

Hermenéutica y psicoanálisis intersubjetivo: posibilidades de una clínica interdisciplinaria*

Irma Jazmín Velasco Casas**



Recepción: 1 de mayo de 2024
Aprobación: 3 de junio de 2024

Resumen. Velasco Casas, Irma Jazmín. *Hermenéutica y psicoanálisis intersubjetivo: posibilidades de una clínica interdisciplinaria*. En este trabajo examino la intersección entre hermenéutica y psicoanálisis para valorar la propuesta epistemológica de la teoría intersubjetiva de Donna M. Orange. En un primer momento, esbozo las principales concepciones acerca de la hermenéutica, que servirán como hilo conductor para abordar el fenómeno de la interpretación y sus condiciones de posibilidad. Posteriormente, destaco las contribuciones clave de las hermenéuticas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, las cuales serán esenciales para el desarrollo de la epistemología de Orange. En la sección final expongo la teoría intersubjetiva y presento conclusiones acerca de la construcción de una clínica psicoanalítica interdisciplinaria.

Palabras clave: psicoanálisis intersubjetivo, hermenéutica, interpretación, comprensión emocional, práctica clínica.

Abstract. Velasco Casas, Irma Jazmín. *Hermeneutics and Intersubjective Psychoanalysis: Possibilities of an Interdisciplinary Clinic*. In this article I look at the intersection between hermeneutics and psychoanalysis in order to assess the epistemological proposal of Donna M. Orange's intersubjective theory. First, I outline the main conceptions of hermeneutics, which will serve

* Este artículo se desprende de la tesis de Irma Jazmín Velasco Casas "Filosofía reflexiva y agencialidad epistémica: hacia una reconsideración del estatuto epistemológico del psicoanálisis freudiano", tesis de Doctorado en Psicoanálisis realizada en la Universidad Intercontinental de México, México, 2023.

** Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Intercontinental de México. Profesora en el ITESO y en la UNIVA. Psicoterapeuta y directora de la revista literaria *Grafógrafos*. jazmin.velasco@iteso.mx

as a guiding thread to address the phenomenon of interpretation and its conditions of possibility. Then I highlight the key contributions of Hans-Georg Gadamer's and Paul Ricœur's hermeneutics, both of which will be essential for developing Orange's epistemology. In the last part I present the intersubjective theory and draw conclusions relative to the construction of an interdisciplinary psychoanalytical clinic.

Key words: intersubjective psychoanalysis, hermeneutics, interpretation, emotional understanding, intersubjective clinical practice.

La cuestión hermenéutica

Este primer apartado se centra en la hermenéutica sin la intención de exponer toda su tradición, sino de explorar únicamente aquellas cuestiones fundamentales y autores representativos que han contribuido a presentar el estado actual de la hermenéutica filosófica. Esto facilitará identificar los vínculos establecidos con la propuesta psicoanalítica intersubjetiva que se desarrollará más adelante.

Se entiende aquí por “hermenéutica” a la rama de la filosofía encargada de la interpretación de los textos y que, además, trata de responder a la pregunta siguiente: “¿cómo podemos conocer?”.¹ 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. Asimismo, quien escribe estas líneas concuerda con una definición en la que ésta se vislumbra como práctica que apela a la experiencia de sentido, esencialmente comprensiva, que transforma al *yo radicalmente*; y es distinta del método científico al tratar y conocer el mundo subjetivo e intersubjetivo, teniendo como fin último *la aplicación a sí*.²

1. Mauricio Beuchot, “Epistemología de la analogía: Conocimiento, sociedad y expresión” en *Sociología y tecnociencia. Revista de la Universidad de Valladolid*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, vol. 7, Nº 2, junio de 2017, pp. 1–12.

2. Pablo Lazo Briones, *Hermenéutica y psicoanálisis en la cultura*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020, p. 10.

En *Verdad y método* Hans-Georg Gadamer sostiene que el término *hermenéutica* está ligado al dios griego Hermes, mensajero de los dioses y ejecutor verbal del mensaje encargado. En los textos homéricos a menudo el cometido del *hermeneus* consistía en traducir lo expresado de manera enigmática, por lo que su interpretación resultaba ininteligible para todos al estar supeditada al trabajo del intérprete que lo mediara.³ Además, exigía la plena comprensión de la lengua extranjera, pero principalmente la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado. De lo anterior se destaca que la hermenéutica “posee dos significados importantes: designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)”.⁴ Así, ambas actividades implican la transmisión de significado que puede manifestarse por dos vías: el pasaje 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 por estar ligado con el arte del buen hablar y con las reglas hermenéuticas que permitían transitar de manera eficaz un mensaje del pensamiento al discurso.⁵

El significado de la hermenéutica se ha transformado profundamente en la tradición filosófica —de ahí que posea varias acepciones—; no obstante, por la naturaleza de este análisis, se tomarán en cuenta los tres sentidos expuestos por Jean Grondin, acentuando en particular el tercero:⁶

1. El sentido clásico. Comprende la hermenéutica como el arte de interpretar los textos, asociado principalmente con las disciplinas que interpretan los textos sagrados o canónicos, como la teología, la historia, el derecho y la filología. Su finalidad es esencialmente

3. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 108.

4. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2014, p. 10.

5. *Ibidem*, p. 10.

6. *Ibidem*, pp. 8–9.

normativa al proponer reglas o preceptos que posibilitaban interpretar correctamente; por ejemplo, las reglas de la retórica, la gramática y la dialéctica.

2. El sentido diltheyano. Convierte a la hermenéutica “en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu” (humanidades, historia, teología, filosofía y ciencias sociales).
3. El sentido de una filosofía universal de la interpretación. Ha ampliado la práctica hermenéutica a partir de las aportaciones de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, al enfocarse en comprender no sólo desde el paradigma metodológico, sino también desde la dimensión lingüística e histórica.

De los tres sentidos anteriores se puede colegir que la hermenéutica actual no es una teoría cerrada ni sólo un método, sino una práctica en continua constitución, que dialoga con el mundo y que busca comprender de manera más integral al ser humano. Si bien con Wilhelm Dilthey la hermenéutica comienza a concebirse como una filosofía, es con Heidegger cuando ésta cambia de *objeto*: ya no se limita a los textos o a las ciencias interpretativas, sino que ahora abarca la existencia misma; es un proceso de comprensión profundamente humano que no puede realizarse de manera desapegada y fugaz. Respecto del término “texto”, algunos teóricos actuales, como Mauricio Beuchot,⁷ advierten que no se debe entender por este concepto sólo aquello compuesto por palabra y enunciado. En efecto, un texto puede ser, conjuntamente, diálogo vivo, acción significativa, interacción y acontecimiento que no posee un solo sentido o interpretación; es decir, que es polisémico. En esta línea de pensamiento el acto interpretativo implica una serie de actos complejos, entre los que se incluyen: la comprensión, la contextualización y la identificación de conflicto entre intencionalidades,

7. Mauricio Beuchot, “La hermenéutica y la epistemología en el psicoanálisis” en Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Editorial Itaca/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 154-166.

deseos y voluntades, así como el discernimiento entre lo que se quiere expresar y lo que se desea leer. Además, requiere clarificar ideas o conceptos, efectuar la decodificación y su entendimiento, y ejecutar análisis, síntesis, explicación y comprensión.⁸

Beuchot actualiza el rol del hermeneuta al de un lector que no cuenta con todas las claves para una interpretación unívoca, pero que sí posee intencionalidad y aptitudes para decodificar textos a través de preguntas interpretativas como las siguientes: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, ¿qué dice ahora? Al respecto, no debe olvidarse 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 interpretación 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.⁹

Ante tal relativismo se ha cuestionado cómo interpretar de manera objetiva, por lo que resulta útil revisar la metodología de la teoría clásica. 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 solo uno”.¹⁰ Tomás de Aquino rezaba: “Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, sutileza para interpretar, y gracia abundante

8. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, p. 12.

9. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 14.

10. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 13-14.

para hablar”.¹¹ Por otro lado, Ricœur reconoce 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 atañen a las reglas de la interpretación”.¹² Para este filósofo francés la hermenéutica oscila en una doble motivación: la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha; es decir, entre la desconfianza y la fe. Es por esto que posiciona la hermenéutica como una vía que permite 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.¹³

El modelo de Ricœur consiste en reintegrar la oposición de las hermenéuticas a la reflexión y en hacer una dialéctica entre explicación y comprensión. No fue en sí la epistemología su principal interés, sino el problema de la *verdad* del psicoanálisis.¹⁴ Sobre esto Beuchot plantea que

[...] no se impondrá una epistemología monista, que obligue a todos los textos a ser leídos con el mismo método o 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

11. *Ibidem*, pp. 13–14.

12. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, p. 28.

13. *Ibidem*, p. 32.

14. “Tales conclusiones puedo ratificarlas ahora [...]. Un método hermenéutico, acoplado a la reflexión, va mucho más lejos que un método eidético como el que yo practicaba entonces [...]. El enraizamiento de la reflexión en la vida sólo puede contemplarlo la conciencia reflexiva en calidad de verdad hermenéutica”. *Ibidem*, p. 401.

pluralismo epistemológico que abrirá el ámbito de las interpretaciones sin que éstas se vayan al relativismo extremo.¹⁵

Para Beuchot la hermenéutica ha llegado a ser la *episteme* de la actualidad posmoderna;¹⁶ una disciplina de la comprensión que es muy necesaria en la época actual, pero a la que le falta comprensión al enfrentar constantemente crisis culturales, así como comunicación efectiva. Así, el teórico mexicano visualiza 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 entraña un trabajo complejo. Y si bien no hay escuelas para aprender a ser sabio o prudente, sí las hay de interpretación, buenos modelos, paradigmas y teorías, a los que se aconseja no acercarse con intenciones dogmáticas, por el contrario, se recomienda ponerlos a prueba, practicarlos, cuestionarlos e incluso superarlos. Y como cualquier oficio, la interpretación puede convertirse en un hábito y en una virtud.

El acontecimiento de la comprensión

Hasta el siglo XVIII la hermenéutica consistió en un arte de interpretar textos. No fue sino hasta el siglo XIX cuando su metodología se transformó 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.¹⁷ Lo cierto es que ni Friedrich Schleiermacher, Johann Droysen o el mismo Dilthey desarrollaron sus trabajos bajo el nombre “filosofía hermenéutica”, si bien se apoyaron en la filología y en las reflexiones metodológicas.

15. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, p. 54.

16. Mauricio Beuchot, “Perfiles de la hermenéutica analógica” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, vol. 23, N° 3, 2018, pp. 17-24.

17. Se alude aquí a la famosa oposición diltheyana respecto de la postura positivista representada por Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Jacob Moleschott y Ernst Haeckel.

Fue en el siglo XX, gracias a los primeros escritos de Heidegger, que la hermenéutica devino filosofía.

Para Heidegger la concepción del comprender es inherente a cada situación existencial y constituye lo que define la validez de una interpretación. Esto significa que la existencia humana está interpelada antes de que cualquier proposición defina algo. Por tal motivo se le conoce como “círculo hermenéutico”, ya que precisa una estructura circular de la comprensión, esto es, un ciclo continuo de renovación, una estructura de anticipación del comprender a partir de las cosas mismas. Esto requiere renunciar a la pretensión de eliminar el subjetivismo de la interpretación, así como a la ilusión de la comprensión objetiva de la existencia.¹⁸ “No es un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹⁹ Este giro de la hermenéutica implica cambiar de objeto, de vocación y de estatuto. De esta manera, se aleja de la epistemología y de las ciencias interpretativas para centrarse en la existencia misma. Heidegger hizo que la hermenéutica progresara hasta ser una interpretación de hechos, de facticidad, de existencia. Fue éste el punto de partida de Gadamer: el acto interpretativo adquirió para él un carácter de esclarecimiento crítico de una comprensión que le precede. “La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias [...]; es necesario que el intérprete no se dirija a los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimización, esto es, en cuanto a su origen y validez”,²⁰ reconociendo que, para avanzar en la tarea de la comprensión, el hábito lingüístico de la época y del autor son esenciales.

18. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pp. 24–26.

19. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 183.

20. *Ibidem*, p. 169.

Gadamer fue alumno de Heidegger, pero su trabajo no es continuación de la hermenéutica de la existencia.²¹ Sus esfuerzos se inclinaron a retomar el problema diltheyano y a replantear el diálogo con las ciencias del espíritu, considerando que éstas no pueden generar un conocimiento de validez objetiva, como sí lo hacen las ciencias naturales. No revivió la búsqueda por el método último ni atizó el debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Su trabajo radicó en investigar el problema hermenéutico propio de las ciencias humanas, el acontecimiento de la comprensión y la interpretación en el encuentro con la verdad, el cual constituye a su vez un encuentro con uno mismo y posibilita la transformación de la realidad, a la vez que la del intérprete. 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?”.²² De ahí el título de *Verdad y método*: la verdad no es sólo cuestión de método.

A fin de iniciar el enlace entre hermenéutica y clínica psicoanalítica, a continuación se esquematizan las principales condiciones de posibilidad de la comprensión del modelo gadameriano:

1. El que busca comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él (el texto en sentido amplio). Es decir, una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto.²³
2. El modelo consistirá en la distancia del observador respecto del objeto observado.
3. El modelo no tiene como perspectiva primera —al igual que el humanismo— producir resultados objetivables y mesurables; más bien confía en contribuir a la *formación* de los individuos, desarrollando su capacidad de juicio.

21. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 31.

22. *Idem*.

23. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 170.

4. El modelo coadyuva, en este ideal de formación, a superar la particularidad individual y a abrir horizontes que enseñan a reconocer humildemente la finitud. Tal acción forjará una conciencia abierta a la alteridad y a nuevas experiencias;²⁴
5. El modelo 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.
6. El modelo no es necesariamente una metodología.²⁵
7. El modelo 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 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, es necesario que el jugador se encuentre auto-representado y pueda ejercer ciertas libertades en cuanto a su ser mientras juega.
8. El encuentro encarna, al mismo tiempo, un encuentro con uno mismo. Y, por tanto, la verdad interpela al sujeto siempre de manera única, derivando en un abanico de interpretaciones.
9. La verdad no se reduce a lo útil. Y la verdad de las ciencias del espíritu depende del *acontecimiento* (el que se apodera del sujeto y le permite descubrirla).

En lo concerniente al problema de los prejuicios y a la regla de abstención heredada de la fenomenología, Gadamer encuentra una oportunidad para identificar en aquéllos condiciones de comprensión. En efecto, afirma que el prejuicio es inevitable. Y por prejuicio se refiere a la inevitabilidad de *ser* frente aquello que se busca o se desea comprender.

24. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 223. Gadamer utiliza el concepto “conciencia histórica” al referirse a la noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado.

25. Si bien “Gadamer no tiene nada en contra del conocimiento metódico como tal, y le reconoce toda su legitimidad, estima que su imposición como modelo único de conocimiento tiende a dejarnos ciegos ante otros modos de saber”. *Ibidem*, p. 32.

Sostiene que una conciencia formada hermenéuticamente debe mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto, del otro. No obstante, esa receptividad no implica ni *neutralidad* frente a las cosas ni *auto-cancelación*; por el contrario, requiere una matizada incorporación de las propias opiniones previas y de los prejuicios.²⁶

Charles S. Peirce explica²⁷ que no se puede comenzar a comprender o a investigar en completa duda —en el estilo cartesiano—; por el contrario, 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, así se puede obtener una experiencia más amplia o profunda, y son tales 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, pues 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 el solipsismo cartesianos propuso que la ruta del círculo hermenéutico incluya el autoconocimiento del intérprete, ya que no se puede saber nada del texto sin conocerse aquél a sí mismo. Esto incluye las teorías del intérprete, su historia personal y sus principios organizativos. No hay verdad completa acerca del texto o de la persona.

Gadamer insistió en una *revisión constante*, que es básica en todo quehacer hermenéutico: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias, y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada ‘a la cosa

26. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 170.

27. Citado por Donna M. Orange en Robert Stolorow, George Atwood y Bernard Brandchaft, *The Inter-subjective Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1994, pp. 182–183. Traducción propia.

misma”.²⁸ Sin embargo, advirtió 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 éste mantener su distancia ni tener revisada la totalidad de sus prejuicios”.²⁹ La justa praxis dependerá entonces de la reflexión del intérprete al cuestionarse cómo distinguir los prejuicios legítimos (aquéllos que hacen posible la comprensión) de los ilegítimos.

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.³⁰

De este modo, Gadamer marcó una importante pauta en la dinámica del modelo hermenéutico, que consiste en traer el pasado al presente, fusionando ambos horizontes temporales, sin perder de vista que el intérprete, al comprender, se involucra con lo *suyo*, es decir, su presente histórico, su lenguaje y sus interrogantes. Comprender es aplicar un sentido al presente, actualización lingüística del significado. En cierta consonancia con el primer Wittgenstein, Gadamer concluye que el mundo siempre se presenta al sujeto mediante el lenguaje y que todo cuanto puede ser comprendido —y buscado— es un ser articulado lingüísticamente.³¹ Pero, a diferencia del filósofo analítico, el alemán asegura que el ser sí puede conocerse gracias al lenguaje, ya que éste es el elemento universal en el que están coludidos el sentido, el ser y la comprensión. Sugiere que ese proceso de conocimiento debe ser el de

28. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 169.

29. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 35.

30. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 182.

31. “Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo excepto para él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente”. *Ibidem*, p. 277.

la razón práctica o *phrónesis* aristotélica,³² una forma de entendimiento y un tipo de razonamiento requerido en las ciencias humanas.

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 entre el 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 [...] llenando merced a la participación”.³³

La hermenéutica gadameriana invita al otro a ingresar a la conversación, a un proceso dialéctico que no depende de astucia, reveses deconstructivos o pretensiones de desenmascaramiento por parte del intérprete, sino de una actitud de confianza. La verdad no es una cuestión de método 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 intersubjetivo. La comprensión es un proceso esencialmente dialéctico, una dinámica que entreteje la tradición y los prejuicios, la escucha y la pregunta; que persigue como fin último el acontecer de la verdad.

La dialéctica de la explicación y la comprensión

Ricœur es sin duda uno de los filósofos más interesantes y prolíficos del siglo XX, y tal vez el que más ha abordado con profundidad el problema epistemológico y el carácter hermenéutico del psicoanálisis. Al igual que Dilthey y Gadamer, criticó la injusta hegemonía epistemológica de las

32. “Junto a la *phronesis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral [...]. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro”. *Ibidem*, p. 201.

33. Hans-Georg Gadamer, “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno gris*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, N° 2, 1997, pp. 127–136, p. 135.

ciencias naturales y su actitud autócrata contra las ciencias del espíritu.³⁴ A continuación se presenta una síntesis de las pautas hermenéuticas que figuran en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*.³⁵

En el primer nivel de comprensión mutua suceden malentendidos a causa de la polisemia de las palabras. La función contextual del discurso —la del intérprete— es tamizar esa polisemia y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones. En este proceso la intención y el diálogo deben ser liberados de las posturas unilaterales e incorporados como intersubjetivos. Por ello el intérprete debe estar dispuesto a la interrogación, 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 necesaria en el proceso hermenéutico. Sólo una hermenéutica que utiliza el *distanciamiento* en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso. Aquí se entiende por “distanciamiento” el rasgo dialéctico que separa la herencia cultural e histórica de lo propio, de la situación ontológica de los participantes. Ahora bien, si se trata de interpretar metáforas, se debe intentar que surja una transformación de las palabras, una extensión del sentido con valor emotivo que ofrezca nueva información acerca de la realidad. Explicar un texto es, primordialmente, considerarlo como la expresión de ciertas necesidades socioculturales y como una respuesta a determinadas perplejidades concretas en el espacio y en el tiempo.³⁶ Además, otro concepto que Ricœur acuña es el de “apropiación”. Recuerda que la “meta final de toda hermenéutica es ‘hacer propio’ lo que antes era ‘extraño’”, pues “la interpretación, en su última etapa, pretende igualar, hacer contemporáneo, asimilar

34. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 13–14.

35. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.

36. *Ibidem*, p. 101.

algo en el sentido de hacerlo semejante”.³⁷ Esta apropiación no es sinónimo de posesión, sino que presupone un momento de despo-seimiento del yo egoísta y narcisista; proceso ligado a la explicación que busca la universalidad y atemporalidad, y que revela “al texto como algo diferente de cualquier tipo de referencia ostensible”.³⁸

Respecto de la labor hermenéutica Ricoeur advierte que es inevitable hacer conjeturas sobre el sentido del texto; más aún, son muy necesarias al asumir que la intencionalidad del autor está más allá del alcance del intérprete. Ésta 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 realiza en un ámbito propiamente semántico. Lo central en su modelo es el sentido presente en el texto mismo, sin necesidad de remitirse al autor, sino al “mundo del texto”. Interpretando éste, el lector se encuentra interpretándose a sí mismo, en tanto que el mundo del texto le abre posibilidades que su experiencia cotidiana le ocultaba.³⁹ El riesgo de adoptar el carácter conjetural es perder de vista las pautas de validación de dichas conjeturas. Si antes se advirtió acerca del aspecto polisémico, aquí Ricoeur acentúa la plurivocidad al abrir las posibilidades de la interpretación.⁴⁰ No obstante, insiste en que interpretar un texto consiste en explicarlo como un ente individual, en el que 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. Es claro que el relativismo y otros “ismos” también aparecen como un riesgo en esta labor hermenéutica. Por lo anterior Ricoeur declara que no todas las interpretaciones son iguales. Como consecuencia, aplicar esta lógica de validación supone que el significado del texto no está oculto

37. *Idem.*

38. *Ibidem*, p. 106.

39. *Ibidem*, p. 87.

40. “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”. *Ibidem*, p. 91.

y no requiere ser develado, sino que está enfrente y apunta hacia una posible nueva forma de ser. De ahí que, continuando su investigación en el ámbito metodológico y epistemológico bajo esta nueva visión, el francés se enfocó en cómo interpretar las objetivaciones de sentido y cómo reconocer sus falsificaciones. Destaca dos formas distintas de interpretación:

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. Mientras que 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.⁴¹

Las influencias fenomenológicas de Ricœur colocan su hermenéutica más cerca de la recolección del sentido; no obstante, es muy relevante su estudio en torno a la epistemología freudiana y la apertura hacia la hermenéutica de la sospecha, que consideró provechosa para desmantelar las ilusiones de la conciencia ingenua. Este autor valoraba que el trabajo interpretativo de Freud haya sido no sólo “una escritura, sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto por descifrar; [...] un sueño, un síntoma neurótico, un rito, un mito, una obra de arte o una creencia”.⁴² Le parecía que el padre del psicoanálisis era un digno representante de la *hermenéutica reductiva y desmitificante* (como la de Marx o Nietzsche); pero, conforme progresó en su investigación, constató que el psicoanálisis no se limita a esa perspectiva. Concluye afirmando que no hay duda de que “el

41. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 48.

42. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 27.

psicoanálisis es de cabo a rabo interpretación” y que “la única fase no hermenéutica de Freud es su *Proyecto*⁴³ de 1895”.⁴⁴

Una de las críticas de Ricoeur a la epistemología psicoanalítica consiste precisamente en señalar la problemática coherencia en la metapsicología del *Proyecto*: detecta la forzada correspondencia entre una psicología cuantitativa del deseo (que requiere un trabajo de interpretación de las ciencias humanas) y un sistema mecánico de neuronas (que obedece al espíritu positivista, naturalista y materialista de las ciencias de su tiempo). “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 aquél en el cual la técnica es descrita”.⁴⁵

Sobre el trabajo del sueño y su exégesis, Ricoeur observa que Freud separa la interpretación simbólica de la interpretación analítica, subsumiendo la primera en la segunda, situándola como auxiliar. El tratamiento que dio el padre del psicoanálisis a las metáforas económicas fue el de eliminar las metáforas exegéticas; es decir, las metáforas se erigieron por sí mismas en una teoría energética literal. La contradicción radica 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,

43. En su obra, *Proyecto de psicología*, Freud se propuso conceptualizar las funciones del aparato psíquico en términos neurológicos. Buscó averiguar —debido a las presiones de la ciencia médica decimonónica— qué forma cobraría la teoría metapsicológica si la pensara desde un enfoque cuantitativo. De ahí que recurriera a una metodología por analogía, comparando las dinámicas del mundo interno de la psicología con el conocimiento del mundo externo, la física.

44. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, pp. 61–63.

45. Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 2009, p. 35.

pero Freud da al símbolo una acepción mucho más restringida”.⁴⁶ A esto se agrega 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 Ricœur puntualiza de modo constante la reducción del significado a las pulsiones inconscientes, así como la disonancia de las frases del psicoanálisis en el discurso causal de las ciencias naturales y en el de la fenomenología. Considera 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, la propuesta ricœuriana? Reconocer al psicoanálisis como una ciencia exegética o hermenéutica. Concluye que este modelo 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”.⁴⁷ 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”.⁴⁸ Frente a la epistemología Ricœur sugiere plantear al psicoanálisis las mismas preguntas que se les propusieron a Dilthey, Max Weber o Rudolf Bultmann; pero no las que se le hacen a un biólogo o a un físico, esto es, se debe cuestionar la validez de sus interpretaciones y la especificidad de sus reglas técnicas. Esto necesariamente conlleva reformular la teoría y transcribirla a otro sistema de referencia. El filósofo francés reitera 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

46. Freud emplea la expresión “símbolo mnémico”, que se comprende como una escena o representación traumatizante cuyo recuerdo fue reprimido. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 86.

47. *Ibidem*, p. 318.

48. *Idem*.

la pulsión”.⁴⁹ El problema epistemológico de la teoría freudiana, según Ricœur, 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 produjera el punto de encuentro y coincidencia entre el sentido y la fuerza. Tal concepto es “representación”, y, en opinión del autor, tal es la única condición de posibilidad de traducción entre lo consciente y lo inconsciente.⁵⁰ 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”.⁵¹

Ricœur se preguntaba 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”.⁵² Con base en este argumento detalla que esa articulación debe cumplir con los siguientes criterios para ser una buena explicación psicoanalítica:

1. Ser coherente con la teoría o adecuarse al cuerpo de la doctrina de la escuela psicoanalítica.
2. Satisfacer las reglas de universalización establecidas por procedimientos de investigación que colaboran en el desciframiento del inconsciente, esto es, la exigencia de congruencia intra-textual e inter-textual.

49. *Ibidem*, p. 313.

50. Ricœur señaló que lo original en Freud ha sido situar en el inconsciente mismo el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza. Comprendió que, para el padre del psicoanálisis, es esa articulación lo que hace posible todas las “trasposiciones” y todas las “traducciones” de lo inconsciente en consciente. La representación permite acceder a una historia del sentido, a la dinámica de los procesos de la energía psíquica. *Ibidem*, pp. 119 y 129.

51. Ignacio Iglesias Colillas, *¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología*, Xoroi Edicions/Pensòdrom 21, Barcelona, 2019, p. 51.

52. Paul Ricœur, *Escritos y conferencias...*, p. 49.

3. Satisfacer en términos económicos, es decir, permitir que el analizando incorpore y reelabore la nueva información, para así transformarse en un factor terapéutico de mejora.
4. Elevar una historia particular de caso al género de la inteligibilidad narrativa, de modo que sea capaz de “ser seguida” y “explicarse por sí misma”.⁵³

En suma, para Ricœur “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”.⁵⁴ 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 unos de otros, sino que se van reforzando constantemente y constituyen la mejor prueba en el psicoanálisis. Así, la doctrina freudiana se beneficiaría de ciertos elementos del método hermenéutico para sustentarse epistemológicamente. La incorporación de una filosofía reflexiva y dialéctica permitiría al ser humano configurar su mundo a través del sentido y de la interpretación de sí mismo. Se trata, entonces, de una epistemología mixta. El inicio y el final del libro *Freud: una interpretación de la cultura* advirtieron que una hermenéutica general no está aún a la vista. Asimismo, tampoco lo están un canon universal para la exégesis ni una gran filosofía del lenguaje que esclarezca las múltiples funciones de la significación humana y de sus mutuas relaciones: “Para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse”.⁵⁵

53. *Ibidem*, pp. 53–55.

54. Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Herder, Barcelona, 2019, p. 11.

55. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 25.

La comprensión psicoanalítica

La cuestión que sigue es revisar la teoría intersubjetiva de Donna M. Orange, la cual constituye una clínica psicoanalítica interdisciplinaria que articula diversas disposiciones de la epistemología basada en las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur, así como de la ética levinasiana.

Orange es una representante actual de la teoría intersubjetiva del psicoanálisis junto con George Atwood y Robert Stolorow. Esta teoría describe el surgimiento y la modificación de la subjetividad, definiendo estos procesos como irreductiblemente relacionales. Entre las obras más populares de la filósofa y analista estadounidense se encuentra *El desconocido que sufre*.⁵⁶ Ahí afirma que la práctica y el pensamiento psicoanalíticos han evolucionado considerablemente desde el mundo distante e impersonal del psicoanálisis clásico, por lo que apuesta por una hermenéutica 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 de la totalidad de una vida situada; es decir, a partir de los detalles de cada persona, su historia, su uso del lenguaje y su contexto. Asimismo, retoma de Gadamer 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. A través de la *fusión de horizontes* la experiencia relacional de la recontextualización y reorganización de la experiencia emocional, puede convertirse en algo profundamente sanador y abrir nuevas posibilidades en un mundo de vida.⁵⁷ Si el clínico desarrolla esa sensibilidad

56. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2011.

57. Donna M. Orange, *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012, p. 124.

hermenéutica, genera una perspectiva en la que se identifica como ente involucrado y partícipe que entiende desde su propia historia emocional situada y desde sus teorías en torno a la realidad. 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”.⁵⁸

En sintonía con Gadamer y Ricœur, Orange asume que no es posible comprender a la persona de forma aislada y que “el significado se transforma colocándolo bajo esta nueva luz”.⁵⁹ 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 (la persona) advenga como un ser auténticamente diferente y manifieste su verdad. Se trata de una vía hermenéutico-ética que abraza 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”.⁶⁰

Al reflexionar la relación con el otro, la ética levinasiana se entreteje con el proceso psicoanalítico intersubjetivo. 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”.⁶¹ Siguiendo lo anterior, Orange

58. Roy Schafer, “Observaciones sobre el amor de transferencia” en Ethel Spector Person, Aiban Hagelin y Peter Fonagy (Eds.), *En torno a Freud. “Observaciones sobre el amor de transferencia”*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pp. 53-73, p. 70.

59. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, p. 21.

60. *Ibidem*, p. 29.

61. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 96.

propone una terapéutica caracterizada por un carácter no enjuiciador ni reduccionista; una actitud compasiva, consistente y de confianza para sufrir con el otro en un estilo dialógico no autoritario o violento; una disposición a colocarse en un segundo plano por un largo tiempo mientras se restaura la disponibilidad para responder del otro. Asimismo, exhorta a los analistas a adquirir la apertura a sufrir afectación hasta el núcleo del ser (incluso, a veces, a ser retraumatizados), justificando que esta respuesta puede colaborar a la dignificación de los seres humanos devastados. Por ello advierte que, si se pretende continuar con la labor analítica,⁶² es importante el autocuidado y tener la capacidad de gestionar los propios apoyos, fuentes de nutrición y hospitalidad.

Esta terapéutica levinasiana implica, en concordancia con Heinz Kohut, dejar atrás la creencia de 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”.⁶³

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)⁶⁴ y ética humanista levinasiana. Desarrollar esta sensibilidad hermenéutica en la clínica genera otro cariz del analista, un cariz que no es distante ni falto de compromiso; por el contrario, se vuelve receptivo de la subjetividad individual y está dispuesto a entregarse para ver, escuchar y responder al otro, distanciándose de reglas y categorías, y apelando a su mejor herramienta: las

62. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, pp. 64-65.

63. *Ibidem*, p. 166.

64. El falibilismo es la concepción de los pragmatistas según la cual todo conocimiento tiende a la incompletitud y a los errores; por ende, es un trabajo en curso. El falibilismo contrito peirceano orienta a sostener las teorías con ligereza y a vivir con incertidumbre y apertura para revisar constantemente los puntos de vista y aprender de los otros. Ver Donna M. Orange, *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*, The Guilford Press, Nueva York, 1995, p. 11.

preguntas interpretativas. Tales recomendaciones se entienden aquí como una consecuencia práctica de su trabajo teórico de 1995, *Comprensión emocional, estudios en epistemología psicoanalítica*.

Es muy común asociar el psicoanálisis con la hermenéutica de la sospecha y con el 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 postura es lo que provoca una distancia de la propia experiencia del analista y, por tanto, una incapacidad de estar disponible emocionalmente para los pacientes. Además, valora que abordar a los pacientes con escepticismo revela una actitud de superioridad y mistificación que, en el mejor de los casos, coloca al otro como alguien que quiere derrotar al terapeuta. Lo que sugiere es adoptar una práctica humanista que se sostenga en la confianza y conduzca el diálogo a transformar, cuestionar y arriesgar prejuicios. En esta propuesta une a Gadamer y a Ricoeur al asumir que en una conversación o proceso interpretativo no puede existir 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, sino de mantener una actitud crítica y racional, de cuestionamiento y preocupación por la justicia, siempre y cuando ésta no se encuentre por encima de la escucha hospitalaria y del lugar para la confianza misma. “El campo intersubjetivo es el reino de la práctica, el área de la comprensión y del interjuego particular de subjetividades particulares”.⁶⁵

Tras los pasos de estos hermeneutas de la comprensión, y consciente de los cambios surgidos en los recientes planteamientos psicoanalíticos, la filósofa y analista estadounidense se pregunta qué es la comprensión psicoanalítica y cómo cura las heridas emocionales. Su

65. Donna M. Orange, George Atwood y Robert Stolorow, *Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, Routledge, Nueva York, 1997, p. 26. Traducción propia.

tesis central sostiene 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”.⁶⁶ Y, convencida del provechoso diálogo entre filosofía y psicoanálisis, defiende mantener algunas actitudes básicas respecto del modelo psicoanalítico; por ejemplo:

1. Privilegiar siempre la elección de la teoría (*theory-choice*) y el mejoramiento de ésta.
2. Mantener el compromiso filosófico de una vida en permanente examen.
3. Tener conciencia de los presupuestos y los conceptos fundamentales, o los supuestos implícitos en las teorías clínicas y en el trabajo clínico.
4. Aplicar el falibilismo peirceano, que orienta a mantener las teorías con ligereza y a vivir con incertidumbre y con apertura para revisar constantemente los puntos de vista y aprender de los otros: “En nuestros estudios teóricos y clínicos, necesitamos reemplazar el dogmatismo y la búsqueda de certeza con falibilismo completo, la actitud de tomar nuestras propias opiniones con ligereza”.⁶⁷
5. Promover que el entrenamiento analítico prepare candidatos para pensar y revisar o cuestionar las teorías, no sólo para absorberlas.

Sostiene que su epistemología puede nombrarse “realismo perspectivista” y que escapa del objetivismo, el relativismo, el positivismo, el subjetivismo e, incluso, la fenomenología husserliana. De hecho, de esta última se separa también, pues 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; que exige un carácter anti-historicista para

66. Donna M. Orange, *Emotional Understanding...*, p. 2. Traducción propia.

67. *Ibidem*, p. 11. Traducción propia.

abstenerse de las preconcepciones o influencias del pasado en las estructuras presentes de la subjetividad. El psicoanálisis fenomenológico debe tomar en cuenta las experiencias del pasado y del presente para ser psicoanalítico, ya que, en realidad, se trata de organizar y asimilar experiencias pretéritas y actuales, especialmente la experiencia relacional. El realismo, en esta tesitura, debe ser perspectivista porque concibe la realidad como un proceso socialmente entendido o articulado de modo social; cada participante posee una perspectiva que le da acceso a un aspecto de la realidad que, al final, se constituye por 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 dada en la organización de la experiencia subjetiva en un contexto intersubjetivo. Orange advierte que si el psicoanálisis se jacta en algún momento de tener una verdad universal y sabiduría sobre los seres humanos, entonces algo debe estar mal con la teoría. Observa que nunca se alcanza a conocer la realidad de manera completa y que el terapeuta sólo puede aproximarse, aprehender, articular y participar en ella, apreciando la importancia de la vida social. Comprender implica participar en la experiencia emocional, ser con el otro. De ahí que defina el psicoanálisis como una conversación acerca del significado, como el esfuerzo colaborativo de comprender la experiencia emocional de la persona, creando juntos un sentido que interrelacione la memoria, la emoción y la participación del pasado, el presente y el futuro.

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

emocional en el psicoanálisis es la disponibilidad emocional del analista, que consiste en la habilidad de estar emocionalmente con el paciente, proveyéndole un respaldo sólido para su crecimiento cognitivo y emocional.⁶⁸ Piensa que la principal razón para un entrenamiento psicoanalítico debería ser la oportunidad de reconocer profundamente las fuentes de sufrimiento propio para conectar con el otro sufriente. Y, retomando el proceso triádico, remarca que esa 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. Así, conocer y trabajar la propia contratransferencia permite una mayor disponibilidad emocional. Ahora bien, respecto a la “contratransferencia”, la filósofa y analista estadounidense defiende que se transmite mejor en la participación con el paciente en el campo intersubjetivo, y que desempeña un papel muy importante en la conversación psicoanalítica. En este campo se encuentra una dimensión incluyente que se aleja de los velos y las pantallas en blanco que solía desplegar el analista en la tradición clínica clásica, que en muchas ocasiones se volvía automática y asimétrica. Así pues, sitúa la contratransferencia como el lugar que trata y organiza la actividad psíquica de la díada paciente–analista; como dos caras de una misma moneda. Implica mutualidad, simetría y equidad —o, al menos, equilibrio— en las contribuciones y los roles de ambos participantes. Por esta razón sugiere cambiar el término “contratransferencia” por “cotransferencia”.

Lo previamente consignado podría apoyarse en aquello que refiere Ricœur al analizar que Freud jamás describió, ni en el *Proyecto* ni en *La interpretación de los sueños*, que la pulsión implicara un contexto intersubjetivo; puesto que, si el deseo no estuviese insertado en una situación interhumana, no podría haber represión, censura

68. *Ibidem*, p. 31.

o realización del deseo a modo de fantasía.⁶⁹ Por ende, la epistemología intersubjetiva de Orange se fundamenta en un realismo moderado, en el que lo real se considera un proceso autocorrectivo y emergente que sólo es accesible por vía subjetiva personal, pero potencialmente más comprensible en un diálogo comunitario.

En otro de sus textos, *Pensar la práctica clínica*, sostiene que, si bien la compasión no es una técnica —y aún menos, una regla de la técnica—, sí es un proceso 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, pérdida demoledora, 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 psicoterapéutica 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.⁷⁰

Finalmente, para nuestra autora 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 del falibilismo peirceano, es decir, recomienda las teorías ligeras, alejadas de los dogmas; aunque con un criterio agudo para proponer cambios que les permitan evolucionar o falsarse. En el contexto clínico el

69. En psicoanálisis el deseo se comprende en función del otro. Todo deseo implica una demanda e implica un andamiaje, una intersubjetividad que enlaza sentido, cuerpo y palabra. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 338.

70. Donna M. Orange, *Pensar la práctica clínica...*, p. 127.

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 brindarle disponibilidad emocional y la confianza de ser acompañado 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.

Conclusión

Se han escrito numerosos artículos acerca de la conexión entre hermenéutica y psicoanálisis; sin embargo, es importante destacar que, en muchos casos, la aproximación no suele ser epistemológica, y, si lo es, resulta común que sea desde una postura anti-hermenéutica.⁷¹ Por otro lado, quien escribe estas líneas coincide en que la interpretación en hermenéutica y psicoanálisis no puede entenderse como lo mismo; pero resulta enriquecedor para el trabajo clínico defender que hay complementariedad y simetría entre ambas al tener en común la empresa de reconstruir, resimbolizar y crear sentido y relación lingüística con el mundo. De ahí que se comparte la visión de varios investigadores actuales que sostienen el estrecho lazo entre el psicoanálisis y la hermenéutica, así como la posibilidad de sostener que esta última representa el modelo epistemológico más pertinente para el primero. No obstante, no podría afirmar que la articulación elaborada por Orange entre las hermenéuticas gadameriana y ricœuriana y la ética levinasiana sea la

71. Varios analistas lo han descrito así. Tal vez quien atizó más esta postura fue Jean Laplanche en la década de los sesenta (ver Jean Laplanche, "Psychoanalysis as anti-hermeneutics" en *Radical Philosophy*, Editorial Collective, Reino Unido, N° 79, septiembre/octubre de 1996, pp. 7-12); mientras que otros resaltan el límite de la hermenéutica al no poder practicar una interpretación de motivaciones inconscientes de la acción ni aplicar sobre sí lo que el propio sujeto interpretante va descubriendo de su inconsciente (ver Maximiliano Azcona, "¿Puede la hermenéutica constituirse en un marco filosófico apropiado para el psicoanálisis?" en *Psicología USP*, Universidad de São Paulo, San Pablo, Brasil, vol. 29, N° 1, 2018, pp. 67-77). Se recomienda consultar las investigaciones de José Eduardo Merino Tappan, quien durante los últimos 20 años ha estudiado la epistemología psicoanalítica con una clara postura anti-hermenéutica (ver José Eduardo Merino Tappan, *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*, Casa Alef, México, 2021).

solución para el problema epistemológico del psicoanálisis.⁷² Se estima que su aportación es valiosa y surge de la intersección entre epistemología hermenéutica y ética, pero se consolida mejor como una ética para el psicoanálisis intersubjetivo e, incluso, para otros enfoques psicológicos que empatan con su perspectiva del encuentro terapéutico. Como se consignó anteriormente, su teoría de los años noventa acerca de la comprensión emocional en el trabajo clínico se abordó desde la epistemología; mientras que en sus últimos libros la filósofa y analista estadounidense ha reconocido la encrucijada a la que su investigación la ha llevado, decantándose por la vía ética.⁷³ En este sentido, se considera vital seguir examinando propuestas contemporáneas que han reabierto el vínculo entre psicoanálisis y epistemología hermenéutica, así como otro tipo de metodologías que permiten a éste seguir comprendiendo y avanzando no sólo desde propuestas éticas, sino también desde la estructuración racional de su *modo de conocer* y construir conocimiento intersubjetivo. X

Fuentes documentales

- Azcona, Maximiliano, “¿Puede la hermenéutica constituirse en un marco filosófico apropiado para el psicoanálisis?” en *Psicología USP*, Universidad de São Paulo, San Pablo, Brasil, vol. 29, Nº 1, 2018, pp. 67–77.
- Beuchot, Mauricio, “Epistemología de la analogía: Conocimiento, sociedad y expresión” en *Sociología y tecnociencia. Revista de la Universidad de Valladolid*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, vol. 7, Nº 2, junio de 2017, pp. 1–12.
- , “La hermenéutica y la epistemología en el psicoanálisis” en Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un*

72. “Quizás en este punto ya está claro, pero vale la pena repetirlo. Nada de la perspectiva compartida por Gadamer, Lévinas y Ricœur nos deja cómodos [...]. No obstante, encomendarnos a una vocación —convocada por el rostro y la voz del otro— significa nunca estar del todo en paz. [...] Significa jamás haber terminado con la tarea ética”. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, p. 60.

73. *Ibidem*, p. 39.

- nuevo modelo de interpretación*, Editorial Ítaca/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 154-166.
- _____ “Perfiles de la hermenéutica analógica” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, vol. 23, N° 3, 2018, pp. 17-24.
- _____ *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg, “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno gris*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, N° 2, 1997, pp. 127-136.
- _____ *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2014.
- _____ *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1994.
- _____ *Paul Ricoeur*, Herder, Barcelona, 2019.
- Iglesias Colillas, Ignacio, *¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología*, Xoroi Edicions/Pensódromo 21, Barcelona, 2019.
- Laplanche, Jean, “Psychoanalysis as anti-hermeneutics” en *Radical Philosophy*, Editorial Collective, Reino Unido, N° 79, septiembre/octubre de 1996, pp. 7-12.
- Lazo Briones, Pablo, *Hermenéutica y psicoanálisis en la cultura*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.
- Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
- Orange, Donna M., *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2011.
- _____ *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*, The Guilford Press, Nueva York, 1995.
- _____ *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012.
- Orange, Donna M., Atwood, George y Stolorow, Robert, *Working Inter-subjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, Routledge, Nueva York, 1997.

- Ricœur, Paul, *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 2009.
- _____, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- _____, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.
- Schafer, Roy, “Observaciones sobre el amor de transferencia” en Person, Ethel Spector, Hagelin, Aiban y Fonagy, Peter (Eds.), *En torno a Freud. “Observaciones sobre el amor de transferencia”*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pp. 23–32.
- Stolorow, Robert, Atwood, George y Brandchaft, Bernard, *The Intersubjective Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1994.
- Tappan Merino, José Eduardo, *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*, Casa Alef, México, 2021.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.