



Article scientifique

Article

2018

Published version

Public access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento
filosófico del siglo XX

Gracia Gómez, Alfonso A.

How to cite

GRACIA GÓMEZ, Alfonso A. Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX. In: EU-topias, 2018, vol. 15, p. 15–25.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:133750>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 15.03.2023 22:24

Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX

Alfonso A. Gracia Gómez

Recibido: 15.12.2017 – Aceptado: 26.03.2018

Title / Titre / Titolo

Freud and Hermeneutics: the Validity of Psychoanalysis in Twentieth-Century Philosophical Thought

Freud et l'herméneutique: la validité de la psychanalyse dans la pensée philosophique du XXe siècle

Freud e l'ermeneutica: la validità della psicoanalisi nel pensiero filosofico del Novecento

Resumen / Abstract / Résumé / Riassunto

La finalidad del artículo es establecer algunos puntos de contacto entre psicoanálisis y filosofía a partir de la importancia creciente que gana en ambos terrenos una comprensión sincrónica de los fenómenos sociales, que sitúa al psicoanálisis en la proximidad de la fenomenología, la ontología y, especialmente, la hermenéutica. En este sentido, se reconduce la posición freudiana en el seno de un ideal de cientificidad problemático que se consume en la comprensión del ya tópico “giro lingüístico”, desde donde cabe la reformulación de la cuestión en los términos de una pregunta por el *quién* de ese decir en el que consiste el psicoanálisis como *talking cure*; de otro modo, ante la problematización de un “sujeto” que emerge en conflicto con su condición irresolublemente lingüística.

The purpose of the article is to establish some connection points between psychoanalysis and philosophy by taking into account the growing importance in both areas of a synchronic understanding of social phenomena, which places psychoanalysis in the proximity of phenomenology, ontology and, especially, of hermeneutics. In this sense, Freud's position is understood as and within a problematic scientific ideal related to an understanding of the already-topical “linguistic turn”, from which it is possible to reformulate the issue in the terms of a question about the *who* of that saying psychoanalysis consists of as *talking cure*; that is to say, about the problematization of a “subject” that emerges in a conflict with its irresolvable linguistic condition.

Le but de l'article est d'établir quelques points de contact entre la psychanalyse et la philosophie à partir de l'importance croissante acquise dans

les deux domaines d'une compréhension synchronique des phénomènes sociaux, qui place la psychanalyse à proximité de la phénoménologie, de l'ontologie et surtout l'herméneutique. Dans ce sens, la position freudienne est réorientée au sein d'un idéal scientifique problématique consommé dans la compréhension du topique “tournant linguistique”, à partir duquel il est possible de reformuler la question sur le *qui* de ce dire de la psychanalyse en tant que *talking cure*; sinon, avant la problématisation d'un «sujet» qui émerge en conflit avec sa condition linguistique irrésoluble.

Lo scopo di questo articolo è di stabilire alcuni punti di contatto tra psicoanalisi e filosofia a partire dalla crescente importanza in entrambe le aree di una comprensione sincronica dei fenomeni sociali, che colloca la psicoanalisi in prossimità della fenomenologia, dell'ontologia e, soprattutto, dell'ermeneutica. In questo senso, la posizione freudiana viene reindirizzata all'interno di un ideale scientifico problematico consumato nella comprensione della già topica “svolta linguistica”, dalla quale è possibile riformulare la domanda nei termini di una domanda sul *chi* del dire della psicoanalisi come *talking cure*; vale a dire, di fronte alla problematizzazione di un “soggetto” che emerge nel conflitto con la propria condizione linguistica irrisolvibile.

Palabras clave / Keywords / Mots-clé / Parole chiave

Freud, psicoanálisis, filosofía, siglo XX, giro lingüístico

Freud, Psychoanalysis, Philosophy, Twentieth Century, Linguistic turn

Freud, psychanalyse, philosophie, XXe siècle, *linguistic turn*

Freud, psicoanalisi, filosofia, Novecento, svolta linguistica

1. Justificación: ¿qué tiene que ver el psicoanálisis con la filosofía?

Posiblemente el psicoanálisis, tanto en su cuerpo teórico como en su misma existencia clínica –hoy en día venida a menos pero hegemónica por momentos–, ha conmovido mucho más la palabra de los filósofos que el conjunto de toda la ciencia contemporánea, tan compleja, variada y sugerente; tan problemática e internamente revolucionaria que, como nunca antes, exige ser pensada (Roudinesco, 2010). Y sin embargo, la afirmación de que la obra de Freud ha focalizado en gran medida el interés “filosófico” tiene poco de exageración interesada. Nadie como el psicoanálisis podía prestarse de forma tan adecuada, en este sentido, a la parodia, reflejo de un rasgo muy característico del siglo anterior, en el que el psicoanálisis se erigió como auténtico fenómeno cultural de una época (Jones, 1953). A distintos niveles, en distintos países, contribuía incluso a cambiar los usos lingüísticos (Gay, 1988). Gracias a Freud, muy pocos son los que desconocen el secreto oprobio en cuya ignorancia Edipo casi se convierte en la perdición de su natal Tebas. De modo paradigmático, el psicoanálisis ha elaborado algo específicamente “moderno” a partir de la verdad extraída de la mismísima tragedia ática; así es como Freud avanza el descubrimiento homérico, que en tanto que descubrimiento estaba aún por producirse, del sujeto burgués (Adorno & Horkheimer, 1944: 57-92). La innovación freudiana tiene que ver de forma ineludible con el sujeto y su pensar; su pensar porque es la operación en la que el sujeto se constituye, respectivamente, en su decir, que es decir que “piensa”; y no de cualquier manera, sino como piensa un científico. Así, por ejemplo, lo interpretaba Horkheimer:

Freud comenzó a crear los instrumentos científicos necesarios para que el individuo pudiera seguir siendo su propio señor [...]. Él creía que no todo estaba hecho con las manifestaciones optimistas oficiales y positivas intrépidas, como por ejemplo

los discursos sobre el todo de la personalidad, y que cuando se trata de la naturaleza interior no se debe despreciar ni la razón ni la ciencia (Horkheimer, 1956: 54).

Como también concluyó Lacan, solo de este modo se puede entender la exigencia freudiana de cientificidad, su “cosa” es algo que solo se dice cuando se la formula de manera “científica”¹. Porque, al menos para una cierta filosofía contemporánea de tradición neokantiana, todavía anclada a una comprensión positivista de la historia de las ideas, si una disciplina no es ciencia, conocimiento cierto o *episteme*, entonces cae en el limbo wittgensteiniano de lo que no debe decirse (según la celeberrima imagen del *Tractatus Logico-Philosophicus*). Y, sin embargo, ¿no estamos, más bien, justificados para inquirirnos acerca de esta naturaleza “segundona” que el cientificismo supone a la filosofía, algo así como si se la concibiera como una mediadora entre la “verdadera” ciencia y el pensamiento mágico? Pero, en cuestiones de reflexión, no parece muy sensato dejar excesivo espacio a la superstición. Tal vez, como estipulaba Heidegger, el “rigor” de la filosofía sea de una naturaleza distinta al de la ciencia, pero resulta confuso entender de qué modo una disciplina desacreditada en su propio ámbito podría sin embargo servir a los intereses de otra, sin que por ello el crédito de esta última quede mermado a su vez de un modo peligroso para ella, y casi humillante. Este tipo de estrategias aproximan la filosofía a una mera palabrería, y en última instancia responden perfectamente al interés de los valedores de su desaparición.

Sea como fuere, y por las razones que fueren, el psicoanálisis es seguramente mucho más estudiado hoy en las facultades de las así llamadas “humanidades”, que le dedican créditos de grado, de posgrado, congresos y seminarios, más de lo que tal vez crean necesario los representantes tanto de la psiquiatría como de la neurología y psicología contemporáneas. Sin embargo, gran parte de esas indagaciones intelectuales no tienden sino

¹ «Se necesita cierta reducción a veces de realización larga, pero siempre decisiva en el nacimiento de una ciencia; reducción que constituye propiamente su objeto. Es lo que la epistemología se propone en cada caso» («La ciencia y la verdad», en Lacan, 2006: 835).

a ocuparse de su rechazo y discriminación. Conocida es la posición de Karl Popper (1963), quien *verbi gratia* lo relega al ámbito de las “pseudociencias” o “metafísicas” (Clavel de Kruyf, 2004). Menos analítico, pero mucho más polémico, el reciente monográfico de Michel Onfray (2011) inserta sus procedimientos curativos en la órbita del pensamiento mágico. También en el espacio francés, Foucault denuncia que el psicoanálisis se mueve allí donde “la medicina se convierte en justicia y la terapia en represión” (Foucault, 1967). Son solo algunos ejemplos. A lo largo del siglo XX, son innumerables los filósofos que no han podido soslayar la tentación de vincular su nombre a algún tipo de reflexión sobre la obra o el personaje de Freud: Jaspers, Adorno, Fromm, Wittgenstein, Sartre, Deleuze, Derrida...

El psicoanálisis, tal como aparece de la mano de Freud, arrastra consigo posicionamientos teóricos que no surgen de la nada, sino que tienen un importante *background* que remite a posiciones ya clásicas dentro de la tradición filosófica. El propio Freud fue consciente de su cercanía a Nietzsche y Schopenhauer, aunque sin duda la figura más relevante en este sentido fue la de Schiller, al que cita en prácticamente todas sus obras divulgativas, otorgándole credenciales de “poeta filósofo” (Freud, 1930). Nos interesa, pues, el “concepto” filosófico de Freud, y ello nos aproxima a su interés por la filosofía. Pero además, en el otro lado del filo, debemos reconocer que el psicoanálisis es para los filósofos un desafío, sobre todo en tanto que se pretende ciencia (Sánchez-Barranco *et al.*, 2005). Hundiendo sus raíces en el hipnotismo y en la “nueva” psicología neuronal (López Piñero, 2002), acaba convirtiéndose en una amalgama de teorías de orden histórico, antropológico, estético, social (Roudinesco, 2015). Fue por ello recogido de los ámbitos menos afines al entorno médico (lo artístico, lo social, lo etnográfico) para acabar por erigirse, en suma, en el gran paradigma de la interdisciplinariedad que la (primera) Escuela de Frankfurt reclamaría años más tarde. Al mismo tiempo, en tanto que saber profundo, en muchos sentidos fundamental, ha sido llamado incluso a ondear la bandera del interés emancipatorio, interés humano ajeno al de la ciencia

(Habermas, 1996). Nos hallamos ante una aporía, pues el psicoanálisis, como esa amalgama difusa, difícilmente puede “reducirse” (en el sentido aludido por Lacan, *supra*) a los estrictos márgenes de la ciencia (Palombi, 2000). Algo de esa contrariedad debía intuir Freud cuando tomó partido por los “profanos” en las célebres disputas internacionales sobre la formación médica de los psicoanalistas (Freud, 1910).

El psicoanálisis surgió así en un campo de cultivo plural, “sobredeterminado”, como el significado que Freud descifra en sus propios sueños. Sin embargo, ¿de qué modo puede aceptar la filosofía un discurso que, consiguiendo vertebrar tantos otros, y de naturaleza tan diversa, se arroga el privilegio de la última palabra; no la primera, pero sí la fundamental? Pues si el inconsciente ocupa el lugar donde se da forma a nuestros pensamientos conscientes, ningún enunciado está completo ni dice toda su verdad hasta que se confronta con aquel que le interpela en la consulta del médico. La hipnosis ocupa entonces un lugar fundante, aunque solo sea porque es en su espacio donde tiene lugar el nacimiento de la “cosa” que deviene (objeto del) psicoanálisis, hasta el punto mismo en el que Freud se encuentra con ella y realiza la que debemos entender como su operación fundamental, que es la de *darle la palabra*; un dejar hablar que no es mero retraerse del analista sino la expresión de un preciso posicionamiento epistémico (Assoun, 2001).

Como notó Lacan², Freud fue el principal garante de una psicología subjetiva que no tenía parangón con las prácticas que habían proliferado antes de él en el terreno de la hipnosis (López Piñero, 2002: 82). Es este subjetivismo, en el fondo, el que justifica un “retorno a la filosofía” que no puede sino resultar problemático. El propio conocimiento se convierte en una cuestión meramente subjetiva. De lo que se dice no se atiende a su correspondencia, a su valor de enunciación, sino solamente a lo que dice acerca del *sujeto* que la profiere. Aunque esto ya lo había dicho Nietzsche. Siguiendo a

² «Para todo esto nos parece ser radical una modificación en nuestra posición de sujeto, en el doble sentido de que es allí inaugural y de que la ciencia la refuerza más y más» (Lacan, 2006: 835).

este autor, digamos que *no hay* verdad, sino solo en la medida en que la producimos. El filólogo alemán formula esta idea de una forma mucho más estimulante: no hay hechos, solo interpretaciones. El psicoanálisis baila sobre el riesgo de la mentira porque convive con la paradoja del mentiroso, “yo miento”. La cuestión es entonces qué producimos con esa mentira; producimos datos, demostraciones de nuestras teorías, y es solo secundariamente que estos se convierten en *verdad*. Pero una verdad concreta, narrativa, mitológica; siendo por ello aún siempre discutible, pues se le ha hecho hablar en ese “otro ámbito” al que ya no pertenece, el ámbito de las convenciones científicas, de los artículos, de los debates. El “emerger” de la cosa debe ser entonces comprendido en su carácter enigmático, y aquí se vuelve imprescindible una primera operación de “retorno” o recuerdo de su aparición inicial. La verdad freudiana solo “pertenece” *stricto sensu* al ámbito de la consulta, allí es donde se deja “observar”.

En el fondo, lo que se esconde tras la duda acerca de la científicidad o no del psicoanálisis es en realidad una pregunta por su *actualidad* (Palombi & Bezoari, 2003). Así, no debe parecer extraño que la propuesta freudiana pueda llegar incluso a ser leída como un intento “concreto” de hacer de la filosofía una ciencia, en su caso, *more psicologico demonstrata* —y más adelante, en Freud, *more biologico*. Aquí descansa la íntima vinculación del psicoanálisis con el mito, que es “su” fundamento, y demanda un debate con aquellos autores que, desde la filosofía —por excluir, especialmente, los posicionamientos de Jung—, han afirmado el carácter “mítico” del fundamento freudiano; estos son Henry (2002) y, en menor medida (aunque con mayor influencia), Ricoeur (1970). En base a este “fundamento mítico” se vuelve prescindible que los enunciados del psicoanálisis sean en todo momento “verdaderos” en un sentido proposicional. La crítica a la conciencia que hace el psicoanálisis se une en este punto a las críticas anteriores de Nietzsche o Marx, pues, ciertamente, no habiendo voluntad favorable, ninguna demostración será suficiente. Y con ello da la impresión de que al psicoanálisis no le correspondería moverse en el ámbi-

to de la explicación y la demostración científicas, sino en una suerte de “cajón de sastre” que muchos han identificado con la hermenéutica. Conclusión lamentable, el psicoanálisis renuncia a su propia identidad por mor de su supuesta “pereza”³. En el mismo sentido, si hacemos caso a Ricoeur y a Henry, la omisión gadameriana de la palabra de Freud estaría justificada plenamente.

2. El psicoanálisis y la hermenéutica

Sin embargo, hay motivos que reclaman para el psicoanálisis el derecho a ser entendido, con todos los matices que se quiera, como una hermenéutica: primero, porque interpreta; segundo, porque, como Nietzsche, entiende que todo el “hecho” que determina su facticidad surge condicionado por la marca de la interpretación. La presencia del sujeto en la cosa que habla sitúa los dos extremos de una problemática de raíz nietzscheana que reviste la forma de una “ambivalencia fundamental”, en la medida en que, en el fondo, es sobre esta que se fundan cualesquiera otras “ambivalencias” que queramos destacar en el discurso freudiano (como la que existe con la filosofía, con la medicina o con la Universidad [Assoun, 1982; 2001]). Barberi (2002: 11) nos muestra que tenemos motivos más que de sobra para reconocer el siglo XIX como el “siglo de la historia”, a pesar de que hacia finales de este período los investigadores se vieron obligados a prestar atención a los avances de la biología darwinista, la economía marxiana o la filología de Bopp. Esta es por lo demás la misma tesis que defiende Friedrich Kittler (1980). Hacia 1900 se hace patente una auténtica crisis en las ciencias de la historia (*Geschichtswissenschaften*) que consumó una profunda transformación del propio concepto de “historia”, guiándolo por la senda de una visión sistematizadora, menos pendiente de la evolución de los

³«Con la excusa de ser precisamente un arte de la interpretación, y nada más que eso, el psicoanálisis hermenéutico se evita de antemano toda demostración causal» (Zimmer, 1988: 186).

acontecimientos y más de la búsqueda de explicaciones sincrónicas, es decir, de una historia analítica, que debía comprender y comprenderse a sí misma desde el presente relativo a su “productor”. La relación entre el hombre y el “espíritu” comienza así a ser pensada desde el espejo de un “ahistoricismo” que tiene su reflejo en la tesis freudiana de la “intemporalidad” (*Zeitlosigkeit*) del inconsciente:

De modo destacable, la ciencia de la historia se apoyó en cierto momento, tras la crisis del historicismo, en las ciencias humanas, ya que a su vez comenzaron a romper con la historia. Simplificando, se podría decir que, desde el punto de vista de la historia de la ciencia y del discurso, el siglo XIX tiene la tarea de sumergir en la historia todo lenguaje no problematizado, para que, en su extremo, la(s) historia(s) se hundan en su lenguaje problematizado [... En cambio] hacia 1900, Nietzsche (filosofía), Freud (psicoanálisis) y Saussure (lingüística) se sitúan como una declaración histórico-epistemológica, prototípica de la voladura de una cierta forma de la historia global [...] La transformación de los modelos de desarrollo del lenguaje historicista en una descripción estructural de los estados del lenguaje se concibe en el debate histórico como una oposición fundamental entre el devenir de la ciencia historia y la estructura de la lingüística [...] (Barberi, 2002: 5-6, traducción nuestra).

Así, la noción “espiritualista” de la historia, gran tema del XIX, deja paso a una concepción sistémica donde el signo se descubre aislado, arbitrario, imprevisible pero conformador de unidades de sentido superiores. Ello es lo que convierte al lenguaje, y ya no a la historia, en el objeto de estudio prioritario para los pensadores del siglo XX. Max Horkheimer, con ocasión del centenario del nacimiento de Freud, recordaba la siguiente coincidencia:

Piénsese solamente en el famoso artículo de Dilthey en el que fomentó en favor de las ciencias del espíritu y frente a la psicología escolar predominante entonces “una psicología descriptiva y desmembradora” —un año antes de la publicación de los decisivos estudios de Freud y de Breuer sobre la histeria. El curso de la disciplina querida por Dilthey debía ser “analítico, no sintético, no constructivo” y como método preferente no pensó tanto en la observación, como ocurre en la psicología experimental, sino en el recuerdo (Korkheimer, 1956: 56).

También Assoun abunda sobre esta idea⁴, que hace deudora de la evolución que sufrió el ideal de conocimiento al que se adscribió Freud⁵. A partir de ello se dibujan dos diferentes *líneas evolutivas* que parecen haberse seguido en el saber científico-filosófico de este contexto; a saber, de un lado la rama *especulativa*, que pasa por Kant, Fichte, Schelling, Hegel; más adelante Rickert o Dilthey. Supone una concepción característicamente dualista, es decir, que deduce de la crítica kantiana la necesidad de un método propio para las llamadas ciencias del espíritu; anulan el escepticismo original kantiano con respecto a la cosa en sí, reclamando para esta un método propio que crea el concepto de ciencia humana. Aquí también enraíza, como se puede ver, la propia *hermenéutica filosófica* de H.-G. Gadamer. Del otro lado, se sitúa la evolución de una rama filosófica totalmente distinta, que Assoun llama “rama *experimental*” que, partiendo también de Kant, toma como referencia las obras de Herbart y otra vez retorna a Schopenhauer.

Esto evidencia que la profesión de fe freudiana por el naturalismo científicista se posiciona en el seno de un conflicto filosófico que exige pensar una y otra vez el lema “no hay ciencia del hombre” (Lacan, 2006: 838). El gusto del siglo XX por la “teorización del archivo” o “archivismo” —que encuentra una expresión típica en Foucault y del que Ricoeur hará deudor al psicoanálisis— tiene que ver también con esta sustitución del eje diacrónico por el sincrónico. En este contexto, la hermenéutica y la sociología estaban condenadas a ir de la mano bajo la aspiración de una concepción que las tiene en cuenta bajo su condición de ciencias empíricas importadas de la reflexión teórica (Vidal, 2011).

⁴ «Cuando en 1876 Freud se inscribe en el Instituto de Fisiología, se encuentra formando parte de un grupo de fisiólogos materialistas y positivistas [...] el impacto de esos hombres obligó al romanticismo de la *Naturphilosophie* del joven estudiante a convertirse en científicismo positivista» (Assoun, 1982: 224).

⁵ Según Lange (1903., II, 2-3; cit. Assoun, 1982: 223): «Hay que hacer notar especialmente la presurosa acogida de los naturalistas que, *considerando insuficiente el materialismo*, se adhirieron en su mayor parte a una concepción del mundo que estaba de acuerdo en importantes puntos con la de Kant».

Desde este punto de vista, el psicoanálisis debe ser tenido por una hermenéutica en la medida en que se trata de una teoría de la interpretación, así como del sujeto que interpreta y es interpretado, lo que incluye una metodología y una referencia textual al objeto de estudio. Por ello debe ser entendido como una hermenéutica que nosotros creemos que puede proponerse superar las posibles deficiencias de una hermenéutica de la facticidad. O mejor, el psicoanálisis no es una hermenéutica en el sentido de una técnica o teoría de la interpretación; es una hermenéutica porque *elabora* su propia “facticidad”, a saber, en la clínica. Aquí lo novedoso, que este objeto no es primariamente de conocimiento sino de interpretación; el conocimiento subsiguiente será entonces conocimiento de lo que “se puede” interpretar. Ello nos remite a una consideración específica sobre las determinaciones de la “cosa freudiana”. Para presentarla, resulta inevitable confrontar su cualidad de ambivalencia; es decir, la cosa es aquello a lo que Freud se dedica, y la manera freudiana de comportarse con la cosa le da el aspecto ambivalente que la acerca a la filosofía, desde su manifestarse en la historia del hipnotismo y con el nombre, por primera vez, de “inconsciente”. Así la cosa se hace “objeto” de conocimiento, y es tenida en cuenta en tanto que “causa profunda” de los fenómenos observados.

En efecto, no hay inconsciente sin intérprete. La frase lacaniana “el inconsciente no existió antes de Freud” resuena con insistencia en todo discurso psicoanalítico como consecuencia de ello. Por eso se hace precisa una determinación “objetiva” de la cosa; es decir, del inconsciente como tal, en la apariencia (que le confirió Freud) de andamiaje (meta)psicológico. La empresa de estructuración lingüística del inconsciente procede de los pasos iniciados por la indagación freudiana sobre *Las afasias* (Freud, 1973). Los análisis lacanianos se adecuan por ello a la continuación de los inicios de una curiosa “lingüística freudiana” (coetánea a la de Saussure), una lingüística neuro-psicológica, o mejor, una psicología que empieza a definirse en el acto de señalar “la palabra”, a su vez tenida en consideración en la confrontación con su fundamento supuestamente fisiológico y lógico.

3. El tratamiento filosófico del psicoanálisis

El rechazo gadameriano del psicoanálisis como hermenéutica se funda en una comprensión (elidida) del sujeto como el propio lenguaje, que en última instancia conduce a la disolución del sujeto en el lenguaje que lo habla. En cambio, la formulación de Ricoeur describe un estado de cosas en el que la hermenéutica “psicoanalítica” debe estar al servicio de la fenomenología (dialéctica, en su caso). El sujeto deviene así, para él, una suerte de yo “complementado”, mientras que la dialéctica se funda en la “disolución” del problema del inconsciente.

De orden muy distinto son las críticas que el fenomenólogo Michel Henry elevó contra Freud en su *Genealogía del psicoanálisis* (2002). Mientras que la tesis de Ricoeur tenía un sentido metafísico en el que pretendía fundar la alianza del psicoanálisis con la fenomenología (en la medida en que el *cogito* cartesiano no era el punto de partida, sino el destino de la reflexión fenomenológica), el interés de Henry descubre, por su parte, que esta alianza con la tradición filosófica implica la imposibilidad de fundarse como una *fenomenología radical*, que es la que exige su temática (afectividad, angustia, y el conjunto de propiedades de la psique). De este modo le atribuye el papel de término y punto final de la historia del pensamiento de la modernidad, similar al que Heidegger le había reservado a Nietzsche como último metafísico, aunque con diferencias amparadas en las que asimismo distinguen las posiciones filosóficas de ambos. Henry no comparte esta suerte de progresismo ontológico que achaca a Heidegger (la idea de que la metafísica sigue un desarrollo que, aunque se trate del despliegue histórico de un olvido, puede e incluso está abocado a culminar en un fin —en su caso, con Nietzsche), que caracteriza de ingenuo. Para él no habría propiamente un final de la metafísica como tal, es decir, a partir del cual solo nos cupiera producir su superación, tal como propone Heidegger en 1927. En los esquemas del fenomenólogo francés, si decimos que el psicoanálisis cubre este lugar de “última filosofía” —y así Freud el de “último filósofo”—, se debe a su caracterización en

tanto que formulación acabada de un error que era patente y manifiesto desde un principio, y que se relaciona con el “extraño éxito” que el psicoanálisis llegó a cosechar⁶. Ahonda con ello en una inquietud que ya había sido manifestada por Heidegger durante sus *Seminarios de Zollikon* (2013). Aunque él raramente hizo mención expresa de la palabra “psicoanálisis”, ocasionalmente sí aclaró que sus críticas al conocimiento científico-técnico se prolongaban hacia la concepción freudiana del inconsciente. Decía a tal respecto:

La metapsicología de Freud es el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano. Por un lado, él tiene las ciencias naturales y, por otro, la teoría kantiana de la objetualidad.

Él postula también para los fenómenos humanos conscientes la integridad en la explicabilidad, esto es, la continuidad de nexos causales. Ya que “en la conciencia” no hay tal, tiene que inventar “lo inconsciente”, donde tiene que haber la integridad de nexos causales. El postulado es la explicabilidad completa de lo anímico, donde explicar y comprender se identifican. Este postulado no es tomado de las manifestaciones anímicas mismas, sino que es el postulado de la ciencia natural moderna (Heidegger, 2013: 303).

Así el psicoanálisis, por decirlo nuevamente con Henry, no hace otra cosa más que recubrir el lugar de la filosofía de su tiempo; de un tiempo que es en sí mismo “antifilosófico”, como resultado de un prejuicio neokantiano⁷. Por todo ello, los intentos de psicoanálisis “alternativos” por parte de filósofos como Sartre y Deleuze, o la propia concepción de la filosofía como “terapia”, tan querida para Wittgenstein y los wittgensteinianos, dan cuenta de la seriedad de la pregunta que ha sido puesta sobre la mesa por Henry: ¿es el inconsciente freudiano la conciencia de los filósofos? Mientras no se consiga responder a esta pregunta, el psicoanálisis se ve obligado a dejar en suspenso su propia legitimidad. De este modo, Henry es un buen ejemplo de los límites que se deben confrontar al su-

puesto “giro lingüístico”. Con Heidegger ese giro lingüístico descubre sus potencialidades profundas para un pensamiento de raíz ontológica bajo la forma de un giro pragmático-hermenéutico que, sobre todo a partir de Gadamer, va a ser incapaz de olvidar la estructura lingüística que lo funda. En su caso, “estructura lingüística” quiere decir algo distinto a lo que propone Lacan, aunque no tanto; supone el rechazo de la primacía del sujeto, en detrimento del lenguaje que “habla”. El lenguaje “atraviesa” *literalmente* al sujeto y es de este modo que no puede soslayar la comparativa con el inconsciente freudiano.

En el terreno propio del psicoanálisis, es en Lacan donde encontramos la formulación más acabada del encuentro entre sujeto y lenguaje, es decir, del lema según el cual lenguaje = sujeto (del inconsciente). Es cierto que su posición no es hermenéutica, de hecho hay un abierto rechazo de la hermenéutica debido a que el psicoanalista francés la comprende de forma similar a como lo hacen Gadamer y, sobre todo, Ricoeur. No entiende que la hermenéutica sea el lugar adecuado donde se deban expresar sujeto y lenguaje en su pertenencia mutua, y en parte tiene razón, si nos atenemos a lo que ofrecen Gadamer y Ricoeur bajo sus respectivos modelos de *comprensión* y *psicosíntesis* (dialéctica). Paradójicamente, los tres autores fundan sus especulaciones en Hegel, pero es el sesgo materialista de Lacan el que lo acerca a una visión global (pero no holística) que parece más próxima a la línea de la Escuela de Frankfurt, y entronca con el sentido de “hermenéutica” que queremos expresar en este artículo, próximo al concepto de “materialismo” que distingue Sergio Sevilla en relación a uno de los principales exponentes de esta escuela:

La posición que Adorno introduce como “materialismo” no es una tesis ontológica, en sentido precrítico, sino la consecuencia rigurosa de la ruptura de la filosofía con la aspiración a la totalidad y con la categoría de sentido. Esa ruptura no es tanto una decisión teórica como una situación fáctica de la filosofía en el presente: «La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La ratio autónoma, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar

⁶ Pues para Henry «el psicoanálisis es el alma de un mundo sin alma, el espíritu de un mundo sin espíritu» (Henry, 2002: 27).

⁷ «[...] se naturaliza al hombre como si fuera un proceso causal. El psicoanálisis no da la historia del ser humano concreto sino una cadena de causas naturales» (Rodríguez Sutil, 2014: 523).

a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma [Adorno, 1991: 74]» (Sevilla, 2005: 82).

Pero si el psicoanálisis, que es discurso del inconsciente, tiene razón de ser, dice verdad, el espacio que le corresponde es entonces fundamental y fundante. En esto coincidimos con Ricoeur y –quizás por plagio de aquel (Roudinesco, 1995: 443)– con Lacan. Para este autor, el inconsciente es el lugar donde se problematiza la fundación de todo discurso teórico, específicamente el científico y en concreto según lo comprende Descartes. La verdad es tal porque está fundada en un yo autoevidente; *ego cogito* que da razón de ser al hecho de que no haya “ciencia del hombre” sino solamente “sujeto de la ciencia” (Lacan, 2006: 838). De este modo, el inconsciente es lo autoevidente de sí. Esto facilita las críticas de Henry, para quien el “vitalismo” freudiano no dice nada nuevo respecto a Descartes, razón por la que el psicoanálisis no podría ser equiparado a una ontología, pues el inconsciente, tal como lo concibe Freud, no funda. En este punto, los análisis de Lacan respecto al *cogito* cartesiano parecen imponer ciertos límites a las pretensiones antihistoricistas del estructuralismo. No olvidemos que las fuentes filosóficas principales de este estructuralismo son Marx, Nietzsche y Freud (Lévi-Strauss, 2006), y que, al mismo tiempo, el psicoanalista francés no tiene reparo alguno en flirtear tanto como le viene en gana con Heidegger, por quien siente una gran admiración (Roudinesco 1993: 323 ss.). Pero es que además el estructuralismo, por mor de su incidencia en la forma frente al contenido, quiere heredar, con derecho, la crítica nietzscheana del platonismo. El formalismo estructuralista juega en cierto modo el papel de correlato científico del esteticismo de finales del XIX, donde se integra Nietzsche. Y de hecho es coherente con la recepción schopenhaueriana del kantismo que caló en el discurso y la ideología académicas coetáneas a la formación de Freud. Por ello parece obvio que la expresión, sobre todo didáctica, de Lacan es estructuralista, pero su contenido profundo excede con mucho la pretensión explicativa del estruc-

turalismo. Más bien parecería que el estructuralismo de Lacan tiene que ver, en gran medida, con un intento de elevar al psicoanálisis a un estatuto más “académico”, de llevar su palabra a la universidad; tentativa que por cierto tuvo un éxito relativo. Del mismo modo, no hay que concluir que la revisión lacaniana de la palabra de Freud haya llegado a sus conclusiones características como un mero “resultado” de su relación con el estructuralismo, sino de su intención temprana y nunca abandonada de situar al psicoanálisis en el centro del debate epistemológico.

4. Sujeto y lenguaje: la posibilidad de una “hermenéutica psicoanalítica”

La consideración, bien que sea provisional, de la obra de Freud en los términos de una *técnica* de la interpretación nos conduce al espacio definido de la obra de Gadamer, y ello a pesar de que la práctica totalidad de las voces “autorizadas” a tal respecto se muestran abiertamente disconformes con esta pretensión. Pues ¿cómo se puede entender la profundidad de un saber que se expone a sí mismo bajo la forma de una técnica interpretativa, sin recurrir para ello a lo que sobre el arte de la interpretación se ha dicho y al peso que el mismo ha tenido para la propia filosofía? Gianni Vattimo (1986), acordándose del olvido reconocido por su maestro hacia Nietzsche, que probablemente recogía las críticas propias de la lectura heideggeriana, reclamaba la necesidad de que llegase de una vez el momento de dejar a un lado el *Nietzsche* de Heidegger y se abriera la oportunidad de construir un *Heidegger*, una visión crítica del autor a partir del propio pensamiento de Nietzsche. Nosotros entendemos que algo muy similar ocurre entre esta corriente de pensamiento y el psicoanálisis, particularmente el psicoanálisis de Freud, toda vez que Lacan, al menos, sí trató de construir puentes con el pensamiento de Heidegger. Sabemos que, por parte del pensador alemán, tales intentos no merecieron más que un ominoso silencio (Rou-

dinesco, 1993: 339). *Ser y tiempo* planteaba una ontología que partía desde la facticidad de la comprensión, y en este sentido encontró en la interpretación del síntoma a un contrincante teórico no reconocido. Por supuesto que la cierta “injusticia histórica” de que aquí se trata no se puede “reparar” de forma que quede clausurada. La sutura a la que aspiramos se parece menos a una costura que a un zurcido; pues la injusticia estaba sin duda “justificada”, pese a que ello no debe eximir de la responsabilidad de haber cerrado a cal y canto unas puertas que no se entiende bien cómo no pudieron haber quedado mínimamente entreabiertas. La mera reducción del psicoanálisis a la hermenéutica, y viceversa, es imposible y habría que añadir que carece de todo punto de interés para una reflexión filosófica del asunto en cuestión. Pero encontrar el espacio en el que la hermenéutica y el psicoanálisis puedan dialogar sin complejos, esa sigue siendo una tarea pendiente para los representantes de uno y otro lado de una problemática fundamental; la que tiene que ver, justamente, con el tipo de relación que mantienen dos nociones que en nuestro tiempo ya solo pueden comprenderse en interacción mutua: el lenguaje y el sujeto.

La cuestión del lenguaje y la cuestión del sujeto se yerguen como una oposición que preocupa por igual a los lectores de Heidegger y de Gadamer. “Lo común” reposa en la siguiente idea: la de un inconsciente lingüístico que atraviesa, y por ello escinde, castra al sujeto mismo que lo habla. Esta concepción, que creemos característica del psicoanálisis, supone dos planos de realidad que no se tocan, pero que se contienen mutuamente, en tanto el uno solo puede recibir su fundamentación del otro. Pero asimismo toda prueba de realidad exige o significa la erradicación o disolución del otro respectivo (por ello todo se da en una relación que es de enajenación –castración, falta, deseo). Los dos polos de esta tensión, el lenguaje y el sujeto, se han expresado según numerosas variantes a lo largo de la historia del pensamiento, en función de las escuelas filosóficas y de sus tradiciones. Pero lo que a menudo se olvida, bajo el afamado lema del “giro lingüístico” –incluso en su versión ontologizada de la hermenéutica de la facticidad–,

es que aun la prioridad ontológica del lenguaje pone en evidencia la existencia de un sujeto que se descubre a sí mismo, por lo demás y definitivamente, escindido. Las filosofías que aceptan, de un modo u otro, las referidas tesis del giro lingüístico han obviado este punto, y como consecuencia siguen haciendo como si se diera un sujeto cuyo nombre no se pronuncia, pero cuyo olvido está condenado a producir su propia repetición. Soslayado entonces el problema, pueden olvidarse del carácter enteramente “inconsciente” del inconsciente, lo abrumador que debiera resultar ese conocimiento, y seguir dedicándose a la tarea apacible de elaborar un saber que de forma paradójica se sigue pretendiendo autoevidente. Así las cosas, cabe confrontar a ello la situación, propia del psicoanálisis, en la que el lenguaje dice “cosas” que el propio sujeto *no* dice, y de esta manera se acaba concibiendo la tarea del decir del sujeto como un intento de autoapropiación, es decir, de conformación de sí en la aproximación de una versión “comprensiva” del propio inconsciente.

De todos los autores aquí expuestos, solo Lacan (psicoanalista) ha mostrado la bidireccionalidad propia de esta tensión entre sujeto y lenguaje; que no solo el lenguaje sirve como presupuesto que, en el extremo, aniquila toda pretensión de subjetividad, sino que además el propio lenguaje no se entiende sin la remisión al sujeto que lo dice. Semejante perífrasis solo puede comprenderse mediante una reducción formularia pero no simplista, abocada a ese *atopon* que Gadamer (ayudado de Heidegger) traduce como “desconcierto”, a saber, que *este sujeto es discurso*; esto es lo que quiere decir “inconsciente” para Lacan, y por eso mismo puede decirnos que el discurso, la estructura, es sujeto (el cuaternario de *La carta robada* –Lacan, 2006: 5 ss.). La oposición entre discurso y sujeto muestra la tensión de lo que realmente somos, la tensión entre el *Ich* y el *Es*.

Esta situación describe un tipo de *incomprensión* de la que cabe afirmar que es “radical”, y ello no por mera efusividad retórica. Se trata de un fenómeno que desborda los límites analizados, en su caso, sobre todo por Gadamer y por Habermas (en menor medida, por Ricoeur) como “adalides de la comprensión” como si

tuación ideal-regulativa que posibilita, incluso, que dos interlocutores *no* se entiendan. Sin embargo, la primera *incomprensión*, desprestigiada con demasiada premura por el hermeneuta, no es la que se da entre dos hablantes sino, primeramente –y con una relevancia filosófica mayor–, la de uno consigo mismo; esta es la “tesis del inconsciente”. A su vez, la escisión del sujeto no es de cualquier tipo, pues solo se la comprende si se la remite al lenguaje con el que tiene que ver. Por “interpretación” entendemos entonces una operación que trata de apoderarse de ese mismo lenguaje, en una metafísica que “interpreta” la realidad como una operación de auto-(re)generación. Se trata de señalar que la problemática tiene menos que ver con la concepción del lenguaje en sí mismo, y más con el diagnóstico que se hace de la confrontación con el sujeto, en la medida en que esta consideración del lenguaje no es independiente del hecho de la interpretación. Lacan lo descubrió al afirmar que Freud había inventado el inconsciente, porque es a partir del momento que el inconsciente se “captura” (se apresura en el acto interpretativo), que deviene consecuentemente comprensible como hecho lingüístico, que existe y tiene relevancia de cara al sujeto que (se) descubre un transfondo “propio”.

Renunciar al sujeto porque nos aboca a relatividades es una imprecisión arbitraria e incluso contraproducente, pues no hay más “sentido” en el discurso, incluso en la discusión, que aquel que ha sido *elegido* como tal entre una pluralidad prácticamente inabarcable por uno o por más sujetos. Toda incomprensión entre sujetos es *a posteriori*, pues el otro es “social” (ajeno) solo a condición de que olvidemos la propia escisión subjetiva, fundadora tanto del discurso como de la subjetividad. Parafraseando a Rimbaud, la reivindicación idealista que nos remite a recordar que el otro debe ser escuchado como un “yo” (Gadamer, 2004: 208-209) deja de lado que todo yo es *prima facie* “otro”, lo que invita a interiorizar al tal otro como uno de los personajes que integran la fábula del propio psiquismo. La posibilidad de romper la autoevidencia de la conciencia exige esta mediación de la interpretación, es decir, exige convertir al inconsciente en una “cosa” lingüística. La interpretación es la

facticidad en la que se sitúa una hipotética hermenéutica psicoanalítica, y el sujeto que se presenta al mundo a partir de los postulados freudianos no es independiente de este acto interpretativo.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1991), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- ADORNO, Theodor & Horkheimer, Max (1988), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1982), *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós.
- (2001), *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.
- BARBERI, Alessandro (2002), «Nietzsche, Freud, Saussure. Eine historische und epistemologische Transformation des Historischen rund um 1900», en A. Bove (ed.), *Questionable Returns*, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 12. Enlace: <http://www.iwm.at/wp-content/uploads/jc-12-07.pdf> (consultado 16 de marzo de 2018).
- CLAVEL DE KRUYF, Fernanda (2004), «Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis», *Revista Signos Filosóficos*, suplemento núm. 11, vol. VI, 2004, pp. 85-99. Enlace: <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=280&article=268&mode=pdf> (Consultado, febrero 2015).
- FROMM, Erich (1960), *La misión de Sigmund Freud. Su personalidad e influencia*, México: FCE.
- FOUCAULT, Michel (1967), *Historia de la locura en la época clásica*, México: FCE.
- FREUD, Sigmund (1910), «Sobre el psicoanálisis “silvestre”», en S. Freud (2006), *Obras completas*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, Vol. III, pp. 1571-1574.
- (1930), «El malestar en la cultura», en S. Freud (2006), *Obras completas*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, Vol. IV, pp. 3017-3067.
- (1973), *La afasia*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- GADAMER, Hans-Georg (2004), *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

- GAY, Peter (1988), *Freud. A Life for Our Time*, New York: W.W. Norton and Co. Inc.
- HABERMAS, Jürgen (1996), *Lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin (2013), *Seminarios de Zollikon*, México: Herder.
- HENRY, Michel (2002), *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid: Síntesis.
- HORHKEIMER, Max (1956), «Discurso en nombre de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt del Main», en Adorno & Dirks (1971), *Freud en la actualidad*, Barcelona: Barral Editores.
- KITTLER, Friedrich (1980), «Einleitung, 9.». En Ferdinand Schöningh (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn – München – Wien – Zürich, pp. 7-15.
- LACAN, Jacques (2006), *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, Barcelona.
- LANGE, Albert (1903), *Historia del materialismo*, Madrid: editor Daniel Jorro, 2 tomos (disponible desde noviembre de 2007 en edición facsimilar, formato pdf, en el Proyecto *Filosofía en español* <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080089902_C/1080045552_T2/1080045552_MA.PDF [consultado el 29 de marzo de 2018]>).
- LÉVI-STRAUSS (2006), *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- LÓPEZ PIÑERO, José María (2002), *Del hipnotismo a Freud: Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid: Alianza.
- ONFRAY, Michel (2011), *Freud: el crepúsculo de un ídolo*, Madrid: Taurus.
- PALOMBI, Fabrizio (2000), «Epistemologia e psicoanalisi: problemi di demarcazione», *Kos. Rivista di medicina, cultura e scienze umane*, núm. 174, pp. 36-39.
- PALOMBI, F. & Bezoari, M. (2003), *Epistemologia e psicoanalisi: attualità di un confronto*, Milano: Centro Milanese di Psicoanalisi.
- POPPER, Karl (1983), «Ciencia: conjeturas y refutaciones», en *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós.
- RICOEUR, Paul (1970), *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ SUTIL (2014), «Reseña de la obra de Martin Heidegger: *Seminarios de Zollikon*», en revista *Clínica e Investigación Relacional*, 8 (3): 523-525: <https://www.psicoterapiarelacional.es/Portals/0/eJournalCeIR/V8N3_2014/Review_M.Heidegger_Seminarios%20Zollikon_CRSutil_CeiR_V8N3.pdf [consultado 2 de abril de 2018]>.
- ROUDINESCO, Elisabeth (1995), *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama.
- (2010): *Ma pourquoi tant de haine?*, Paris: Éditions du Seuil.
- (2015), *Freud: en su tiempo y en el nuestro*, Barcelona: Debate.
- SÁNCHEZ-BARRANCO RUIZ, Antonio (et al., 2005), «El psicoanálisis ¿qué tipo de ciencia es?», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XXV, n° 96, octubre/diciembre 2005, pp. 93-111.
- SEVILLA, Sergio (2005), «La hermenéutica materialista». En *Quaderns de filosofia i ciència*, Valencia 2005.
- VATTIMO, Gianni (1986), *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península.
- VIDAL, Rafael (2011), «El giro epistemológico hermenéutico en la última tradición científica moderna», *Cinta de Moebio / Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 40, marzo de 2011. Enlace: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/40/vidal.pdf> (consultado: febrero 2015).
- ZIMMER, Dieter E. (1988), *Dormir y soñar. La mitad nocturna de nuestras vidas*, Salvat, Barcelona 1988.