencia natural o disciplina hermenéutica, o todo intento por desacreditar su objeto de estudio por no ser empírico, constituye una falacia que debe evitarse. Planteado lo anterior, es comprensible que disintiera con Kolteniuk, especialmente si malentendió la labor hermenéutica, en su libro la define como aquella que sólo “busca develar las causas latentes, implícitas y hacer explícitas, a través de un rigor metodológico que apuesta al poder de la conciencia” (2004: 133).

Lo que mayormente incomodó a Tappan fue que se buscara una metodología para una práctica terapéutica que él percibe como no metodológica y sin rutas preestablecidas; en su visión, se trata más de una heurística personalizada. Aunado a esto, rechazó que se extrajera el concepto de inconsciente y se exportara a otro paradigma que no puede comprender ni interpretar al sujeto del inconsciente con la misma envergadura que el método psicoanalítico. Sin embargo, es evidente que esto se debió a su comprensión limitada de la noción de *texto* al considerar que se aplicaría en psicoanálisis únicamente como el sujeto del enunciado o la enunciación (Tappan, 2004: 134). Esta visión de texto la mantiene aún en su segunda etapa, en 2021,

Lo inconsciente no está en algún lado específico, se halla en todo fenómeno del habla y del lenguaje; los determina, pero

no se trata de un texto que determine a otro texto. Por eso la hermenéutica no es el método adecuado para encontrar así sus condicionamientos, que, a manera de programa, nos comandan o dirigen sin que siquiera nosotros lo sepamos. ¡No existe tal texto! (2021: 345).

Se recordará, por el capítulo anterior, que *texto* también puede ser diálogo vivo, acción significativa, interacciones y acontecimiento, como se revisó en los hermeneutas de la comprensión.

Además, Tappan, al denunciar distintas falacias que han perjudicado al psicoanálisis, omitió la que él mismo ejerció sobre Ricoeur al desacreditar su investigación sólo por tener una formación exegética y no haber pasado por un tratamiento psicoanalítico. En esta misma línea, malinterpretó a Kolteniuk, a Beuchot y a Ricoeur al afirmar que ellos resolvieron en la hermenéutica la legitimización del psicoanálisis como una disciplina científica (2004: 138). En el capítulo dos ya se expusieron las propuestas de estos últimos filósofos, y nada más distante en sus teorías que tal afirmación.

Para cerrar esta etapa del autor se citará un supuesto que bien representa a muchos críticos dentro y fuera del psicoanálisis, por comprender esta disciplina como una antihermenéutica: “el psicoanálisis sí es en todo ‘otra cosa’ que ni siquiera puede vislumbrarse desde la hermenéutica misma, entendiendo que el texto, más que sentido, es también un fenómeno de creación y que nos commueve y sacude” (Tappan, 2004: 137).

La segunda etapa del pensamiento del analista lacaniano es bastante reciente, en 2021 publica *Una introducción epistemológica al psicoanálisis, mirada al psicoanálisis y a la construcción de su conocimiento*. Se considera aquí una segunda etapa porque corrige y admi-

te que en su primer libro no revisó la epistemología sino el campo teórico del psicoanálisis, “para devenir psicoanalista, la experiencia analítica propia es fundamental; claro está que no es una condición necesaria para entender la teoría psicoanalítica” (2021: 182). Por lo que en la nueva entrega deja de lado la pretensión de articular epistemológicamente el método psicoanalítico freudiano, concentrándose en sólo examinar la construcción del pensamiento científico y el lugar que ocupa o no ocupa el psicoanálisis en dicho paradigma. Sin embargo, a pesar de tal reconocimiento, en el libro se pueden encontrar continuas argumentaciones que colaboran a su posición antihermenéutica.

Para iniciar, Tappan sigue comprendiendo la hermenéutica de una manera clásica, es decir, no actualizada con los trabajos de este campo en por lo menos este siglo, y sigue pensando que “la hermenéutica intenta desvelar la verdad oculta en las personas y en las cosas por medio de la transformación del objeto en un texto” (2021: 150). Y respaldado en Lacan, opina que la experiencia analítica pertenece a un nivel de ininteligibilidad, de conocimiento adquirido que no se puede enunciar. En estas dos oraciones residen sus principales oposiciones.

[En principio califica de] problema epistemológico concebir al inconsciente como un texto que remite a otro texto, que a su vez traduce o interpreta desde un texto inconsciente, donde el psicoanálisis sería un ejercicio de traducción o desciframiento, en el cual el psicoanalista sabe de los misterios, sabe de la problemática y sabe de la vida de su paciente; claro está, si alcanza a desvelar la problemática interna que determina al malestar —inexplicado para el sufriente— mediante la interpretación (pp. 219-220).

Basándose en Kolteniuk Krauze, quien toma de la hermenéutica clásica algunas pautas para esbozar una epistemología psicoanalítica, Tappan restringe a la hermenéutica como una práctica más bien exegética que conjura primordialmente a la lógica para atisbar el sentido, reduciéndola así a una dimensión intelectual que apuesta por “el poder de la conciencia, a la posible comprensión de un texto que resulta en una extrema simplicidad de los argumentos” (p. 222). “El sujeto de la hermenéutica, el sujeto del enunciado o de la enunciación, refiere sobre todo a la dimensión que alcanza a comprender la lingüística y la gramática, que difiere de sujeto del psicoanálisis, el sujeto del inconsciente” (p. 224).

En suma, el error de la antihermenéutica de Tappan recae en reducir el quehacer del intérprete a la comprensión racional y al análisis gramatical, excluyéndolo así de la capacidad de *captar* los fenómenos que aparecen en la compleja expresión humana. “En el análisis clínico ¡no se trata de comprender, ni de encontrar sentido!” (p. 223), “¿analizar es encontrar sentido? Aun cuando en toda direccionalidad existe sentido, no es indispensable [...] lo que encuentra, es un acto que concierne a la verdad de su propio deseo. Esto será verdadero para el analizante, aun si no encontró sentido” (p. 246).

No obstante, más adelante afirma “en el proceso analítico, se van descubriendo cosas que hacen sentido únicamente ahí, verdaderas sólo para cada sujeto” (p. 514), lo cual implica contradicción. Para articular el deseo y para articular al sujeto con su inconsciente e integrarlo a su subjetividad, sí es necesario un proceso de comprensión y una construcción de sentido. Por otro lado, estima que la labor hermenéutica es unilateral, “no se trata en el psicoanálisis de que el psicoanalista, el que se encuentra sentado, interprete o introduzca sentido o analice; ese es el papel de quien genera demanda de análisis” (Tappan, 2021: 245).

En el capítulo dos se presentó el trabajo de Orange (1995), analista norteamericana que insiste en que la comprensión psicoanalítica surge de la participación mutua en el campo intersubjetivo integrado por dos subjetividades (paciente y terapeuta); dicho proceso implica que la voluntad y la habilidad del terapeuta provean la oportunidad para que el analizando desarrolle una vida emocional integrada y plena, aunado a un ejercicio constante —entre ambos— de mantener una concepción amplia de la memoria que incluya la forma tácita y somática, así como las expresiones verbales. En efecto, siguiendo a teóricos intersubjetivos, el panorama de la hermenéutica, en lugar de obstaculizar, amplía el panorama para comprender desde varias dimensiones al sujeto, así como la labor interpretativa bilateral. No hay que olvidar que uno de los peligros de limitarse a planteamientos unipersonales puede conducir a interpretaciones en términos de repetición automática (Gill, 1998).

Cerrando el comentario crítico al trabajo de Tappan, recuperemos el epígrafe que se colocó al inicio de esta sección, “el psicoanalista es virtuoso en la medida en que se transforma en artista, continuando la liga entre el intérprete y lo que interpreta, entre el instrumento y la partitura”, para demarcar que la constante analogía que realiza Tappan entre poesía y psicoanálisis es peligrosa y equívoca. ¡Vaya que la poesía es esquiva si se busca definirla! Bien dijo Gorostiza que el poeta no puede aplicar todo el rigor del pensamiento al análisis de la poesía porque él simplemente la conoce y la ama. Desde esta perspectiva (sin demeritar la sensibilidad, bagaje cultural y experiencial, así como sutileza necesaria que sí requiere el perfil del clínico) el psicoanalista no puede conformarse con conocer y amar el inconsciente y la compleja trama de la expresión humana. No puede enrolarse en las filas de los artistas que “han dado

el salto de razón, con un instante lleno de sentido, incomunicable, más allá del lenguaje” (Tappan, 2021: 359).

Y así como se sostiene que el psicoanálisis no tiene cabida en los campos del positivismo o de las ciencias empíricas y ha huido a la hermenéutica, también habría que advertir que al calificarse como antihermenéutica, equivaldría a sugerir que ha huido a la poesía, incluso a la mística y a la metafísica.

¿No es acaso un compromiso con el conocimiento dar razones de la articulación teórica, particularmente si se orbita en ámbitos académicos y formativos donde la práctica psicoanalítica, sea o no ciencia natural, se presenta como oficio, enseña a escuchar el discurso, hace intervenciones, interpreta, genera literatura y forma analistas?

Desde la perspectiva personal es claro que el esfuerzo de dicha articulación no solo vale la pena, sino que implica un carácter deontológico que dista mucho de la praxis del artista y del místico.

Psicoanálisis y lógicas no clásicas

Hasta el momento este capítulo se ha estructurado en torno a la antihermenéutica y a las salidas que ha tomado la epistemología del psicoanálisis. A lo largo de esta argumentación, da la impresión de llegar a una encrucijada. Pero aún quedan propuestas por revisar que se han llamado lógicas no clásicas, lógicas divergentes o metodologías de los bordes que teorizan sobre su aplicabilidad hacia los terrenos de la hermenéutica, las ciencias cognitivas, la lingüística, entre otras.

El interés de entreverarlo aquí no sólo es evidenciar estos esfuerzos teóricos de la epistemología del psicoanálisis, sino transparentar mi propio proceso investigativo y preparar el terreno para la pro-

puesta. Como se ha referido, muchas de las críticas a la epistemología psicoanalítica provienen de criterios implícitos o explícitos de una lógica clásica o de una lógica de ciencias experimentales que no tiene cabida en la práctica clínica.

En los últimos años, diversas investigaciones psicoanalíticas admiten una inclinación hacia lógicas polivalentes y paraconsistentes precisamente a partir de reconsiderar la naturaleza del pensamiento inconsciente. Cada vez hay mayor aceptación entre algunos teóricos psicoanalíticos por explorar las lógicas divergentes para comprender los procesos inconscientes, entre los más representativos se encuentran Lacan, Miller y Milner.

Hace pocos años, y en un contexto latinoamericano, el filósofo mexicano Walter Beller Taboada, publica *Metodología de los bordes, Psicoanálisis y lógicas no clásicas* (2020), donde abre nuevos horizontes metodológicos para el psicoanálisis.

Desde la perspectiva epistemológica, la lógica clásica tuvo su época dorada en el ámbito matemático y computacional, sin embargo, resultó muy limitada al “dar cuenta de las interacciones entre los procesos, la emergencia de las propiedades, la evolución de los fenómenos y sus transiciones hacia lo diverso. También resulta inadecuada para dar cuenta de los procesos inconscientes” (Beller: 121).

Taboada recuerda que Freud, al postular el inconsciente como una categoría regida por una lógica que no respeta los principios de la lógica clásica (principio de identidad, donde todo ente mantiene consigo mismo una relación de igualdad y mismidad; no contradicción, donde es imposible ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido; tercero excluso, donde ocurre un hecho cualquiera, o bien ocurre dicho hecho, o bien ocurre el hecho contrario y, sustitución, en la que una expresión es sustituible por otra manteniendo

las mismas condiciones de verdad) alejándose de los dos valores de verdad: el puro sí y el puro no, la pura y absoluta verdad y la pura y absoluta falsedad, abriendo los valores intermedios o de grados infinitos de verdad. Freud descubrió que más que la exactitud requerida por la lógica clásica, la verdad era más bien algo del orden de lo que actualmente se cataloga como *difuso*.

La verdad puede ser contradictoria, por ejemplo, es común en la vida afectiva escuchar que un sujeto tenga una relación placentera y desagradable con el mismo objeto, Freud llamó a esto ambivalencia. Lo anterior le añadió problematicidad al psicoanálisis al asumir no tener ningún control metódico sobre la veracidad de las aseveraciones; es decir, si la confusión impera, entonces se puede decir cualquier barbaridad en nombre del psicoanálisis, a diferencia de otros ámbitos investigativos que cuentan con mayor rigurosidad conceptual, así como de evidencias empíricas y medibles. Por esta razón, es recomendable que el psicoanálisis se sirva de otro tipo de lógicas.

Si bien en un principio Freud se decantó por una teoría realista de la verdad como *correspondencia*, que consiste en empatar todo enunciado o juicio a un hecho y a una realidad dada, los practicantes del psicoanálisis pronto comprendieron que el sujeto enfrenta la realidad desde su identidad y subjetividad, nunca desde la percepción directa de las propiedades elementales de los objetos y, por ende, las propiedades de todo objeto inevitablemente estarán matizadas por una pluralidad interpretativa. De aquí surge el cuestionamiento de cómo pensar la verdad si tales hechos tienen siempre una carga subjetiva.

Beller (2020) recurre creativamente a la recomendación de Hemingway respecto a que el objetivo de todo escritor es escribir una frase verdadera; análogamente, en el psicoanálisis, el propósito es

que el paciente llegue a enunciar una frase verdadera. La sutileza residirá —a diferencia de la teoría del significado que puede embrollarse en tautologías lógicas y lingüísticas— en captar que la fiabilidad de la verdad consiste en una cuestión de grado, tal como lo concibe la lógica difusa.

En *Lo Inconsciente* de 1915, Freud afirmó que en el Inconsciente no hay contradicción alguna, y lo distingue de lo *Consciente* puntualizando que, este último funciona de acuerdo con el proceso secundario, donde la energía psíquica fluye de manera controlada, es decir, la conciencia opera con coherencia, lógica y organización, apegándose a los cuatro principios de la lógica clásica: identidad, no contradicción, tercero excluso y sustitución. Por el contrario, lo Inconsciente opera de acuerdo con el proceso primario, caracterizado por el libre desplazamiento de la energía psíquica, que fluye sin trabas de una representación a otra según los mecanismos de condensación y desplazamiento, los cuales están muy cercanos a los enfoques de las lógicas divergentes. A continuación, se revisan sus principios (Beller, 2020: 83):

- a) El principio de diversidad. El pensamiento inconsciente se expresa así: no existen dos manifestaciones que sean estrictamente iguales, por tanto, si algo se determina como A, implica al propio tiempo su determinación como no-A.
- b) El principio de contradicción. El inconsciente se expresa a partir de contradicciones, puesto que todo proceso inconsciente se refiere al deseo y el deseo es en sí mismo contradictorio.

- c) Ante el carácter ambivalente de los procesos inconscientes, la verdad y la falsedad tendrán diversos grados.
- d) Los procesos inconscientes se valen de sustituciones, pero éstas entrañan desplazamientos cuyas similitudes frecuentemente abren constelaciones muy amplias.

Por otro lado, Freud (1915/2008b) diferenció las representaciones-cosa y las representaciones-palabra. La palabra se instaura en el dominio de la conciencia, ésta última es equivalente a la percepción, y la memoria de las palabras está inscrita en el orden del lenguaje. No obstante, hay representaciones que escapan del terreno lingüístico, y se encuentran en el dominio del inconsciente, sin poder dotarlas de palabra, de ahí la importancia de los síntomas, actos fallidos, sueños y chistes.

Aquí se alude a la reflexión bioniana al determinar que el primer problema al que se enfrenta el psicoanalista es cuál interpretación dar.

Todos y cada uno de los muchos aspectos de la exposición del paciente deben tenerse en cuenta, antes que nada. Puede considerarse como una afirmación o como una transformación; con dimensiones o aspectos múltiples, puede representarse por medio de una imagen visual de una figura en la cual se encuentran muchos planos o en la cual muchas líneas pasan por un punto común. Puedo representármelo mediante la imagen visual de un cuerpo geométrico con un número infinito de caras. Depende de una comprobación de la experiencia sensorial derivada del espacio. (Bion, 1970/1973: 15)

De acuerdo con Bion, deberán pasar años antes de que comprendamos qué es eso que funciona en una interpretación. Si se ha criticado al psicoanálisis porque no se le considera ciencia es porque es imposible matematizarlo, y la matemática de la que se dispone no proporciona al analista las formulaciones adecuadas. Lo mismo sucede con las verbalizaciones disponibles. Es claro que “se requiere una evolución que ayude al psicoanálisis tal como la matemática moderna ha favorecido el desarrollo de la física” (1970/1973: 62).

El énfasis de Freud en distinguir los procesos primarios y secundarios para inconsciente y consciente, abre la posibilidad de diversas metodologías. Desde la lógica no clásica se podrían articular pautas para que la interpretación psicoanalítica integre y esté más perceptiva de los grados de verdad y de los principios de diversidad, contradicción, ambivalencia y sustitución, muy pertinentes para la complejidad de las relaciones humanas y su relación con lo inconsciente. Pero estas investigaciones aún están por llegar.

No obstante, tocando este límite de las lógicas difusas y polivalentes, se considera útil volver a la hermenéutica y tocar también sus límites, los cuales pueden ser compatibles con estas lógicas no clásicas y que están en proceso de transformación.

El porvenir de la hermenéutica como fundamento epistemológico

La hermenéutica es hoy la voz de una categoría intelectual que ha sido progresivamente marginada dentro de la jerarquía académica, y se ve fatalmente empujada a compartir, a menudo, incluso políticamente, las posiciones de otros grupos marginales.

Vattimo, 2020: 57

Vale decir que la hermenéutica hoy se ha vuelto una disciplina marginal e inocua en el plano académico y social. Tiene varias décadas en crisis debido al rechazo de las propuestas militantes de la escuela gadameriana o al relativismo consecuente del nihilismo. En este apartado se revisará el trabajo del filósofo italiano Gianni Vattimo que concierne al estatus actual —transformacional— de la hermenéutica, hacia la ética.

Los textos de la última década de Vattimo regresan a situar el nexo teórico y práctico entre la hermenéutica y el nihilismo. Es importante mencionar que el autor del *pensamiento débil* y la *hermenéutica nihilista* ha pasado de una perspectiva esteticista a una histórica, pero hace pocos años ha confesado sin inconvenientes el comunismo hermenéutico que orienta sus reflexiones.

El pensamiento débil, más que una corriente actual, es una actitud filosófica que enfrenta los dogmatismos, los fundamentalismos y los absolutos que gravitan y subyacen en la cultura (Minaya, 2021). Además, Vattimo confirma que muchos teóricos de la filosofía y hermeneutas han reducido la conexión entre hermenéutica y nihilismo a la imposibilidad de admitir cualquier fundamento último en el carácter interpretativo de lo verdadero. No obstante, hermenéutica y nihilismo comparten, principalmente, la caracterís-

tica de no ser “teoría”, sino “evento”, en el sentido nietzscheano, esto es, el registro o afectación en la condición histórica y en la propia historicidad. En esta lógica, asevera Vattimo, si hay futuro en la hermenéutica será exclusivamente por la vía de la filosofía de la praxis, de la ética, la cual comprende, describe o representa mejor, en la medida en la que se “desarrolla”.

“La hermenéutica no tiene un mundo *ahí fuera*, para ser tomado como dado, ni tampoco encuentra ninguna norma escrita en el ser (que no es sino evento)” (2018/2020: 58). De lo anterior se sigue que el fundamento de una ética hermenéutica no puede ser metafísico, no se presenta como algo dado, como un imperativo categórico o una esencia natural de la que se desplieguen máximas de conducta o reglas de interpretación universales, sino que su esencia consiste en construirse “mientras se actúa con los otros”, reactuando sobre un sufrimiento que se descubre en común, y es el que da acceso al contenido de la conversación en el presente, la cual se retroalimenta constantemente de la historia.

¿Qué puede ofrecer la hermenéutica a esta sociedad informatizada y globalizada, que por muchos signos parece no poder escapar de una creciente regulación totalitaria? Según Vattimo, la hermenéutica ofrecería mostrar, fuera de cualquier dogmatismo similar al materialismo histórico marxista, que las pretensiones de verdad son siempre y sobre todo, pretensiones de poder; además, ofrece la posibilidad de ser una herramienta útil para tener presencia activa en la opinión pública, con la asunción de que sí es posible una convivencia humana racional “sin la verdad”, respetando el pluralismo axiológico y ontológico que representan no el peligro, sino la auténtica riqueza del ser humano.

Ahora, en el terreno de la epistemología y siguiendo el enfoque de Vattimo, habrá que decir que la hermenéutica, siendo una filosofía que insiste en el diálogo y en la comprensión, no es una disciplina que estudie el método de descifrar lo que aparece a primera instancia como incomprensible, desvelando así su significación oculta. “La hermenéutica es fundamentalmente la filosofía de la irreductible alteridad del otro” (2018/2020: 26). Acepta el riesgo de ofrecer un tipo de dialéctica abierta, históricamente anclada al presente, que está muy alejada de prometer un sistema completo, o un sentido del ideal de *buena vida*. Si hay una única vida buena, será aquella en la que cada uno decida qué significa para sí una buena vida. El ser humano requiere habituarse a vivir sin la garantía de la certeza fundamentadora, para ello necesita asumir una condición debilitada del ser y del existir alejada de cualquier nostalgia residual por la metafísica.

De aquí Vattimo sostiene que es necesaria una ontología hermenéutica —una ontología de la actualidad— más que una epistemología y, en las filas de Rorty, afirma que no hay objetividad en las interpretaciones, y que se debe construir una actitud que permita realizar interpretaciones creativas, abiertas y fecundas.

El acaecer de la verdad, es decir, del ser, en la conversación que nosotros mismos somos, no conduce a hacer que el ente aparezca en su verdad, datidad o presencia plena. Lo coloca a la luz de lo verdadero precisamente en cuanto lo aleja, lo pone —incluso y sobre todo éticamente— en segundo plano (Vattimo, 2020/2018: 60).

Para Vattimo (en Minaya, 2021), la ética hermenéutica dista de las éticas que promulgan imperativos para colocarse en el horizonte de la “ética de los bienes”, es decir, en la de los valores compartidos por una comunidad. El pensamiento débil se inscribe en una ética que invita a tolerar lo diferente, lo que se encuentra en condición de minoría. Desde el punto de vista cultural, todas las minorías se asocian con “lo diferente”, y constituyen una pluralidad que no se deja gobernar por la cultura hegemónica. En virtud de esta concepción, el pensamiento débil invita a escuchar las voces de los otros locutores, no importando las diferencias culturales, dichas diferencias pretenden ser reconocidas, pero, sobre todo, interpretadas en su contexto.

La ontología hermenéutica radical y nihilista de Vattimo, es la consecuencia del influjo nietzscheano y heideggeriano para interpretar el acontecimiento del ser. El ser acaece a través de un declinar ontológico, mientras que, con un nihilismo positivo, el ser muestra su apertura interpretativa desde la hermenéutica. No se puede hablar de ontología, por un lado, y de hermenéutica por el otro (Marcos, 2020).

A la luz de su trabajo es evidente cómo ontología, hermenéutica y ética están imbricadas. El futuro de la hermenéutica nihilista debe conducir a un nuevo encuentro con los valores anteriormente establecidos, y preparar así su posible transfiguración hacia un ideal de emancipación no violento que pueda afianzar otra manera de entender la libertad y ensancharla (Leiro en Marcos, 2020). Esta ética comprende las acciones morales como interpretaciones y propuestas que colaboran en las formaciones de proyectos de vida.

Desde la ética de la debilidad, la noción del “otro” exige reflexionar sobre el papel y función de la alteridad en la construcción del

ethos. Se fundamenta en una racionalidad intersubjetiva y en el modelo hermenéutico al considerar que el *logos* es diálogo. No dicta lo que se *debe* hacer, sino lo que permite interpretar, comprender y valorar, lo que *puede* hacerse en cada situación individual y política. A propósito, Heidegger en *El ser y el tiempo* menciona:

¿Por qué tenemos que suponer una verdad? ¿Qué quiere decir “suponer”? ¿Qué significan el “tenemos que” y el implícito “nosotros”? ¿Qué representa la afirmación “hay una verdad”? La verdad la suponemos “nosotros” porque “nosotros” siendo en la forma de ser del “ser ahí”, *somos* en la verdad. No la suponemos como algo “exterior” y “superior” a nosotros con lo que entremos en relación con el lado de otros “valores”. No somos nosotros quienes suponemos “la verdad” sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que *seamos de tal manera*, que supongamos algo. La verdad es quien hace posible toda “suposición” (p. 249).

Se considera que sucede aquí algo análogo entre la hermenéutica nihilista vattimiana y la verdad que promueve el psicoanálisis. La situación analítica comienza con el planteamiento de una demanda, con la exposición de un síntoma. La demanda se dirige a un Otro al que se le inviste con un papel de verdad o saber constituyente y estructural, pero ese saber no es de nadie, es un saber a medias que se debe construir para que el sujeto advenga. Jacques-Alain Miller explica que “la verdad siempre aparece como una falta del saber y asume, con frecuencia, la forma de personajes supuestamente ajenos a éste y torna paradójica la noción de un saber sobre la verdad” (2000/2010: 335).

No significa que el psicoanálisis sea una mística del no saber, en su lugar, invita a mantener una *actitud* de un no saber propiamente metódico, que sirve para operar en la experiencia. Este planteamiento posee fuertes ecos de la fenomenología husseriana, particularmente en su concepto clave *epojé*, que permitiría recibir los fenómenos mismos, alejándose de las significaciones ya constituidas en los fenómenos de la experiencia; además, evoca la fingida ingenuidad socrática al señalar que no basta una posición de orden escéptico o socrático respecto al saber, en ese sentido, el psicoanalista debe saber ignorar lo que sabe, debe hacer como si no tuviera experiencia para que surja la verdad.

Aun cuando Heidegger y Gadamer advirtieron que, al no existir una verdad absoluta, última y atemporal, sería imposible construir una metodología hermenéutica sistematizada con reglas generales, que le permitieran erigirse con el estatus de ciencia del espíritu, sí propusieron un método: el de reconocer los propios prejuicios y la propia subjetividad; la propia ubicación hermenéutica del intérprete que ayudará a contrastar con el texto del otro, del paciente. Esta práctica de autorregulación y cuidado de sí coloca a la epistemología hermenéutica en otro lugar, tal vez en uno insuficiente para la metodología psicoanalítica, pero no del todo deleznable por sus implicaciones éticas.

Se cierra la sección remarcando que, ante las advertencias de alejamiento del relativismo posmoderno de algunos teóricos psicoanalíticos contemporáneos (Orange *et al.*, 1997) que lo comprenden como un tratamiento indistinto al sortear la multiplicidad de interpretaciones, donde todo tiene un mismo valor por venir de diferentes contextos, habría que recordar que el posmodernismo vattimiano, si algo propone, es una hermenéutica como una praxis

particular, que bien puede colaborar a describir y representar la verdad del sujeto, en conversación consigo mismo o con otro, bajo el supuesto de que la relatividad no significa ausencia de aceptación de verdad(es), ni de grados de verdades, sino sólo la negación de su aplicabilidad universal.

¿Acaso no es eso compatible con las propuestas intersubjetivas y relacionales en las que el analista debe alejarse del pedestal de la objetividad y las interpretaciones unilaterales, suplantándolas por una indagación particular, para una persona en un contexto particular y en un tratamiento particular, por un analista particular?

Hermenéutica radical o una ética de diseminación

El verdadero obstáculo para comprender los asuntos humanos radica en la tendencia a creer que las teorías científicas o en la vida ética concreta, se permiten las formulaciones en reglas rígidas e irrevocables. Es justo este posicionamiento el que ha llevado a la hermenéutica a salir de este ámbito y a ponerse en guardia.

Caputo, 2018: 296

Para entender mejor la hermenéutica radical es conveniente explicar que ésta se nutre principalmente de la teoría heideggeriana y derridariana.

De Heidegger, Caputo toma la actitud vigilante, alerta sobre la contingencia de los significados históricos y la apertura hacia el misterio que oculta, a lo abierto en que se forman las épocas. La hermenéutica en *El ser y el tiempo* invoca una estrategia de recuperación, de traer a un nivel cognitivo algo que ya se comprende oscuramen-

te. De ahí que la interpretación sea una realización, el despliegue de una precomprensión. La hermenéutica descubre porque recupera. En Heidegger la hermenéutica no es reducida a las intuiciones verídicas de un ego cartesiano o a un conflicto absolutamente irreconciliable, de hecho, “hermenéutica” y “círculo hermenéutico” desaparecen de su léxico para rematar en una relación más primordial entre el mensajero y el mensaje. Y concluye que ningún hermeneuta puede liberarse de ese lazo primordial y someterlo a un escrutinio objetivante. Por lo que el único método es renunciar a la pretensión del método y restablecer el contacto entre ser y hombre.

De Derrida, Caputo recoge su gramatología que exalta la diversidad, la repetición y la alteración. Concuerda con él en que a la hermenéutica y su carácter polisémico se debe verificar con la “diseminación”, que significa la deriva sin término, el deslizamiento incontrolable, la conectividad y el entrelazado laberíntico del significante con el significante, el juego libre (1988/2018).

La diseminación es precisamente repetición productiva, que toma —otra vez— al tomar de manera diferente, como opuesta a la repetición re-productiva, hermenéutica, que quiere escapar del juego al encontrar el terreno superior del significado que rige sobre toda cadena y la mantiene en sus fronteras. A diferencia de la repetición que se repite hacia atrás, la diseminación altera, modifica, transforma, vincula, trasgredire y cambia lo que está pre-dado (p. 212).

De acuerdo con esto, para Derrida no hay historia del ser, no hay metafísica, no hay una lógica guía de inversión, sólo un libre juego de diferencias. Para él la hermenéutica se vuelve fría porque no

cree en la *verdad*, a lo escondido y guardado, pues ha perdido la inocencia y ha abrazado el flujo, el juego y el deslizamiento. La verdad es que no hay verdad, no hay palabra mágica que pueda mantener cautivas a las cosas. Y si no hay verdad en el sentido exigido por la metafísica, entonces el significado se ha liberado en su elemento más esencial, más allá de toda gramática, lógica y ontoteología. La tarea, lejos de proponer esquemas revolucionarios, es mantener al discurso regulador siempre en cuestión, visibilizar sus vulnerabilidades y tensiones por las que atraviesa. En este aspecto, Derrida es muy socrático, ya que no pretende confundir o provocar anarquía, sino preparar para el debate libre, abierto y justo.

Para Caputo, tanto Heidegger como Derrida, abrieron la oportunidad para que la hermenéutica adquiriera una actitud de juego y tuviera más presente que el acto interpretativo consiste en arribar a verdades inacabadas y en sostener una actitud flexible, y aunque ambos filósofos han sido grandes influencias en su formación, se desmarca al inclinarse por alguno de ellos y prefiere, a manera de síntesis hegeliana, proponer una nueva teoría.

En esta línea, la hermenéutica radical, explica Caputo, surge del punto del derrumbe y pérdida de significado, de retirada y diseminación de significado. El derrumbe da paso a la apertura, en tanto que se permite dejar instruir por el abismo, para dejar que éste sea, para dejarlo jugar y tratar con el derrumbe del significado. No es una hermenéutica que establezca el significado y la verdad de una vez por todas, sino que está dotada por la diseminación y el temblor del significado y la verdad. “Pero ¿cómo podría ser una ética inscrita en una hermenéutica radical?, ¿cómo podría haber una moral sin una metafísica de la moral?” (1988/2018: 357). La hermenéutica radical se resiste a las consolaciones de la filosofía y se prepara para

la catástrofe: que la historia del Occidente posee muchos significados, que hay demasiadas verdades del ser.

¿Qué puede ofrecer una ética con estas características? Según Caputo, agudizar el sentido de contingencia de nuestros esquemas mentales, de la disolubilidad del mundo metafísico, y reconocer que ningún sistema puede ocupar un lugar privilegiado para la intuición y que ninguno de ellos posee la entrada a todos los secretos hermenéuticos.

La hermenéutica radical, en otras palabras, es una lección de humildad que exige producir nuestros propios esquemas para tratar con el incesante acontecer, de tal forma que pueda mantener la conversación en movimiento o movilizada, con la confianza en el dinamismo de su flujo, sin perder de vista una vigilancia socrática de los dispositivos de poder, sus intereses y el lugar que ocupan todas las voces en el debate.

La ética de la diseminación procede al modo de una gran desconfianza de todo el que quiera salvarnos o darnos fundamentos. Desconfía de todos los esquemas y programas, todas las visiones metafísicas y escatológicas. Procede de la asunción de que todo programa abriga en sí mismo un gesto excluyente, un acto represivo, un movimiento de normalización y nivelación [...] El rol de una ética de la diseminación es sólo mantener honestas a tales organizaciones, mantenerse alerta de su igualmente “natural” tendencia, una vez establecidas, de resistir la alteración, suprimir y normalizar, persistir en el lugar, mantenerse en la metafísica de la presencia (Caputo, 1988/2018: 364).

Dicha teoría invita a practicar el arte socrático, siempre en la *polis*, porque la ética de diseminación sólo es efectiva en comunidad y en la conversación en curso de la humanidad. Asimismo, acentúa la inexistencia de fórmulas generales, de la atractiva “respuesta” y las costas seguras. La cuestión de cambiar un paradigma por otro no resulta de mirar más profundamente la naturaleza, sino de modificar la estrategia para enfrentar los enigmas a los que da cara el intérprete, en enfrentar el flujo. Ha sido un error grave considerar que la razón es siempre un asunto gobernado por reglas y técnicas fijas; por Heidegger se comprendió que la razón “es” sin ayuda de reglas establecidas, *es* en juego libre, movimiento y *kinesis*.

La tarea del pensamiento es mantener abierto el misterio, mantener el juego en movimiento.

La cuestión que queda por atender ahora es articular la propuesta epistemológica que parte del giro ético que ha sufrido la hermenéutica.

Agencialidad epistémica psicoanalítica

Nuestras suposiciones forman parte de lo que llevamos al encuentro psicoanalítico. Como parte de la subjetividad del analista, ellas constituyen un componente integral del campo intersubjetivo.

Ya no podemos permitirnos dejar la epistemología en manos de los filósofos.

Sucharov, 1994: 201

Desde el principio de este libro se han referido las deficiencias epistemológicas que ha enfrentado el psicoanálisis freudiano desde su origen; más adelante se ha sugerido que la hermenéutica gadamiana y las aportaciones de algunos teóricos intersubjetivos y otros filósofos contemporáneos orientados hacia el nihilismo hermenéutico, la ética y las lógicas paraconsistentes, pueden bien servir para iluminar la posibilidad de esbozar una nueva mirada de la epistemología psicoanalítica.

En este último capítulo se expondrán algunas de mis posiciones sobre qué tipo de ciencia considero que es el psicoanálisis, así como su herramienta esencial, la interpretación. Posteriormente se presentarán los cuatro criterios epistémicos que emergen como principal propuesta de este trabajo.

El hilo conductor no será dar una respuesta definitiva o anunciar un nuevo modelo epistemológico que sustente la teoría y la técnica psicoanalítica, sin embargo, se pretende contribuir a la reflexión

crítica de la epistemología freudiana y ofrecer algunas pautas para orientar el trabajo terapéutico.

¿Qué tipo de ciencia es el psicoanálisis?

Allouch opinó en 2007 que, después de más de un siglo de devanarse los sesos en muchos sentidos, el psicoanálisis ha llegado a no saber ya dónde está, a dónde pertenece ni tampoco qué es. Terminó admitiendo, como Lacan, que este saber no es una ciencia, incluso ni una psicología.

Tampoco es un arte ni el psicoanalista es un artista, algo que se dice y a veces incluso se reivindica. No hay duda de que no es una religión, también a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado y menos todavía una magia, aun cuando ocasionalmente sea ‘mágico’. Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis? (p. 29).

Atendiendo esta última pregunta, Allouch sugirió, siguiendo la ruta de la filosofía antigua y la relectura de ésta de Hadot, que el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el cuidado de sí, por tanto, es una nueva forma del cuidado de sí. Consideró que es momento de separar al psicoanálisis de la “función psi” porque lo estanca, e invitó a mirar la práctica como una terapéutica de acuerdo con la espiritualidad antigua.

Allouch planteó un *spycanálisis*, un juego lingüístico que sustituye “psi” por “spy”, de espiritual, tomando por espiritual las preocupaciones éticas y terapéuticas de las que se ocuparon las escuelas

filosóficas antiguas; se recordará que la denominación *terapeuta* se refiere a cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo, y también porque practicaban el culto del ser, cuidaban el ser y “cuidan su alma” (Foucault, p. 11); o también porque ejercían la *parrhesía*, definida como la apertura del corazón, el decir verdadero o hablar franco, que conlleva un auxilio, una catarsis y una terapéutica.

Allouch (2007: 107-108) propone algunos rasgos de dicha práctica, tal como la entendía Lacan:

1. Deberá hallar sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas;
2. No es iniciática, no es un rito sino un ejercicio;
3. Su preocupación por un acceso a la verdad no se opone a la ambición de hacerse ciencia, pero muestra una distancia con respecto a dicha ambición, de tal modo que da lugar a lo que esa ambición usualmente excluye (como es el caso del ocultismo, del lazo que se tiene con los muertos y de varios otros fenómenos);
4. Ya está explícitamente en Freud y califica desde Freud (padre espiritual del psicoanálisis), la posteridad freudiana;
5. Como en las escuelas filosóficas antiguas, implica una ética específica, ética que va a acompañarle de una terapéutica;
6. Permite leer ciertos autores como contribuciones para el desarrollo de la doctrina: Hegel, Heidegger, por no mencionar a Pascal, Kierkegaard y otros más...

Después del recorrido crítico sobre la epistemología freudiana que se ha realizado hasta aquí, es evidente que concuerda con que el psicoanálisis no trabaja como ciencia natural porque sus saberes y conocimientos no encuentran soporte en la reproducción técnica de sus resultados y porque no se pueden elevar a categorías de universalidad, como se exige en el paradigma positivista. El psicoanálisis trabaja, principalmente, en una relación específica y no generalizable, constituida por el analista y el analizante; se trata de una relación que no es comprobable ni refutable, pero no por eso, incompatible con una *teoría pragmática de la verdad*, basada en la comprobación de las hipótesis en las que se apoyan las interpretaciones, y que conducen a inferencias que pueden ser extraídas en conjunto por la diádica analítica a partir de los hechos de observación al alcance de ambos.

Es indudable que lo último alude a un pragmatismo aristotélico similar al que se expuso en capítulos anteriores, el cual implica una sabiduría práctica, prudencia y sensatez; sensatez que nace de la experiencia y no de la ciencia. Particularmente, si se tiene claro que el psicoanálisis, así como la psiquiatría, abordan la condición humana, discerniendo que muchas experiencias humanas escapan a lo que atiende la ciencia, por ejemplo, el sentido de la existencia, el ser y estar en el mundo; los valores, lo ético; lo espiritual y lo religioso, los deseos y pasiones; el amor y el odio; la creatividad y la ilusión, etc. (Hueso Holgado y Cuervo Díaz, 2015).

Por esto mismo converjo con la postura de Iglesias Colillas (2017), en que el psicoanálisis es “discurso fronterizo o intersticial, que suele situarse —y a veces sitiarse— en los bordes. No se reduce a corpus teórico-textual, a una modalidad del pensar ni a un proceso terapéutico o a perspectiva y concepción del ser humano. Aun así, discurre entre todo eso” (p. 13).

Ricoeur delimitó pertinentemente entre psicología y psicoanálisis, arguyendo que la primera es una ciencia de observación que versa sobre hechos de conducta; mientras que el segundo es ciencia exegética, concentrada en las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión. Es así como ambas disciplinas difieren desde el punto de partida, al nivel del concepto inicial de hecho y de inferencia a partir de los hechos (1965/2019).

Por otro lado, los esfuerzos por repensar los fundamentos conceptuales y metodológicos que han realizado en las últimas décadas los teóricos intersubjetivos resultan enriquecedores en este recorrido de bordes, ya que definen al psicoanálisis, en esencia, como una ciencia hermenéutica e histórica cuyo método de investigación principal es y parece estar seguro de seguir siendo el caso de estudio a profundidad.

En la visión de Stolorow *et al.* (1994), el caso de estudio es lo que ha permitido al psicoanálisis avanzar. Consideran que toda comprensión psicoanalítica es una interpretación comprensiva en el sentido de que implica siempre una comprensión de algo que ha sido expresado. Este significado es algo que pertenece a la subjetividad individual del mundo del sujeto y se vuelve accesible al entendimiento a través de la empatía del analista. En esta línea, la empatía aparece en el estudio de caso como una posibilidad de compartir un lazo humano en común, un lazo humano entre el observador y el observado.

Ahora, en virtud de que los casos de estudio psicoanalíticos son procedimientos interpretativos, la teoría intersubjetiva no se descuida epistemológicamente en el proceso y busca la validación de estos enunciados a la luz de algunos criterios hermenéuticos. Estos criterios incluyen: la coherencia lógica del argumento, la com-

prensión de la explicación, la consistencia de las interpretaciones contrastadas con conocimiento psicológico aceptado, además del esclarecimiento de patrones en el material que se investiga.

Y así como el método hermenéutico ha servido para comprender al sujeto, la fenomenología también ha ofrecido pautas para comprender la experiencia humana. El punto de partida para la fenomenología psicoanalítica, señalan Stolorow *et al.* (1994), es el sujeto que experimenta, esto significa que se tiene la conciencia de que el encuentro psicoanalítico sucede en una esfera de subjetividad, y debe alejarse de las suposiciones que reducen la experiencia a un sustrato material. Este abordaje está guiado por observaciones que se producen en el diálogo de la situación analítica, las cuales siempre forman parte de una indagación en el mundo experiencial de la persona particular. Y, a diferencia de la fenomenología filosófica, la fenomenología psicoanalítica resiste la tentación de definir la conciencia en términos universales y de formular los móviles primigenios del aparato mental; en lugar de ello, busca comprender los fenómenos acaecidos en el diálogo intersubjetivo específico de la situación analítica, así como iluminar los múltiples propósitos conscientes e inconscientes que llevan a una persona a actualizar las estructuras psicológicas.

Es en esta indagación y lucidez de las experiencias internas de los analizantes, siempre desde la perspectiva de éstos, que dichas experiencias permiten consolidar la realidad subjetiva, solidificando su experiencia y elevándola a otros niveles de organización, que la reforzán y validan (Stolorow *et al.*, 1994: 52). También, se debe recordar que cada par analítico, o campo intersubjetivo, tiene la misión de encontrar o crear su propio proceso y su propio marco. Como se ha mencionado, un problema común de la técnica psicoanalítica es que

se ha entendido como un procedimiento y un producto uniforme, y el psicoanálisis si algo produce únicamente, es comprensión, y esta debe ser particular e individual (Orange, Atwood *et al.*, 1997). Es a razón de tal posicionamiento, la insistencia de estos teóricos en que no hay comprensión en el aislamiento. No hay mentes aisladas ni significados aislados. En palabras de Sucharov (cit. en Stolorow *et al.*, 1994), “la mente no es una colección de cosas enterradas y aisladas esperando un descubrimiento arqueológico; es una organización dinámica de eventos posibles, algunos de los cuales son materializados a través del diálogo empático” (p. 198).

En suma, hilando las ideas anteriores, considero que el psicoanálisis es una ciencia que se encuentra en el paradigma hermenéutico, pero no por eso está contrapuesto al paradigma de las ciencias naturales ni formales. Podría definir a la ciencia psicoanalítica como una epistemología mixta, con métodos plurales, flexibles, interactivos y creativos, que si bien integran elementos de varias disciplinas, no se limitan a “juntar” indiscriminadamente o sin escrúpulos las diversas perspectivas teóricas, sino que requieren un fino discernimiento crítico que parte de la asunción de que el mapa del terapeuta o del clínico es un terreno fértil para construir epistemología, pero que requiere, indispensablemente, del mapa del analizante.

Además, es clave comprender que el contexto determina el primer plano y el fondo al que prestamos atención en el análisis de la transferencia; más allá de situarnos en una técnica, es una actitud o una sensibilidad desde la que se mira la teoría y la técnica, que permite cuestionarlas y testearlas a favor de la reorganización y construcción de nuevos discursos para la persona. Desde tal concepción, es a través de la relación terapéutica que se van construyendo significados, sentidos y verdades *ligeras* entre ambos, que no

son de carácter cuantificable, pero que poseen valencia o cualidad a nivel verbal, no verbal y afectivo.

En este punto se pasará a la revisión del proceso interpretativo, el cual, desde la perspectiva intersubjetiva, ha sufrido una gradual transición de su influjo de la filosofía mecanicista hacia una filosofía cuántica, que ha superado el reduccionismo de la totalidad de la experiencia del Yo en partes que componen una interacción mecánica, para adoptar diferentes marcos conceptuales, que podrían ser mutuamente excluyentes, pero que utilizados en conjunto, pueden brindar una mayor aprehensión del sentido de unidad y totalidad del analizante. Sucharov (1994) agrega que, con una visión cuántica de la vida mental, todos los conceptos se vuelven construcciones o ficciones que pueden ser abstraídas de la experiencia subjetiva. Por tanto, el concepto de una mente individual representa la descripción concreta particular, en la que la línea divisoria entre el observador y el observado es sumamente delgada.

Desde la mirada clínica, la teoría intersubjetiva, más que una teoría, es una sensibilidad; una actitud de sensibilidad continua hacia el interjuego inevitable entre el analista y el analizante. Implicando que, en lugar de que el terapeuta entre y se sumerja en la experiencia del otro, juntos co-crean el espacio intersubjetivo, el ambiente emocional.

El camino de la interpretación psicoanalítica

La interpretación es conversación, comprensión es crear sentido en conjunto, y todo aquello que es comprendido e interpretado existe siempre en relación con una historia y un contexto.

Orange, 1997: 72

Antes de desarrollar la evolución de la práctica interpretativa, es relevante puntualizar que Orange *et al.* (1997) ratifican que son pocos los que se han percatado de que Freud y sus discípulos confundieron la práctica psicoanalítica con la técnica. Esta equivocación proviene desde que Freud intentó estructurar el funcionamiento psíquico bajo la lógica de las leyes y principios de la física. La práctica, por otro lado, se caracteriza por trabajar con la mente de los seres humanos, y el reino de lo mental es totalmente incompleto, indefinido y abierto.

Insistir con una epistemología objetivista o positivista implica comprender la mente aisladamente, en total separación de la realidad exterior. La concepción de que la mente mira el mundo exterior es un mito formidable, y representa que la esencia de la persona existe en un estado desconectado de todo lo que sostiene la vida. Stolorow *et al.* (1994) estiman que esta es una concepción defensiva y grandilocuente sobre la mente que sirve para rechazar la exquisita vulnerabilidad inherente a la experiencia humana y constitutiva de los sistemas relacionales. Recomiendan que el analista debe estar preparado para soportar los sentimientos intensos de vulnerabilidad, ansiedad e incertidumbre que son inevitables y acompañan todo proceso analítico. No obstante, aún en siglo XXI, es común observar que se enseña, se produce teoría y se trabaja desde la postura

dicotómica de la mente. El tropiezo teórico se produce al ignorar el rol constitutivo relacional en el proceso de toda experiencia; porque la experiencia personal, para los intersubjetivos, se caracteriza por ser fluida, multidimensional y exquisitamente sensible al contexto, con múltiples capas de experiencias que oscilan entre fondo y figura, en un sistema intersubjetivo dinámico de mutua retroalimentación e influencia.

Otro trapié teórico se ha ocasionado por esquivar la inexistencia de una regla fija que defina cómo funciona la interpretación para cada caso, aunque haya muchas aproximaciones históricas y teóricas de casos semejantes. El problema, en la visión de Nasio (2010) es que no ha terminado de quedar claro que el analista sólo es un portavoz, un vehículo que habilita para interpretar; sin duda importa lo que dice, cómo lo dice y en qué momento lo dice, pero lo esencial es el espacio o el estado mental que se construye cuando una interpretación emerge. Dicho de otra manera, el papel del terapeuta es enseñar al analizante a descubrir en sí mismo la capacidad de abolir lo reprimido, de entrenarse en suprimir la acción de lo reprimido, de ejercitarse en abandonar una realidad y a instalarse en otra (p. 203). Este proceso refleja dos elementos constitutivos del cuerpo teórico psicoanalítico; por un lado, la transferencia, porque la interpretación es la expresión más pura, directa, inmediata y desnuda que expone el lazo transferencial; y, por otro lado, la cura, debido a que, si el analizante es capaz de permutar de realidades que lo lleven a una mejoría o a la disminución del sufrimiento ligado a los síntomas, conducirá al sujeto a terminar la cura (p. 207).

Enfocándonos en la interpretación, Nasio (2010) liga de manera interesante interpretación y verdad. Comenta que hay cuatro características de decir la verdad (pp.189-190):

1. Debe ser dicha si es esperada
2. Por naturaleza es medio-dicha, no puede ser dicha por entero
3. Debe ser medio-dicha en un cierto momento, en un cierto contexto, y en cierta oportunidad
4. Debe decirse ensayando “nosotros” o “uno”

La sorpresa ante la interpretación no es la de reencontrar lo nuevo o encontrar lo nuevo, sino reencontrar lo antiguo en lo nuevo. La sorpresa es reencontrar lo antiguo, lo que ya sabíamos que nos pertenece y ahora nos vuelve desde fuera, en un momento inesperado y a través de la vía exterior de otro, el analista. Silencio, entonces, trastorno, shock, sorpresa (Nasio, 2010: 191).

Para situar la práctica interpretativa en esta lógica, es condición que el analista se coloque no en el lugar ontológico, esto es *ser el analista* o *ser el intérprete*; sino en un lugar temporal o transitorio que precisa abandonar su Yo o *hacer silencio en sí* por un instante e instalarse en la escucha para que el paciente hable y pueda surgir la interpretación; que aparecerá como palabra que lo atraviesa, y que él dice sin saber lo que dice. Aquí Nasio sigue a Lacan en el supuesto de que el analista no planea ni conoce las interpretaciones, o tampoco busca provocar una reacción particular en el paciente. En ese sentido, el analista no sabe lo que dice, sólo sabe lo que hace (2010: 187). Que no sepa lo que dice no quiere decir que no sepa en qué posición se sitúa, en qué momento de la cura se encuentra la sesión en la cual ha hablado (p. 197). Es también condición aceptar en ese hacer silencio en sí, que el límite de la experiencia analítica es realmente un misterio, un enigma con el cual se debe contar si se quiere trabajar como tal.

En este orden de ideas, Iglesias Colillas (2017) resalta que en la instauración de todo proceso psicoanalítico hay al menos dos movimientos simultáneos y superpuestos: el desplazamiento de la transferencia y el poder habitar un espacio semántico. Estos dos son indispensables para poder hablar de interpretación. Transferencia e interpretación, para él, son dos bordes de una misma figura. Lo inconsciente lo entiende no como un saber que estaba oculto y que luego aparece vía interpretación, sino que es un saber que se construye con otro, que requiere de un proceso y de una temporalidad que sólo se rige por las necesidades del analizante. Además, la interpretación analítica requiere cierta aceptación del valor metafórico y polisémico del discurso, lo cual implica saber escuchar la producción de algo como otra cosa, y saber recibir fragmentos y verdades incompletas.

Entonces, ¿cuál sería la definición de la interpretación psicoanalítica? Stolorow (1994) comenta que suele ser aquella referida al acto de iluminar un significado personal. Y bajo la concepción de que el significado sólo existe dentro del mundo de la experiencia subjetiva, toda interpretación psicoanalítica, como ya argumentó Kohut en 1954, debe estar interpelada por la empatía del analista, la cual provee acceso al mundo de experiencia del paciente. No obstante, el impacto terapéutico no sólo recae en la precisión de las interpretaciones del analista y los *insights* que pueda impulsar, sino también en la capacidad de estar en sintonía con los afectos y deseos de los pacientes; esto quiere decir que las interpretaciones transferenciales que realiza el analista no son transmisiones aisladas de la relación analítica, de hecho, son inherentes a ésta, componentes inseparables de ese particular vínculo.

De acuerdo con Kohut (en Stolorow *et al.*, 1994), el proceso interpretativo se divide en dos fases. En la primera, el analista brinda una comprensión empática de la experiencia emocional del paciente; en la segunda, el analista ofrece una explicación interpretativa de dicha experiencia. Stolorow no respalda estas etapas, ya que le parece poco viable, o realista, poder separar los componentes del discurso en procesos puramente afectivos y cognitivos. Con lo que sí concuerda es que las interpretaciones son sugerencias, siendo crucial para un análisis investigar si el paciente cree que debe adoptar el punto de vista del analista para mantener el vínculo terapéutico.

En una perspectiva lacaniana, Diana Rabinovich (2010) advierte que si el analista cree que su tarea —en la interpretación es la de transmitir un saber, está profundamente equivocado acerca de qué es el psicoanálisis; de hecho, el lugar del analista es una posición de no-saber, que lo apronta para recibir lo que el paciente mismo expresará sobre su propio inconsciente a través de la asociación libre. La docta ignorancia —y continuando con la pregunta de la sección uno de este capítulo— es un primer esbozo del método en ciencias, pero el psicoanálisis es una ciencia que, si bien tiene pretensiones de un saber metódico y sistemático, a la vez coexiste con un no-saber inherente, que *confía* en que el progreso radica en mantenerse andando y concebir que hay infinitos pasos de saber.

La idea anterior colige que el saber inconsciente es un conjunto abierto que está más allá de toda lógica predicativa. Esto significa que “nada puede decirse en el nivel universal, sino tan solo algo, en el uno a uno. En lo tocante al conjunto abierto del saber inconsciente, sólo se puede lograr la verdad en su máxima particularidad” (Rabinovich, 2007: 39). Aquí es fácil notar que la comprensión del

trabajo analítico desde la teoría lacaniana no está nada distante de la definición del campo intersubjetivo que se abordó unas páginas arriba.

Es natural preguntarse qué tipo de técnica o cualidad en la relación terapéutica se debería utilizar. Lacan lo planteó en términos éticos. La ética adecuada a ese conjunto, a la vez cerrado y abierto, que es el saber inconsciente, es la ética del bien-decir que utiliza el analista en la interpretación. Primeramente, distingue que no se trata del bien-decir del poeta o del artista de la palabra, sino que debe apropiarse del lugar de la docta ignorancia en cuanto al saber inconsciente, que implica pudor. Al trabajar con el decir y no con lo escrito, y al comprender que el psicoanálisis no es una ciencia de lo real como la lógica, lo que el analista recoge, en cambio, es el decir verdadero, un saber de las contingencias propias de cada sujeto, que se inventa en el espacio analítico, *no se conoce*.

En esta línea, si algo debe cumplir la interpretación, a través de ese lazo de a dos, que respeta la particularidad del caso por caso, es hacer surgir la contingencia en su función de suplencia, es hacer surgir al sujeto deseante.

Injusticia hermenéutica

En la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro contradiciéndolo.

Bachelard, 1987: 297

En este punto resulta necesario hacer algunas observaciones respecto a la teoría de la filósofa Miranda Fricker, quien desde 2007, al publicar *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*, ha

atizado el debate al analizar la injusticia en la esfera de la actividad epistémica, y brinda, en mi opinión, otras formas de comprender el trato que ha tenido el psicoanálisis en la comunidad científica y en la cultura, así como los problemas interpretativos que se pueden generar en la relación terapéutica.

Con injusticia epistémica, Fricker alude a las formas de trato injusto que se relacionan con cuestiones de conocimiento, comprensión y participación en prácticas comunicativas. Estas conductas se pueden manifestar en tratos indebidos en estructuras injustas y sus estilos de producción de significado y divulgación del conocimiento, tales como: exclusión y silenciamiento; invisibilidad o representación distorsionada, significados mal escuchados y tergiversados; estatus o posición devaluados en las prácticas comunicativas; diferenciación marcada e injusta en autoridad y/o agencia epistémica; desconfianza injustificada; instrumentalización u objetivación; marginalidad como resultado de dinámicas disfuncionales, entre otras (Kidd, Medina y Pohlhaus Jr., 2017).

Cuando se habla de objetivación epistémica, se entiende como aquella situación donde se trata a una persona como inferior a un sujeto epistémico, cosificándolo con base en su testimonio o conocimiento que representa. Luján (2021) utiliza el concepto “epistemocidio”, proveniente del sociólogo Boaventura de Sousa Santos, para referirse al fenómeno de anulación o aniquilación de una persona como sujeto de conocimiento (y, por ende, como interlocutor válido), lo que resulta en pérdida de la credibilidad del intérprete hacia el interlocutor, desconfiando así de su sinceridad o de su solvencia argumentativa.

De ahí que la injusticia epistémica puede entenderse al menos en tres sentidos de acuerdo con Pohlhaus (en Kidd, Medina y Pohlhaus Jr., 2017):

1. Invalida a conocedores particulares, por ejemplo, al suprimir el testimonio de un sujeto, o al dificultar el acceso al conocimiento que es de su interés.
2. Provoca disfunción epistémica, por ejemplo, al distorsionar la comprensión o cuestionar su consulta.
3. Daña desde dentro prácticas e instituciones epistémicas, por ejemplo, cuando distorsiona y/o desacredita tradiciones intelectuales particulares.

En relación con el tema tratado anteriormente de la interpretación psicoanalítica, es útil considerar que se denomina *injusticia hermenéutica* al fenómeno que ocurre cuando la comprensión de los comunicadores es injustamente restringida o socavada, obstaculizando su capacidad para producir significados y compartir sentidos. Y, como se sabe en las ciencias humanas, estos dos aspectos son cruciales en la dignidad de la persona; o, en otras palabras, las lesiones hermenéuticas pueden tocar profundamente la identidad de los sujetos y dañar o mermar su desarrollo integral.

Con mayor magnitud, Medina (en Kidd, Medina y Pohlhaus Jr., 2017) refiere que Fricker caracteriza a la injusticia hermenéutica como estructural, como un fenómeno a gran escala que sucede a niveles de toda una cultura. Manifestaciones que son, muy a menudo, impersonales, generalizantes y sistemáticas.

Por ejemplo, en el campo de la psiquiatría, Michaelis Kyratsous y Abdi Sanati (en Fricker, 2017), revelan que la aplicabilidad de los conceptos en el momento de diagnosticar puede ejercer injusticia epistémica. En concreto, si se realiza una evaluación de presencia de delirios, los psiquiatras han notado que, al diagnosticar a un paciente delirante, es muy común que adquiera o se transmita un estereotipo o generalización referente a personas delirantes, que son asociadas a sujetos irracionales.

En otros contextos de medicina y cuidado de la salud, se ha reportado que muchos de los pacientes son incapaces de describir sus experiencias en términos médicos o con tecnicismos que precisen su sintomatología; no obstante, estas situaciones son de menor interés para la discusión pública o juegan un papel muy pequeño en los procesos clínicos. Estas experiencias suelen comprenderse como expresiones privadas, si no es que vergonzosas e incluso como estigmas o tabúes. Por otro lado, es necesario evidenciar que muchas de las injusticias epistémicas en la salud mental se deben a factores que están más allá del control del profesional, como falta de tiempo, escasez de entrenamiento, recursos, o responsabilidad para responder a casos que requieren intervenciones más sistémicas o sociales (Carel y Kidd, 2017).

Debe señalarse que no resulta sencillo identificar este tipo de situaciones porque, más allá de reconocer que se podrían estar anulando las creencias y razones del otro, existe “un campo de fuerzas vivas que se movilizan en diferentes direcciones, y que, a lo largo del tiempo, pueden cristalizarse en configuraciones recursivas, formando círculos viciosos que reciclan, una y otra vez, las formas de devolución” (Luján, 2021, p. 381). Es en este sentido que el analista, al trabajar con el discurso del sujeto, sus emociones y creencias, tiene

una mayor responsabilidad de revisar si opera desde mecanismos conscientes o inconscientes que avivan el descrédito de la propia afirmación de su analizante, ocasionándole un perjuicio que, tal vez, más allá de los mecanismos individuales del terapeuta, obedece a un sistema o estructura que ha dejado de ver esos sesgos.

Para ilustrar, es común encontrar psicoanalistas que han sido formados bajo marcos teóricos clásicos rígidos, que no permiten cuestionar sus fundamentos, su vigencia y utilidad en el contexto sociocultural contemporáneo. Y, si existe la intuición de que se trabaja con personas particulares, que se expresan de modos específicos y únicos, aun así siguen persiguiendo una comprensión que parta primero de colocar al sujeto en una estructura psíquica que depure todas sus complejidades y, desde ahí, se les facilite emitir interpretaciones y actitudes que pueden muchas veces caer en estereotipos inferiorizantes, que obstaculizan la capacidad de reflexión crítica y autocrítica, así como el reconocimiento de su individualidad y diferencia.

En función de esto, se recuerda la conclusión bachelardiana:

Un psicoanálisis del espíritu científico adquiere todo su sentido: el pasado intelectual, como el pasado afectivo, ha de ser conocido como tal, como un pasado. Las líneas de inferencia que conducen a las ideas científicas deben ser dibujadas partiendo de su origen afectivo; el dinamismo psíquico que las corre ha de ser vigilado; todos los valores sensibles han de ser desmonetizados. Finalmente, para cobrar una conciencia clara de la construcción fenomenológica, *lo antiguo ha de pensarse en función de lo nuevo* (1987, p. 295).

Luján denomina a esta posición *epistemología asertiva*, y propone que “se puede afirmar sin negar, es decir, cuando se valida un cierto mapa cognitivo, emocional y decisional sin anular un mapa distinto” (2019, p. 8). Implica que la persona dice lo que piensa en un espacio de autoafirmación, y piensa lo que dice porque encuentra respeto de su diferencia en un lenguaje y actitud alejados de la pretensión objetivista de pensamiento unívoco.

Bajo esta epistemología asertiva se reconoce que es natural actuar desde distorsiones y sesgos (nuestros propios mapas), no obstante, el diferenciador que existe estriba en que el observador posee conciencia autocrítica y autorreflexiva acerca de dichos bieses.

En definitiva, y en concordancia con Luján, el analista está exhortado no sólo a cuestionar su propio mapa, sino a convertirse en un constructor epistemológico que, sin lugar a duda, comparte con su analizante. Optar por tal posicionamiento asertivo valora y aprehende la inagotable diversidad de la condición humana, así como la posibilidad de cocrear nuevos sentidos.

Agencialidad epistémica

Se iniciará definiendo que un agente epistémico es cualquier entidad o individuo que es capaz de obtener, procesar, generar y aplicar conocimiento. Todo agente es activo y autónomo en la búsqueda de conocimiento y utiliza métodos y estrategias para obtener información, evaluando la validez y confiabilidad de las referencias, para aplicar esos conocimientos de manera crítica y reflexiva en diversas situaciones que le ayudan a comprender, resolver problemas o tomar decisiones.

Al hablar de agentes epistémicos es inevitable aludir a criterios objetivos generalmente aceptados por la mayoría de los investigadores, tales como: claridad, coherencia interna, adecuación a los datos empíricos pertinentes, concordancia con el grueso del saber, originalidad, magnitud de los problemas que trata, capacidad para resolver cuestiones pendientes y potencial para guiar nuevas investigaciones (Bunge, 2015b). También se vincula que todo profesionalista que regule su práctica bajo agencialidad epistémica está comprometido con el progreso científico y con cierta vigilancia epistemológica, al establecer criterios estandarizados y metodologías muy específicas con el propósito de normativizar el conocimiento.

Antes de presentar la propuesta, es importante clarificar que no se referirá aquí a los criterios epistémicos clásicos, en principio porque se ha expuesto en este capítulo la postura que se comparte con algunos autores y la propia sobre el tipo de ciencia que es el psicoanálisis.

Además, se toma distancia del *derrotismo epistémico*, término que cataloga la posición que algunos teóricos y científicos han declarado sobre las limitaciones de la razón humana. Por ejemplo, Chomsky, en 2017, sostuvo que la naturaleza está repleta de misterios que nunca podrán explicarse, y a modo de ejemplo menciona que nunca se sabrá qué es la materia, ni se podrá explicar qué es el libre albedrío. Para epistemólogos clásicos como Bunge, estas declaraciones son equivalentes a derrota, incluso a pereza intelectual e ignorancia. Sin embargo, desde el psicoanálisis y la psicología en general, bien se podría sustituir esa declaración sobre la materia, por la comprensión de la mente, o bien, con mayor especificidad, un problema del que se ha ocupado por varias décadas la filosofía

de la mente: la interrelación entre funciones cerebrales y el sentido de unidad de la conciencia.

Desde la teoría del conocimiento se entiende que la ciencia trabaja con la noción de exactitud, mientras que la magia, la religión y el psicoanálisis trabajan con la noción de verdad. Eidelsztein se pregunta “¿y qué distingue nuestro uso de la verdad del que hace la magia o la religión?” En lo siguiente, “la afirmación *No hay verdad de la verdad* no opera como verdad última para nosotros; no es eso lo último que se puede decir” (2002, p. 199). En otras palabras, el saber psicoanalítico se convierte en una doctrina que afirma que no hay verdad última, hay conjunto abierto, saber contingente que no se puede generalizar o universalizar; se trata de un saber de uno en uno. Esta concepción sobre el conocimiento se considera la principal virtud del psicoanálisis, de ahí que este sea el punto de partida para referirse a su agencialidad epistémica.

Por otro lado, la literatura revisada en este libro demostró que, ni en el campo de la hermenéutica filosófica, ni en aquella que defiende a la hermenéutica como una posibilidad epistemológica para el psicoanálisis, existen reglas establecidas o lineamientos aceptados por la comunidad filosófica o psicoanalítica, sino sólo teorías y conceptos orientadores que apuntalan más bien hacia una ética, interesada en reflexionar y llevar al ejercicio clínico ciertas actitudes y valores.

A continuación, se proponen cuatro criterios epistémicos que pueden hacer que la epistemología psicoanalítica no sólo se cuestione, sino que permita revisar críticamente el marco conceptual en el que se apoyan el estilo y la calidad de las intervenciones, la relación y el proceso mismo, pero también en el mapa personal del terapeuta y su posicionamiento como sujeto epistémico.

1) Responsabilidad epistémica

Se desarrolla a través de cultivar algunas virtudes epistémicas básicas, como apertura mental, humildad epistémica y diligencia para que los sujetos se involucren en buscar información sobre sí mismos, otros y el mundo que habitan (Medina, 2013). Cabe destacar que, la responsabilidad epistémica se mueve más en el terreno de la hermenéutica, y promueve ciertas prácticas, como navegar en situaciones donde la confianza, la deliberación y el debate sean sus principales recursos, considerando que no hay lugar para actitudes dogmáticas o rígidas respecto a reglas o límites (Code, en Kidd, Medina y Pohlhaus, 2017).

En psicoanálisis esto se ha asociado con sensibilidad clínica y receptividad, que requieren disponibilidad afectiva y compromiso en la relación con el otro. Fricker (2007/2017), desde un contexto testimonial, sugiere: “para que un oyente identifique el impacto del poder identitario en sus juicios de credibilidad, debe mantenerse alerta no sólo al impacto de la identidad social del hablante, sino también al impacto de *su propia* identidad sobre sus juicios de credibilidad” (p. 82). De tal modo, esta responsabilidad epistémica necesita conciencia crítica reflexiva para identificar posibles prejuicios y, una vez detectados, se debe estar dispuesto a cambiar la marcha intelectual, procurando neutralizar todo impacto negativo. Se busca así, un tipo de virtud de la justicia testimonial.

Otra manera en la que entiendo el compromiso epistémico reside en los *criterios racionales de elección teórica* que propone Orange (2011/2013). Distingue tres: inclusión o universalidad, relevancia práctica y congruencia.

Por inclusión se refiere a rechazar aquellas teorías reduccionistas de la experiencia humana, prefiriendo siempre incentivar curiosi-

dad científica, creatividad artística, comprensión de las manifestaciones espirituales y de autorrealización, entre otras que brinden profundidad acerca de la condición humana. Respecto a la relevancia práctica, apela, de primera mano, a las evidencias en el campo empírico, es decir, a la capacidad de demostrar y poder dar razones de la aplicabilidad de la teoría. Finalmente, por congruencia se refiere a la revisión de que el proceso se esté movilizando y/o esté llegando al principal objetivo del psicoanálisis, el cual es la reorganización del mundo experiencial de la persona.

Desde otra perspectiva, en el dominio de las ciencias sociales, es común encontrar en la teoría (Lynch, 2013) que no se puede ser agente epistémico sin ser al mismo tiempo un agente práctico; esto es que, los compromisos epistémicos y la praxis, no pueden estar desvinculados, lo que implica congruencia. Vale clarificar, que para Orange estos tres criterios deben mantenerse *ligeros*, en el sentido del falibilismo de Peirce, dispuestos a ser cuestionados y corregidos como sea necesario.

2) Agencia hermenéutica

Sugiere la capacidad de identificar puntos ciegos, lagunas y fallas interpretativas y de comprensión por parte del analista. Asimismo, busca reconocer en el analizante cuándo quiere interesar, tener agencia y negociar el liderazgo que tiene en la interpretación y evaluación de sus propias experiencias, así como su estatus, ya sea como investigador o como intérprete. De ahí que este criterio epistémico posea una doble dimensión, la intrapsíquica y la interpersonal.

La agencia hermenéutica requiere escucha activa y proactiva, saber cuándo callar, saber cuándo suspender el propio juicio, iden-

tificar hábitos y expectativas en la manera que se interpreta, escuchar silencios, contrastar o corroborar con otros sujetos que están en diferente posición de la experiencia, permitir que otros conduzcan la dinámica y el tono en el intercambio comunicativo (Medina, 2012). Esta actitud hermenéutica acepta que no se puede saber nada del discurso sin conocer al intérprete; su forma de comprender y comunicar sus conjeturas sobre lo que le ha sucedido, su historia personal y sus principios organizativos. También pone el acento en que el analista, como sujeto epistémico, posee prejuicios y principios organizativos que deben ser examinados constantemente.

De igual modo, tener capacidad de agencia significa asumirse con un esquema de compromisos epistémicos. Estos compromisos son los que forman la identidad del sujeto como indagador, y determinan cómo se responderá a ciertos cuestionamientos.

3) Paridad epistémica

“Pares epistémicos son aquellos sujetos iguales en inteligencia, perspicacia, honestidad y meticulosidad y otras virtudes epistémicas relevantes” (Gutting en Lo Guercio, 2015, p. 83). Esto supone que su relación se caracterice por ser simétrica, al tratarse como iguales en tanto que son sujetos racionales que buscan dar y entender razones.

Si bien se sabe que la relación del par analítico está demarcada y situada aparte de la vida ordinaria por ubicarse dentro de un encuadre y ciertos límites; la paridad epistémica podría reflejarse, siguiendo la hermenéutica de la confianza, en invitar a escuchar al otro con la apertura de que puede estar en lo correcto, incluso, que puede enseñar algo, haciendo emerger en el analista una nueva comprensión.

Desde la perspectiva de Donna Orange (2011/2013), si bien el sufrimiento delata una asimetría en la relación analítica, es justo el momento en el que el otro demanda una respuesta compasiva que comprenda la circunstancia y se comprometa con su dolor. Trabajar desde una perspectiva dialógica y fenomenológica en psicoanálisis, significa vincularse con la situación humana más primaria, la conciencia de que se comparte una humanidad en común, con mutua dignidad, y que, en el tratamiento, se pueden encontrar en conjunto esperanza, consuelo y apoyo, así como nuevos horizontes de comprensión.

4) Interdisciplinariedad

En el marco de las ciencias sociales, la interdisciplinariedad implica el encuentro y la cooperación entre dos o más disciplinas, aportando cada una de ellas sus propios esquemas conceptuales en el plano de la teoría o de la investigación empírica. De acuerdo con Bourdieu (en Fernández, 2004), una interdisciplinariedad fecunda requiere una reflexividad epistémica que descubra los múltiples condicionamientos internos y externos en los que se produce el conocimiento científico de la sociedad, sus limitaciones y las distorsiones que puede ocasionar su desconocimiento.

En el terreno psicoanalítico, desde sus inicios, se sabe que Freud se nutrió de diversos saberes y disciplinas, por ejemplo, antropología, sociología, filosofía, biología, física, historia, mitología, literatura, hipnosis y neurología. No obstante, lo que le ha hecho mucho daño al psicoanálisis, en palabras de Hornstein (2013), fue situar a algunas de esas ciencias como modelos y no como metáforas. “Las metáforas son potentes en cuanto a su poder de evocación y de ilustración; permiten atravesar clausuras disciplinarias y representar de

otra manera los procesos psíquicos. Tienen un uso estratégico: son sólo instrumentos y no argumentos” (p. 21).

Por otro lado, la interdisciplina ha provisto al psicoanálisis de marcos teóricos enriquecedores para la investigación y el entendimiento de los mundos de experiencia de los sujetos y sus correspondientes significados. Además, engloba un profundo respeto por la complejidad de las experiencias humanas y su alto grado de dependencia contextual, sensibilidad contextual e historicidad.

Si de algo debe cerciorarse el analista, es de rechazar la noción de que la experiencia emocional se puede reducir a la vida intrapsíquica individual, a las pulsiones biológicas, al Yo internalizado y a las representaciones objetales, e incluso a la actividad del “aquí y el ahora” de los participantes analíticos. Como parte del paradigma interdisciplinario, existen sistemas complejos, y el psicoanálisis también debe interesarse por la organización de los elementos de todo sistema relacional, asumiendo que tales sistemas no están prediseñados ni regidos por reglas fijas, sino que son fluidos, impredecibles, irreductibles y dinámicos (Coburn, 2009).

Abrirse a una práctica integracionista de otros saberes, disciplinas y ciencias, exige tener sutileza, pero a la vez cierta incredulidad, ya que se podría atenuar fácilmente que los problemas lingüísticos, metodológicos e ideológicos no son razones excluyentes para la colaboración. Por tanto, es fundamental promover que, entre mayor profundidad se logre en la revisión epistemológica y en el intercambio dialéctico, se harán evidentes las diferencias y, en ocasiones, lo excluyentes que son sus métodos, pero que a partir de ahí se pueden buscar o construir puentes, o bien, utilizar esas reflexiones y metáforas para seguir avanzando en la disciplina propia.

Conclusiones

Este libro representa la culminación de mi investigación doctoral. El carácter del estudio fue teórico y se refirió a un conjunto de problemas epistemológicos muy específicos del corpus psicoanalítico, con el objetivo de construir una filosofía reflexiva a través de la articulación crítica del capitulado y la propuesta de los criterios de agencialidad epistémica en la práctica clínica.

En el capítulo uno precisé los problemas epistemológicos que han acompañado al psicoanálisis desde su origen; describí cómo se perpetúan al tratar de incluirse como una disciplina que opera con la lógica y el modelo de las ciencias experimentales, así como varias razones para que hasta hoy continúen estos problemas, por ejemplo, los institutos de formación preparan poco a sus candidatos para cuestionar las teorías y, por ende, existe un tipo de rechazo en el valor de lo teórico, así como la producción de teoría; por otro lado, el *ethos* de la época actual influye en un conformismo ante la fragmentación, donde es viable convivir con el relativismo, el perspectivismo, el pluralismo, incluso el nihilismo, ideologías sostenidas por la intuición general de que no hay verdad y todo vale lo mismo.

Se podría decir que no es una buena época para el pensamiento sistemático y la normatividad del conocimiento, pero este es el siglo XXI y no es posible eludir el compromiso de atender las necesidades y problemas que implican y afectan al psicoanálisis, de ahí la importancia de revisar el estatuto actual de esta disciplina en cuanto a su científicidad, semántica, ontología y ética.

En el capítulo dos exploré la posibilidad de la hermenéutica filosófica como fundamento epistemológico del psicoanálisis. El hilo conductor del capítulo fue la investigación de Ricoeur. A la par se distinguió hermenéutica de exegética, confusión muy común entre psicoanalistas, delineando cuáles actitudes o supuestos hermenéuticos pueden ser compatibles con la técnica interpretativa del psicoanálisis, trazando algunos puentes entre el trabajo de Gadamer, Heidegger y las teorías intersubjetiva y analógica.

Argumenté que los nexos del método hermenéutico con el psicoanalítico son estrechos, y muchos aspectos esenciales del círculo hermenéutico y de la fenomenología pueden ser muy útiles de entrelazar con la práctica clínica, pero no se podría afirmar que la hermenéutica sea la solución para el problema epistemológico del psicoanálisis, principalmente porque la misma hermenéutica desde el siglo pasado abandonó su ambición de presentarse como un método general que ofrece criterios universales o normatividades que comprendan la totalidad y complejidad de las significaciones humanas, en específico, si esas expresiones surgen de la cualidad de la relación terapéutica, en donde se crean en conjunto sentidos únicos.

En el capítulo tercero presenté las propuestas antihermenéuticas de Laplanche y Tappan. Mostré cómo ambas rechazaron situar el método psicoanalítico en el hermenéutico, defendiendo la originalidad y singularidad de la interpretación analítica, sobre todo al considerar que ningún otro paradigma se construyó para comprender e interpretar al sujeto del inconsciente. Tappan, en sintonía con diversas disciplinas y saberes, compara al psicoanálisis, en su nivel epistemológico, con la poesía y la mística; su tesis es que la práctica terapéutica no posee metodología ni rutas preestablecidas, tratándose más de una heurística personalizada.

Más adelante en el capítulo, introduce las lógicas no-clásicas, las cuales abren la posibilidad de diversas metodologías que podrían articular e integrar los procedimientos psicoanalíticos, distanciándose así de posturas nihilistas y antimetodológicas. La investigación de Beller también reconoce, como la antihermenéutica, la diversidad de la expresión humana y de sus procesos inconscientes, sin embargo, da un paso más y propone identificar grados de verdad en el discurso de la situación analítica, así como varios principios provenientes de las lógicas polivalentes y paraconsistentes, tales como: principio de diversidad, principio de contradicción, principio de ambivalencia y principio de sustitución.

El tránsito de este tercer capítulo, si algo brindó después de examinar estos contrargumentos de la hermenéutica y las posibilidades epistémicas de las lógicas no clásicas, fue un panorama amplio y complejo sobre la realidad humana, conjunto abierto con múltiples dimensiones, significados, verdades y formas de ser, por lo que el comprender e interpretar, resulta, en muchas ocasiones, una tarea escurridiza, pero no por ello fuera de este mundo.

Por último, en el capítulo cuatro presenté mi posición personal sobre el estatuto científico del psicoanálisis contemporáneo, la cual se alinea con la imposibilidad de manejarse bajo lógicas clásicas y paradigmas positivistas. Concluí que el psicoanálisis trabaja, esencialmente, en una relación específica y no generalizable, constituida por analista y analizante; dicha relación no es comprobable ni refutable, ni pretende clasificar síntomas y expresiones comunicativas en aras de arribar a un diagnóstico que funja como una especie de panóptico donde hay rutas determinadas e interpretaciones acomodaticias. Dicho lo anterior, aclaré que no concibo al psicoanálisis como una práctica incompatible con una teoría pragmática de la

verdad, la cual puede co-construirse para revisar conjeturas e interpretaciones en el espacio analítico.

Asumí que el saber inconsciente es un conjunto abierto que está más allá de toda lógica predicativa y que, mientras no se generen nuevas soluciones epistemológicas para el psicoanálisis, es recomendable una epistemología que vele por:

- Un ejercicio crítico y reflexivo del estilo y la calidad de las intervenciones, particularmente de las interpretativas.
- Claridad y congruencia con el marco conceptual que sostiene el trabajo analítico.
- La identificación del mapa personal del analista implicado en su trabajo analítico.
- La evaluación constante del objetivo y rumbo de los procesos terapéuticos que acompaña.
- La revisión del posicionamiento del analista como sujeto epistémico en su praxis clínica.

Para ello, delimité los siguientes cuatro criterios epistémicos: responsabilidad epistémica, agencia hermenéutica, paridad epistémica e interdisciplinariedad.

Explorar las implicaciones teóricas, clínicas y sociales que surgirían al desvincular la práctica psicoanalítica de las ciencias de la salud, con el propósito de situarlas en el ámbito de las ciencias humanas, es un asunto que queda pendiente en este libro. Asimismo, es un compromiso personal investigar cuáles serían las rutas, espacios

o instrumentos idóneos para evaluar la funcionalidad y pertinencia de los criterios de agencialidad epistémica en el trabajo clínico.

No me cabe duda de que el tema puede ser reconsiderado con el fin de continuar la reflexión sobre los marcos teóricos, metodologías y técnicas desde los cuales es posible aproximarse a comprender y atender la complejidad humana en un escenario psicoanalítico. Para ello, son muy necesarios los esfuerzos interdisciplinarios que, en definitiva, podrían seguir contribuyendo a la creación de nuevos horizontes.

Referencias

- Abend, G. (2007). Estilos de pensamiento sociológico: sociologías, epistemologías y la búsqueda de la verdad en México y Estados Unidos. *Estudios Sociológicos*, 25 (75), 573-637.
- Abend, G. (2008). The meaning of theory. *Sociological Theory* 26 (2), 173-199.
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Resposta a Michel Foucault* [edición electrónica] (trad. S. Mattoni). Buenos Aires: Ediciones literales.
- Assoun, P. (2002): *La metapsicología* [edición electrónica]. México: Ediciones Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2000).
- Assoun, P. (2003). *El freudismo* [edición electrónica]. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2001).
- Ayllón, J. (2017). *¿Qué es la verdad?* Madrid: Ediciones Palabra.
- Azcona, M. (2018). ¿Puede la hermenéutica constituirse en un marco filosófico apropiado para el psicoanálisis? *Psicología USP* [online], 29(1). <https://doi.org/10.1590/0103-656420170075>
- Bachelard, G. (1987). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Badiou, A. (1990). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía [edición electrónica] (trads. S. Pinet y B. Bosteels). *Les Temps Moderns*, 526, 1-26.
- Badiou, A. (2005). *Being and event* [edición electrónica] (trad. O. Feltham,). USA: Continuum. (Trabajo original publicado en 1988).

- Beller, W. B. (2020). *Metodología de los bordes. Psicoanálisis y lógicas no clásicas* [edición electrónica]. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Beuchot, M. (1997). El inconsciente y la intencionalidad: hermenéutica y sentido. *Síntesis*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 3-12.
- Beuchot, M. (2004). *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2009). La hermenéutica y la epistemología en el psicoanálisis. En: *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (154-166). México: Ítaca-Universidad Nacional Autónoma de México (Trabajo original publicado en 1997).
- Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Beuchot, M. (2017). Epistemología de la analogía: Conocimiento, sociedad y expresión. *Sociology & Technoscience/Sociología y Tecnociencia*, 7(2), 1-12. <https://doi.org/10.24197/st.2.2017.1-12>
- Beuchot, M. (2018). Perfiles de la hermenéutica analógica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23, 17-24. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2425882>
- Beuchot, M. (2019a). La hermenéutica analógica en el campo de la filosofía. *Cuestiones de Filosofía*, 5(25), 65-81. <https://doi.org/10.19053/01235095.v5.n25.2019.10682>
- Beuchot, M. (2019b). *Interpretación del ser humano*. Barcelona: Herder.
- Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación* (trad. E. Muñiz Castro) [edición electrónica]. Buenos Aires: Paidós (Trabajo original publicado en 1970).

- Bunge, M. (2015a). *Epistemología*. México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1980).
- Bunge, M. (2015b). *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bunge, M. (2018). *Ética, ciencia y técnica* [edición electrónica]. México: Editorial Sudamericana (Trabajo original publicado en 1996).
- Bunge, M. (2020). *Las pseudociencias ¡vaya timo!* [edición electrónica]. México: Laetoli (Trabajo original publicado en 2011).
- Bunge, M. y Ardila, R. (2002). *Filosofía de la psicología*. México: Siglo XXI.
- Caputo, J. (2018). *Hermenéutica radical. Repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico* (trads. P. Reyes Linares y A. Fernández del Valle). México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (Trabajo original publicado en 1988).
- Carel, H. & Kidd, I. J. Epistemic (2017) injustice and mental illness. En Medina, J., & Pohlhaus, Jr., G. (eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Chalmers, D. J. (1999). *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Madrid: Gedisa.
- Changeux, J. y Ricœur, P. (2017). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar* (trad. C. Ávila Flores). México: Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 1998).
- Chomsky, N. (2017). *¿Qué clase de criaturas somos?* (trad. J. Paredes). México: Ariel (Trabajo original publicado en 2016).
- Cioffi, F. (2007). Epistemología y mala fe: el caso del freudismo (trad. Anne-Carole Grillot). *El libro negro del psicoanálisis. Vivir,*

- pensar y estar mejor sin Freud* [edición electrónica]. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Coburn, W. J. (2009). Attitudes in psychoanalytic complexity, an alternative to postmodernism in psychoanalysis. En R. Frie y D. Orange (eds.), *Beyond Postmodernism, New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 183-200). Reino Unido: Routledge.
- Coderch, J. (2015). *Pluralidad y diálogo en psicoanálisis: diversidad y vinculaciones interdisciplinares*. Barcelona: Herder.
- Cottraux, F. (2007). Literatura, cine y psiquiatría: un juego de espejos (trad. Anne-Carole Grillot). *El libro negro del psicoanálisis. Vivir, pensar y estar mejor sin Freud* [edición electrónica]. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Dilthey, W. (2014). *Psicología y teoría del conocimiento*, t. VI [edición electrónica], (trad. E. Ímaz). México: Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 1924).
- Eidelzstein, A. (2002). *El grafo del deseo* [edición electrónica]. Madrid: Manantial.
- Eidelzstein, A. (2009). *El psicoanálisis por venir* [edición electrónica]. Buenos Aires: Curso de Posgrado.
- Fernández, J. M. (2004). Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Pierre Bourdieu. *Cuadernos de Trabajo social*, 17, 169-193. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0404110169A/7613>
- Foucault, M. (2021). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (trad. H. Pons). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2001).
- Freud, S. (2008a). *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899*, v. 18 (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1915).

- Freud, S. (2008b). *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, v. 14 (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2008c). *Obras completas: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras: 1920-1922*. v. 18 (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2008d). *Obras completas: El yo y el ello y otras obras: 1923-1925*, v. 19 (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2008e). *Obras completas: Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras: 1937-1939*, v. 23 (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (2008f). *Cartas a Wilhelm Flies 1887-1904* (trad. J. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1985).
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento* [edición electrónica]. (trad. R. García Pérez). (Trabajo original publicado en 2007).
- Fromm, E. & Morck, H. F. (2021). *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica. Biblioteca Digital Universidad del Valle de Atemajac (Trabajo original publicado en 1947).
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y método I* [edición electrónica]. (trad. M. Olasagasti). Salamanca: Sigueme (Trabajo original publicado en 1960).
- Gadamer, H. (1997). La hermenéutica de la sospecha (trad. E. López Castellón). *Cuaderno Gris, Época III*, 2, 127-135 (Trabajo original publicado en 1984).

- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II* [edición electrónica] (trad. M. Olasagasti). Salamanca: Sígueme (Trabajo original publicado en 1992).
- Gill, M. (1998). Perspectivas unipersonales y bipersonales. “Observaciones sobre el amor de transferencia de Freud” (trads. R. Vargas y J. Belaunde). En: E. Spector, A. Hagelin y P. Fonagy (eds.), *En torno a Freud “Observaciones sobre el amor de transferencia”* (pp. 93-108). Madrid: Biblioteca Nueva.
- González, F. M. (1998). *La guerra de las memorias: Psicoanálisis, historia e interpretación*. México: Plaza y Valdés-Universidad Nacional Autónoma de México: Universidad Iberoamericana.
- Grassi, M. (2015). El texto soñado. La hermenéutica de lo Inconsciente, en “La interpretación de los sueños” de Sigmund Freud, *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 5(1), 35-47.
- Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics* [edición electrónica]. (trad. J. Weinsheimer). USA: Yale University (Trabajo original publicado en 1991).
- Grondin, J. (2014). *¿Qué es la hermenéutica?* [edición electrónica]. (trad. A. Martínez Riu). Barcelona: Herder (Trabajo original publicado en 2006).
- Grondin, J. (2019). *Paul Ricœur* [edición electrónica]. (trad. A. Martínez Riu). Barcelona: Herder (Trabajo original publicado en 2013).
- Haynal, A. (1993). *Psychoanalysis and the Sciences: Epistemology-History* [edición electrónica]. Berkeley: University of California Press.
- Heaton, J. (2004). *Wittgenstein y el psicoanálisis* [edición electrónica]. (trad. G. Ubaldini). Barcelona: Gedisa (Trabajo original publicado en 2000).

- Heidegger, M. (2008). *El ser y el tiempo*. (trad. J. Gaos). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1927).
- Hornstein, L. (2013). Fundamentos de la práctica, *El Psicoanalítico*, 15, 12-22.
- Hueso Holgado, H., & Cuervo Díaz, F. (2016). Psicoanálisis, ¿ciencia o pseudociencia? De Popper a Ricœur, y de Freud a Modell. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 36(129), 103-119. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352016000100007&lng=es&tlang=es.
- Iglesias Colillas, I. (2019). *¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología* [edición electrónica]. Valencia: Xoroi Edicions.
- Kandel, E. et al. (1999). *Psiquiatría, psicoanálisis y nueva biología de la mente*. Barcelona: Ars Medica.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas). Barcelona: RBA Coleccionables (Trabajo original publicado en 1781).
- Kidd, I. J., Medina, J., & Pohlhaus, Jr., G. (Eds.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>
- Klein, G. (1976). Freud's two theories of sexuality. En Merton Gill y Philip Holzman (eds.), *Psychology Versus Metapsychology*. Nueva York: International Universities Press.
- Laplanche, J. (sep/oct, 1996). Psychoanalysis as anti-hermeneutics, *Radical Philosophy*, 79, 7-12.
- Lazo Briones, P. (2020). *Hermenéutica y psicoanálisis en la cultura*. México: Universidad Iberoamericana.
- Levinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. T. Checchi,). Salamanca: Sígueme (Trabajo original publicado en 1930).

- Levinas, E. y Nemo, P. (1985). *Ethics and infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lifshitz, A. (2014). *La nueva clínica*. Academia Nacional de Medicina. México: Intersistemas.
- Lo Guercio, N. (2015). *Desacuerdos entre pares epistémicos: problemas y soluciones*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires. http://dspace5.filob.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6063/uba_ffyl_t_2015_909677.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Luján Christiansen, M. (2019). De la invalidación objetivista a la anulación personal: el potencial clínico de una epistemología asertiva. *Límite (Arica)*, 14(3). <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652019000100203>
- Luján Christiansen, M. (2021). La ecología epistémica del desacuerdo profundo: un análisis reflexivo sobre la discusión interpersonal. *Griot: Revista de Filosofía*, 21(2), 376-394. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2323>
- Lynch, M. P. (2013). Epistemic commitments, epistemic agency and practical reasons. *Philosophical Issues*, 23(1), 343-362. <https://doi-org.ezproxy.iteso.mx/10.1111/phis.12018>
- MacIntyre, A. (2004). *The Unconscious. A Conceptual Analysis* [edición electrónica]. Nueva York: Routledge (Trabajo original publicado en 1958).
- Malabou, C. (2018). *Los nuevos heridos*. México: Paradiso.
- Marcos, J. (2020). Debilitamiento: el ocaso hermenéutico desde Gianni Vattimo. *Brocar: Cuadernos de Investigación Histórica*, 44, 165-194. <https://doi.org/10.18172/brocar.4459>
- Markus, G. (2016). *Por qué no existe el mundo* [edición electrónica] (trad. E. G. de la G.) México: Océano (Trabajo original publicado en 2019).

- Márquez Rodilla, C. (2007). Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou? *Éndoxa: Series Filosóficas*, 22, 325-356. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Medina, J. (2012). Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities, social epistemology: A journal of knowledge. *Culture and Policy*, 26 (2), 201-220. <http://dx.doi.org/10.1080/02691728.2011.652214>
- Miller, J.- A. (2010). *El banquete de los analistas* (trad. N. A. González). Buenos Aires: Paidós (Trabajo original publicado en 2000).
- Minaya, E. (2021). Las consecuencias éticas del pensamiento débil. *Ágora* (0211-6642), 40(2), 207-230. <https://doi.org/10.15304/ag.40.2.7203>
- Nasio, J. D. (2010). *Cómo trabaja un psicoanalista*. Buenos Aires: Paidós.
- Onfray, M. (2011). *Freud. El crepúsculo de un ídolo* (trad. H. Pons). México: Taurus.
- Orange, D. (1995). *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*. Nueva York: Guilford.
- Orange, D. (2012). *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas* (trads. A. Sassenfeld y F. Huneeus). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Orange, D. (2013). *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana* [edición electrónica]. (trads. F. Huneeus y A. Sassenfeld). Santiago de Chile: Cuatro Vientos (Trabajo original publicado en 2011).
- Orange, D., Atwood, G. E. & Stolorow, R. D. (1997). *Working Inter-subjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*. Nueva York: Routledge.

- Ortiz Millán, G. (mayo de 2015). Hermenéutica analógica, verdad y método. *Dianoa, 60(74)*, 155-163.
- Rabinovich, D. (2007). *Modos lógicos del amor de transferencia*. Buenos Aires: Manantial.
- Rabinovich, D. (2010). *El deseo del psicoanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis* [edición electrónica]. Buenos Aires: Manantial.
- Ricœur, P. (2009). *Escritos y conferencias alrededor del Psicoanálisis* (trad. A. Castañón). México: Siglo XXI Editores (Trabajo original publicado en 1979).
- Ricœur, P. (2017). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (trad. G. Monges Nicolau). México: Siglo XXI Editores (Trabajo original publicado en 1976).
- Ricœur, P. (2019). *Freud: Una interpretación de la cultura* (trads. A. Suárez, M. Olvera y E. Inciarte). Buenos Aires: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1965).
- Sacks, O. (1998). The other road: Freud as neurologist. En *Sigmund Freud, Conflict and Culture: Essays on his Life, Work, and Legacy* (pp.11-21) Nueva York: Vintage Books.
- Sandín Esteban, M. P. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: Mc Graw and Hill Interamericana.
- Shafer, R. (1998). Cinco lecturas de “Observaciones sobre el Amor de Transferencia”, de Freud. (trads. R. Vargas y J. Belaunde). En E. Spector, A. Hagelin y P. Fonagy (eds.), *En torno a Freud “Observaciones sobre el amor de transferencia”* (pp. 53-73). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schopenhauer, A. (2014). *El mundo como voluntad y representación*, v. I. (trads. R. Díaz Fernández y M. Armas Concepción). Barcelona: Gredos (Trabajo original publicado en 1819).

- Searle, J. R. (2018). *Ver las cosas tal como son: una teoría de la percepción* (trad. V. Santamaría Navarro). Madrid: Difusora Larousse-Ediciones Cátedra.
- Solms, M. y Gamwell, L. (2019). *De la neurología al psicoanálisis. Los dibujos neurológicos y esquemas de la mente de Sigmund Freud* (trad. J. Anaya). México: Paradiso (Trabajo original publicado en 2006).
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E. & Brandchaft, B. (eds.) (1994). *The Intersubjective Perspective*. Washington, D.C.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Swedberg, R. (2016). Before theory comes theorizing or how to make social science more interesting. *British Journal of Sociology*, 67(1), 5-22.
- Tappan Merino, J. (2004). *Epistemología y psicoanálisis. Una mirada al psicoanálisis y a la construcción de su conocimiento* [edición electrónica]. México: Universitaria Potosina.
- Tappan Merino, J. (2021). *Una introducción a la epistemología del psicoanálisis. Mirada al psicoanálisis y a la construcción de su conocimiento*. México: Casa Alef.
- Tran The J, Magistretti P. & Ansermet, F. (2018). The epistemological foundations of Freud's energetics model. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01861>
- Tubert-Oklander, J. (2009). Psicoanálisis y religión a la luz de la Posmodernidad. *Intersticios*, 14(30), 133-145.
- Vattimo, G. (2020). *Alrededores del ser* [edición electrónica]. (trads. M. Oñate y Zubía) Barcelona: Galaxia Gutenberg (Trabajo original publicado en 2018).
- Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* [edición electrónica]. (trad. I. Regueira). Barcelona: Paidós (Trabajo original publicado en 1966).

- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas* (trad. J. Padilla Gálvez). Madrid: Trotta (Trabajo original publicado en 1953).
- Wittgenstein, L. (2018). *Los cuadernos azul y marrón* [edición electrónica]. (trad. F. Gracia Guillén). España: Titivillus.
- Wittgenstein, L. (2019). *Tractatus logico-Philosophicus* [edición electrónica]. (trads. I. Reguera y J. Muñoz). United States of America: Editorial Linkgua (Trabajo original publicado en 1921).

UIC UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



JAZMÍN VELASCO CASAS (Guadalajara, 1987) es psicóloga, filósofa y escritora. Trabaja como profesora en la Universidad del Valle de Atemajac y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Desde 2009 coordina talleres de creación literaria, y en 2017 creó la revista *Grafógrafos*. Su pensamiento y producción están orientados hacia la construcción interdisciplinaria de metodologías creativas y humanas, aplicables a la educación, la cultura y los entornos clínicos.