

Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ
(Universidad Complutense)

RESUMEN: En este trabajo se estudia la lectura hermenéutica de la obra freudiana que propusieron pensadores como Habermas o Ricoeur, y su continuación en el llamado “psicoanálisis narrativo”, no sólo desde el punto de vista epistemológico sino también como una importante contribución a la discusión sobre la identidad personal.

ABSTRACT: In this paper is considered the hermeneutic reading of the freudian work proposed by such thinkers as Habermas or Ricoeur, and its continuation in the so called “narrative psychoanalysis”, not only from the epistemological point of view but also as an important contribution to the personal identity discussion.

A partir de los ochenta se ha venido identificando cada vez con mayor precisión una tradición emergente en psicología y ciencias sociales que sitúa a la narrativa en el centro de la comprensión que podemos alcanzar de las vidas humanas¹. Aparte de los presupuestos y repercusiones de índole filosó-

¹ Un buen ejemplo muy reciente de esta conciencia incrementada lo tendríamos, por lo que hace a la psicología de la personalidad, en los trabajos de McAdams, que se reclaman pertenecientes a la tradición psicológica que reconociera la ya clásica obra de Polkinghorne, D.

fica que evidentemente incorpora, en cuya riqueza no vamos a entrar aquí por lo menos de forma directa, este “paradigma narrativista”, si podemos a estas alturas llamarlo así, se permitió incluir desde el primer momento al Psicoanálisis², y ello por lo menos en un doble sentido: como modelo epistemológico para toda disciplina que proceda a través de la “negociación de historias”, y como justificación para aspirar a lo que llamaremos “verdad narrativa”, en tanto pieza teórica clave en la respuesta al problema de la identidad personal.

Y es que la audacia característica del fundador del Psicoanálisis habría conectado nada menos que los conceptos de salud mental y de *historia* (más o menos) *coherente*: la enfermedad viene a consistir, *en parte al menos*, en el “sufrimiento originado por una historia [*story*, en el sentido de “trama o argumento de un relato” al que no se le tiene por qué exigir correspondencia con los “hechos”] incoherente, o por una explicación narrativa inadecuada de uno mismo”³. En cambio, la buena historia sería aquella que consigue poner el caos aparentemente in-contable del Inconsciente bajo el control narrativo consciente. Resulta importante el Psicoanálisis para la perspectiva narrativista, podríamos entonces aventurar, por la sencilla razón de que la más elemental consideración de la posibilidad del éxito terapéutico exige a la reflexión disponer un concepto consistente de *verdad narrativa*⁴. No todas las historias son iguales, hay que luchar por la buena, por la mía: así se unen estrechamente, como es obvio, las acuciantes consideraciones epistemológicas con la aproximación al tema de la identidad personal.

(1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.

² Fue muy significativa a este respecto la aparición del trabajo de Schafer (1981), sobre el que tendremos ocasión de reflexionar más abajo, en el que se optaba por una interpretación narrativa radical de la obra freudiana. Schafer había profesado ya el psicoanálisis hermenéutico en (1976). *A New Language for Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press. Posteriormente a la publicación de estos dos trabajos, el autor organizó sus conclusiones en (1983). *The Analytic Attitude*. New York: Basic Books.

³ Esta es una cita que McAdams (1996. “Personality, Modernity and the Storied Self”, en *Psychological Inquiry*. 7, 4, 295-321) hace del trabajo de Marcus (1977): “Freud and Dora: Story, History, Case History”, aparecido ese mismo año en T. Shapiro (ed.). *Psychoanalysis and Contemporary Science*. New York: International Universities Press, pp. 389-442.

⁴ El concepto de *narrative truth* ha sido trabajado en este sentido por D. Spence (1982), en su *Narrative Truth and Historical Truth*. New York: Norton. A su manera de ver, dependería básicamente de la continuidad y del cierre de la historia, así como de hasta qué punto sus distintas piezas encajan entre sí según una finalidad estética. Todo ello dotaría al relato de una fuerza explicativa capaz de convencernos.

Podemos imaginar, de momento, que no será mera casualidad el hecho de que en torno a la actual presentación narrativista del Psicoanálisis, que como vemos está sin duda también motivada por el deseo de hacer de éste una especie de representante general de los intereses comunes que guían a las distintas ciencias llamadas del hombre, y las distinguen al menos en su perfil básico de las físicas y biológicas, se congreguen la cuestión epistemológica capital de la posibilidad y la naturaleza de nuestra aproximación al fenómeno del sentido, y el asunto, hoy en día devenido de ontología débil, como podríamos muy bien decir, de la identidad personal a través del tiempo, de la identidad mía y tuya, y de cada uno. Conocernos sólo se podría cumplir, y ya es bastante, como un contarnos y comentarnos, y también desciframos...

Con una historia incoherente no acertaríamos a darle sentido a nuestra vida, lo que es casi lo mismo que decir que propiamente no tendríamos una vida *nuestra*, o no tendríamos *una* vida, sino sólo fragmentos, pedazos de vida rota, jirones. Por eso no darle sentido a la vida se puede entender como un fracaso; de ahí que no se sea un narrador incoherente con impunidad: entonces se sufre. La *psicología discursiva*, en el espíritu del segundo Wittgenstein en primer lugar, pero también de teóricos como Vygotsky y Bajtin, nos viene a insistir en que las patologías del discurso, por ejemplo en la conversación, manifiestan o más bien equivalen a patologías del Yo: un relato incoherente de una vida daría testimonio de un Yo desorganizado, que necesita volver a aprender las gramáticas localmente válidas⁵. A las vidas patológicas subyacen modos de narrar patológicos, en este sentido wittgensteiniano y culturalista del tomarse vacaciones del lenguaje. Por eso no resulta un disparate afirmar que el tratamiento psicoanalítico hace posible la creación de un nuevo Yo. Y es que con esta afirmación nos referiríamos simplemente a que en el diálogo en que toma cuerpo la experiencia psicoanalítica se fabrica una nueva historia, más coherente, más reconocible como propia.

Paul Ricoeur acertó a expresar con insuperable claridad⁶ lo que queremos

⁵ Resulta muy instructiva la lectura de la obra de R. Harré (1998). *The Singular Self. An Introduction to the Psychology of Personhood*. London: Sage Publications, porque con ella se hace uno una idea cabal del alcance filosófico de esta psicología discursiva, sobre todo, está claro, para el tema de la identidad personal.

⁶ Al referirse a la obra capital de R. Schafer (1976). *A New Language for Psychoanalysis*, Ricoeur (1984/1995) considera la metapsicología freudiana como un sistema de reglas para volver a narrar las "historias de vida", elevándolas así a la categoría de "historias de casos". El análisis tendría como finalidad el que las historias no contadas e inhibidas fueran converti-

apuntar aquí cuando insistimos en relacionar lo más íntimamente posible, a través de esta nueva visión narrativista del Psicoanálisis, el entendimiento de la identidad personal como identidad narrativa y la cuestión epistemológica de la especificidad de las ciencias del hombre: abogar por la necesidad de una verdad narrativa constituye entre otras cosas una operación de resistencia frente al imperialismo de las historias “oficiales” y definitivas, que apenas dejan margen a la aventura, esas en las que soy narrado por los otros pero que me obstino en desmentir⁷. Y es que paradójicamente ocurre que la complacencia en el “descubrimiento” del supuesto carácter “artificial” y caprichoso del arte de narrar quedaría desenmascarada con el señalamiento de la terquedad de la historia todavía no narrada, la historia bien auténtica del sufrimiento “que clama venganza y pide narración”. Seguir inventando irresponsablemente constituye un reflejo de huida, sería la esencia de la represión. Si el Psicoanálisis nos ofrece un espléndido laboratorio para la investigación filosófica del concepto de identidad narrativa es porque nos muestra el proceso vivo de corregir y trabajar sin darse tregua (el famoso *durcharbeiten* freudiano) historias de vida, en el que por principio éstas se van tornando parciales, fragmentarias, ininteligibles si no se engloban en otras de mayor radio, y que se va convirtiendo al cabo en el proceso de elaboración de una identidad que el sujeto acaba reconociendo como la suya, relativamente coherente y soportable, identidad que se deja contar y con la que resulta hasta grato convivir. Así que el mismo Ricoeur llega a comparar explícitamente la intervención del psicoanalista con la del historiador: ambas, en efecto, se desplegarían como relatos que rectifican y “mejoran” relatos previos, distinguiéndose tal vez sólo en la medida en que el primero se enfrenta a individuos y el segundo a colectividades e instituciones⁸.

das en historias efectivas que el sujeto aceptaría como constitutivas de su identidad personal (pp. 144-145).

⁷ No vendría mal traer aquí a colación estas palabras de Rorty (1989/1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, p. 121) sobre el autor de *En busca del tiempo perdido*: “También Proust estaba interesado en el poder, pero no en el hallazgo de alguien más grande que él a quien él encarnase o celebrase. Cuanto deseaba era liberarse de poderes finitos mediante el expediente de hacer manifiesta su finitud. No sólo no deseaba proteger el poder ni hallarse en condiciones de conferir poder a los otros, sino que sólo quería liberarse de las descripciones que de él hacían las personas que había conocido. Sencillamente no deseaba ser la persona que esos otros creían saber que él era, no quedar congelado en la película de una fotografía tomada desde la perspectiva de otra persona (...) El método que empleaba para liberarse de esas personas –para volverse autónomo– consistía en redescubrir a los que le habían redescrito”.

⁸ “Ahí se ve, en efecto, cómo la historia de una vida se constituye por una sucesión de

Nuestra vida interior es el diálogo de muy distintos personajes. Desde el nacimiento del mundo moderno, sobre todo desde el siglo XIX (Bajtín insistía en la relevancia de la novela decimonónica para la complicación de las conversaciones entre las voces del Yo), cada vez resulta más difícil “gestionar” satisfactoriamente nuestra vida mental porque lo que exige de nosotros la vida pública fuerza al máximo nuestra capacidad dramática. Esto quiere decir que las historias fragmentarias que piden narración se van multiplicando indecorosamente, incrementándose como nunca la necesidad de la historia que las ajuste entre sí. En los historiales clínicos de los pacientes de Freud encontraríamos algunas de las primeras narraciones de la vida de personas que “oyen voces”, voces que el fundador del Psicoanálisis interpreta como deseos o impulsos mal reprimidos, precivilizados, construyendo para hacer inteligibles sus historias las tres agencias parlantes del Yo, el Ello y el Superyó. Demasiadas historias para reconocer en su laberinto a la historia que somos o seríamos, por eso lo más sencillo es aplicarnos la historia normalizada y ajustarnos acriticamente al orden social⁹: según el sentido del presente trabajo ello equivaldría a desnaturalizar la intención más profunda del Psicoanálisis. Ir consiguiendo, a menudo no sin vencer fuertes resistencias, una comprensión de la propia historia vital que la dote de, o reconozca en ella, un sentido más o menos coherente, significa en definitiva un ejercicio de liberación, liberación personal respecto del poder cosificador del pasado que nos obstinamos en repetir¹⁰, pero también y al mismo tiempo liberación res-

rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma forma que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución procede de la serie de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores, y, progresivamente, a las leyendas que han precedido este trabajo propiamente historiográfico” (Ricoeur 1985/1996: 999).

⁹ Autores sociologistas como J.H. Gagnon [“The Self, Its Voices, and Their Discord”, en Ellis, C. y Flaherty, M.G. (eds.) (1992). *Investigating Subjectivity*. London: Sage Publications] insisten en esta crítica contra el tratamiento psicoanalítico, que ha llegado a ser tan habitual, pasando por alto con ella que sus propios presupuestos tornan irracional, dado que carecen de criterios que ofrecernos, la elección por parte del psicoanalista de una u otra de las voces del Yo. Al fin y al cabo el mismo Gagnon cita con mucha intención la novela publicada en 1972 por Luke Rhinehart, *The Dice Man*, en la que el protagonista, habiendo llegado a la certidumbre de que no es posible elegir racionalmente entre las voces, lleva a cabo sus decisiones tirando un dado que siempre lleva consigo.

¹⁰ Este sería el significado de una de las muchas conclusiones a las que llega A. Giddens (1991/1995) en *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, con la afirmación de que “el pensamiento autobiográfico es un elemento central de la autoterapia” (p. 112). Por cierto que no está de más considerar aquí las

pecto de las múltiples identificaciones que nos atan a la imagen del otro que en definitiva ya no somos.

Tenemos al lado de ésta la cuestión del estatuto del saber psicoanalítico. Como saber narrativo que sería, próximo por tanto a una psicología del sentido común *refinada*, según la presentación que estamos haciendo, parece oportuno traer aquí a colación las palabras de un psicólogo formado en la tradición académica más naturalista, escritas al recordar el momento en que descubre que la psicología social admitiría *también* un enfoque contextualista, basado en la inteligibilidad narrativa del llamado “acto histórico”¹¹. Este teórico americano de la psicología no puede por menos que comparar el paso de la metáfora mecanicista de la “causalidad de las fuerzas” a la metáfora contextualista del acto histórico narrativo con una verdadera *conversión religiosa*. Definitivamente, viviríamos en un *story shaped world*, el mundo de las sociedades humanas. Así que la sempiterna cuestión de la contrastabilidad, o bien la refutabilidad, de las teorías freudianas deberá ser matizada muy a fondo: las críticas en este sentido de Popper, Eysenck y Grünbaum¹², por poner los tres ejemplos más célebres y en apariencia más contundentes, sólo serían de verdad dignas de consideración en el caso de que el Psicoanálisis no pudiese ser visto, en sus aspiraciones y sentido más profundos, más que como una ciencia del estilo de la física en la interpretación estándar de la concepción heredada. Tendremos que enfrentarnos a la difícil cuestión de qué cuenta como un *hecho* en Psicoanálisis. Es decir, ¿cómo decidimos qué viene

posibilidades del autoanálisis, si bien muchos piensan que sólo Freud habría tenido la talla humana (el *valor* por el que se interroga el *Laques* platónico) suficiente para culminarlo.

¹¹ Nos estamos refiriendo a T.R. Sarbin, concretamente a su trabajo “The Narrative as the Root Metaphor for Contextualism”, aparecido en Hayes, Reese y Sarbin (eds.) (1993). *Varieties of Scientific Contextualism*. Reno: Context Press, 51-66 pp. Pero la obra de referencia editada por este autor es de 1986. *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger.

¹² Reseñemos aquí, más que nada para seguir sin correr el riesgo de no parecer eruditos, los lugares clásicos de las denuncias falsacionistas e inductivistas contra el Psicoanálisis: Popper (1962). *Conjectures and Refutations*. New York: Basic Books. Y también Popper : “Replies to My Critics”, en P. A. Schilpp (ed.) (1974). *The Philosophy of Karl Popper*, Book 2. La Salle: Open Court. Eysenck, H. (1963). *Uses and Abuses of Psychology*. Baltimore: Penguin. Y también, Eysenck, H. y Wilson, G.D. (1973). *The Experimental Study of Freudian Theories* London: Methuen. La compleja y exhaustiva obra de A. Grünbaum (1984) tiene la ventaja, como veremos, de compendiar con claridad y energía todas las suspicacias y las indignaciones que Freud sigue levantando en las mentalidades de estirpe positivista. Por mucho, claro está, que él mismo fuera en cierto modo (en su autoconcepto) un filósofo positivista muy de su tiempo.

a ser algo “simplemente dado”, o relativamente más dado que puesto por el narrador (naturalmente en el caso de que lo haya, suponiendo desde luego que lo hay en las mismas ciencias naturales), en un relato que pretende componer-reflejando la estructura o el esquema de una secuencia de acciones humanas?. O, mejor dicho, de una sucesión temporal de movimientos físicos que sólo cobran sentido y entidad (como *actos*) si los narramos. Para Popper, las etiologías freudianas, y adlerianas, están concebidas para no ser falsadas de ningún modo; para Grünbaum no sólo serían falsables, sino falsas. La concepción narrativista pura del Psicoanálisis mantiene por el contrario que no hay verdad narrativa en el mismo sentido en que habría verdad entendida como correspondencia con “los hechos”, y que el freudismo aspira o debe aspirar únicamente, en contra de lo que el propio Freud entendió en muchos de sus textos, a la verdad narrativa. Ya decidiremos esta cuestión, con la ayuda de Ricoeur, una vez más¹³. De momento, nos bastará con reconocer que el examen de las garantías filosóficas de la concepción narrativista del Psicoanálisis, sobre todo en cuanto modelo epistemológico de las ciencias humanas, y en la medida en que nos iluminaría el laberinto de la identidad personal, tiene que proceder fundamentando esta nueva concepción en la lectura hermenéutica de la obra de Freud puesta en marcha a partir de los años sesenta por pensadores de la envergadura de Habermas o Ricoeur.

¹³ Empezaremos teniendo en cuenta que la interpretación psicoanalítica pretende “curar” o aliviar el sufrimiento de los *pacientes*, se espera de ella por tanto que funcione, en definitiva, y esto debería imponer drásticas restricciones a la posibilidad, en principio desbordante, de las historias. Como veremos más abajo, esto significa que hay historias sin duda *inapropiables*. Por eso la verdad narrativa deberá estar también respaldada por alguna suerte de *evidencia*, ya volveremos sobre esto en vista de su importancia. Aunque los narrativistas radicales, al estilo del mencionado Schafer, que curiosamente pasa consulta como analista, llegan incluso a declarar que el que el Psicoanálisis sea un método de tratamiento psicológico constituye en principio una interpretación del Psicoanálisis tan buena o tan mala como otra cualquiera. Ciertamente que la sugestión es muy poderosa, no cabe duda de que el *efecto placebo* da cuerpo a la duda que siempre nos rondará respecto de la eficacia terapéutica del Psicoanálisis (y tal vez haya psicoanalistas que se limiten a pensar que venden placebos, lo cual es después de todo vender algo). Pero habría que hablar con algún psicoanalizado, muchos dicen que son otros, o que por fin son ellos mismos (paradójica manera de expresarse). Y es que, ya lo veremos, para la concepción canónica de la ciencia, el propio sujeto no puede ser nunca el tribunal supremo para juzgar de su restablecimiento (de que la hipótesis explicativa del “médico” ha dado en el clavo). Mientras que para la “ciencia narrativa”...

1. Habermas y la “causalidad de destino”

Las ciencias sociales pueden servir para planificar y administrar¹⁴, como todo el mundo sabe, pero también podrían valer para la autocomprensión y la Ilustración. Esta distinción, creo que está medianamente claro, tiene mucho que ver con la que separa a las ciencias nomológicas de las hermenéuticas, pero no con la oposición metafísica entre naturaleza y espíritu¹⁵. Estableciendo estos dos puntos, y tras reprochar a Danto no haberse despegado definitivamente del modelo *covering law* con su *explicación narrativa*, y después de alabar a Gadamer por haber demostrado que la *comprensión hermenéutica* haría posible una autocomprensión orientadora de la acción, Habermas pasa a afirmar taxativamente que *el método psicoanalítico procede en términos hermenéuticos*¹⁶. Ahora bien, se trataría propiamente de una hermenéutica *profunda*, con lo cual se pretenden indicar algunas cosas de importancia, como vamos a ver ahora. Sobre todo y en primer lugar, que el Psicoanálisis no sólo es un método terapéutico que procede interpretando síntomas (reconocer su sentido es curarse) sino también una *teoría general* del psiquismo humano. No sería pura hermenéutica la freudiana porque se despliega dentro de un marco o patrón general como “*historia sistemáticamente generalizada*”, que nos proporciona un armazón para generar historias que relatan la evolución psicodinámica del niño¹⁷.

¹⁴ Fue MacIntyre (1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of N.D. Press) el que nos regocijó explicándonos que los psicólogos y los sociólogos convencionales necesitan desesperadamente hacernos creer lo que no es verdad, que con su saber son capaces de llegar a leyes generales, y por tanto de realizar predicciones que sirvan para poner bajo control el lado siniestro de la vida: sólo así se justifica que el Estado y la empresa privada les contraten...

¹⁵ Y en confundirnos en esto están especialmente interesados los que quieren hacer pasar al espíritu crítico por lerdó espiritualismo enajenado de la realidad “real”, ante la que hay que ser lo suficientemente maduro como para inclinarse.

¹⁶ Cfr: Habermas (1967/1982/1988: 265). Habermas respalda esta afirmación acudiendo al debate de las razones y las causas, tal y como lo aplica a la obra de Freud A. C. MacIntyre en su obra de 1958 aparecida en Londres: Routledge and Kegan Paul, *The Unconscious*: una razón o motivo inconsciente debe ser entendido como un significado que guía la acción y que, por tanto, ha de ser objeto de análisis lingüístico y no de aproximación causal. Según MacIntyre Freud estaba equivocado al entender los motivos como causas, por lo que no supo ver que su Psicoanálisis tiene más que ver con una interpretación de textos que con una ciencia experimental. Lo que haría el analista es proporcionarnos nuevas claves para reorganizar nuestra autobiografía. Como ahora vamos a ver, Habermas se mostrará enseguida crítico con el extremismo de MacIntyre.

¹⁷ Cfr. *loc. cit.*, p. 268.

Este marco general nos permitiría recoger en una historia completa “procesos de formación”, según la terminología de Habermas, fragmentarios e ininterrumpidos. Se trata de una versión explícitamente hegeliana del proceso de la cura psicoanalítica: al final del mismo nos viene a la conciencia el sentido del drama de nuestra vida, y en ese momento, lógicamente, somos capaces de contar *nuestra propia historia*. Todo lo cual se nos había modelado ya en ese otro proceso de formación que relata la *Fenomenología del Espíritu*: y es que Freud presentaría igualmente la historia genética del individuo como “experiencia de la reflexión”, lo que tendrá consecuencias importantísimas para el problema de la validación de las interpretaciones psicoanalíticas. Básicamente: si el paciente puede proseguir su autorreflexión haciendo suya la interpretación propuesta, entonces la interpretación es la correcta. Como es natural, este criterio de validación no puede nunca operacionalizarse porque, por definición, en el terreno de la autorreflexión ni los éxitos ni los fracasos de la terapia serían intersubjetivamente constatables¹⁸.

Hasta aquí está de acuerdo Habermas en la formulación hermenéutica del Psicoanálisis, en el sentido de la hermenéutica que él mismo había llamado pura. Pero no tarda mucho en reconocer su carácter híbrido, el que lo convierte en una hermenéutica profunda, como acabamos de señalar. Y es que en el ámbito de los procesos inconscientes nos hallamos indudablemente, mal que le pese a MacIntyre, frente a relaciones de tipo causal, frente a motivos que son causas, como el mismo Freud supo ver perfectamente. Corresponde la obra de Freud, ciertamente, a un modelo “escénico”, pero también, desde luego, incorpora hipótesis legaliformes. Y es que las intenciones reprimidas se convierten en causas que hacen de las acciones humanas sucesos cuasinaurales. De este su carácter híbrido extraería en no poca medida el Psicoanálisis el potencial crítico que sin duda lo caracteriza¹⁹: las motivaciones causales son proporcionales a las perturbaciones del proceso de formación.

Todo esto constituiría la base casi definitiva de la presentación habermasiana del freudismo en los términos de una hermenéutica *sui generis*, que se

¹⁸ Cfr. *loc. cit.*, p. 269.

¹⁹ “Lo inconsciente no es sólo una etiqueta bajo la que pueden subsumirse fragmentos de una biografía que sólo se nos tornan visibles a la luz de una nueva terminología. Lo *inconsciente* designa más bien la clase de todas las coacciones motivadoras que provienen de interpretaciones de las necesidades, que la sociedad no permite y cuya existencia, empero, cabe mostrar en las relaciones causales que se dan entre las situaciones de frustración y las formas de comportamiento anormal” (p. 270).

aplica a la interpretación del sentido de sueños y síntomas, asumiendo como su meta orientadora el paralelismo entre comunicación pública libre de distorsiones y transparencia de la biografía recordada, la célebre presentación contenida en *Conocimiento e Interés*²⁰. La represión, por ejemplo, se pasaría a concebir como la exclusión de la comunicación pública de las interpretaciones ligadas a propensiones no deseadas, de manera que los del sueño y el síntoma serían propiamente lenguajes *privatizados*: que el propio sujeto no tenga acceso a su sentido se cumple en el mismo movimiento por el cual ese sentido queda al margen del intercambio lingüístico entre los hablantes. El ámbito de la hermenéutica de lo profundo queda así delimitado como el de la intromisión perturbadora de símbolos incomprensibles en el texto mismo de nuestros juegos de lenguaje cotidianos (ya se sabe, la represión no lograda determina el retorno de lo reprimido, con su característica distorsión del sentido). En uno de los textos más citados de la obra, se enlazaría directamente toda esta formulación con la cuestión de la identidad del Yo, posibilitada por el conocimiento obtenido en la autorreflexión²¹. Que el *ello* devenga *yo*, como reza la famosa máxima freudiana que daría expresión al objetivo último de toda terapia, se convierte en Habermas en la demanda de la recuperación de la propia identidad, patentizada en la propiedad personal de los productos simbólicos. Así que la hermenéutica psicoanalítica, que “traduce” el discurso perturbado, y por ese medio nos abre a vastos periodos significativos de nuestra propia biografía, tendría por objeto esa peculiar recuperación, en el sentido de recobrar lo que me pertenece, que es la autorreflexión supe-

²⁰ (1968/1982). Capítulos 10, “La autorreflexión como ciencia. Freud y la crítica psicoanalista del sentido; 11, “La pseudocomprensión cientificista de la metapsicología. Sobre la lógica de las interpretaciones generales” y 12, “Psicoanálisis y teoría de la sociedad. La reducción nietzscheana de los intereses del conocimiento”. Por lo demás, se vuelve a insistir en la índole híbrida del Psicoanálisis: en efecto, frente a los sueños hay que adoptar la actitud del *intérprete*, pero esto no quita reconocer que la interpretación de los sueños iría más allá de la hermenéutica, con la necesidad de reconstruir el *trabajo del sueño* (p. 221).

²¹ “Los síntomas son, finalmente, signos de una específica autoalienación del sujeto afectado. En las fallas del texto ha prevalecido la violencia de una interpretación nacida del sí mismo, y sin embargo extraña al yo. Dado que los símbolos que interpretan las necesidades reprimidas están excluidos de la comunicación pública, *la comunicación consigo mismo del sujeto hablante y agente queda interrumpida*. El lenguaje privatizado de los motivos inconscientes se sustrae al yo, aunque actúa internamente sobre el uso lingüístico controlado del yo y sobre las motivaciones de sus acciones, con el resultado de que el yo se engaña necesariamente sobre la propia identidad en los complejos simbólicos que produce conscientemente” (pp. 227-228).

radora de represiones²²: defenderse es justo lo contrario que reflexionar (al defendernos nos estamos ocultando, nos escondemos de nosotros mismos). Al igual que el historiador, el psicoanalista abre el camino de la autorreflexión al desbloquear el recuerdo, puesto que aquélla no se cumpliría de otro modo que como reconstrucción narrativa del pasado.

No deja de ser curioso, para algunos hasta incomprensible, que a Freud no se le alcanzara el sentido de su criatura, adoptando en cambio desde un principio una autocomprensión cientificista, cuando está tan claro para Habermas, por ejemplo, que los personajes conceptuales del modelo estructural deben su nombre (Yo, Ello, Superyó) a la *experiencia de la reflexión*, siendo a todas luces incompatibles con una psicología mecanicista que permanecería necesariamente ciega al proceso de ilustración personal de que con el Psicoanálisis se trata. Al impugnar decididamente la concepción tecnológica del psicoanálisis, rechazando con ello de plano el modelo de la distribución energética que nos traza la metapsicología freudianamente entendida, Habermas termina por oscurecer casi del todo su valiosa intuición del carácter híbrido del Psicoanálisis. Tal vez en ese momento en que escribió sobre Psicoanálisis estaba justificado insistir en la presentación hermenéutica pura, por la urgencia polémica de la situación intelectual de la época, todavía tan marcada por el Positivismo²³, pero la unilateralidad habermasiana corre el peligro de arrebatar al Psicoanálisis buena parte de su interés epistemológico y crítico.

²² A pesar de sus declaraciones en contra, Habermas parece insistir mucho más en el aspecto de hermenéutica “pura” del Psicoanálisis que en su faceta energética o causal: así lo comprobamos cuando el acto mismo de la represión pasa a ser explicado en un marco puramente lingüístico: la “fuga del Yo ante sí mismo”, que sería la represión, consistiría propiamente para nuestro filósofo en una operación realizada en y con el lenguaje (p. 240). Aquí Habermas toma como motivo de inspiración el concepto de represión como una deformación del lenguaje ordinario en términos de lenguaje privatizado, desarrollado por A. Lorenzer primero en el manuscrito *Der Prozess des Verstehens in der psychoanalytischen Operation*, y después, en 1970, en *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zur einer Metatheorie der Psychoanalyse*, publicado en Frankfurt.

²³ “En su concepción energética y cuantitativa, ni una sola de las proposiciones psicoanalíticas ha sido verificada jamás” (p. 251). De manera que la metapsicología deberá ser concebida simplemente como sistema de referencia de la autorreflexión, en el sentido de una interpretación general de los procesos de formación, por mucho que Freud, sin duda, no la conciba así (pp. 252-253). Proporciona la metapsicología, en suma, un esquema para estructurar historias: su función, a partir de ahora, será la de legitimar la generalización sistemática del relato personal, con lo que hasta las predicciones serán posibles. El objetivo último, una vez más, no sería sino la autoconciencia de una biografía reflexivamente asumida.

En definitiva, a la conclusión a la que viene a dar Habermas es a que, como le resulta evidente que el Psicoanálisis no pone a nuestra disposición tecnológica la mente del enfermo, entonces debemos librarnos de la tentación de incluirlo entre las ciencias nomológicas que intervienen en los procesos causales de las fuerzas naturales. Habría, eso sí, conexiones causales entre los procesos inconscientes, y entre éstos y la conducta; pero se trata propiamente de las que se dan entre *escena originaria*, *defensa* y *síntoma*, conexiones basadas no en un patrón natural sino en un patrón biográfico que estaría representado por la *compulsión a la repetición*: llegamos así a la célebre idea que Habermas toma una vez más de Hegel, la de *causalidad de destino*²⁴, esa que nos ata al pasado con un nudo que sólo puede ser deshecho a golpes de reflexión, la expresión que tanto escándalo iba a provocar en los cuarteles positivistas. Comprender-se (recordarse: asumir el pasado propio de la única manera en que es posible hacerlo, en la forma de una historia coherente, que sea capaz de reconstruir la escena originaria) es liberar-se, nos enseñaría Freud, aun sin darse plenamente cuenta de lo que estaba haciendo.

Que estemos ante una hermenéutica *profunda* se viene todavía y por último a manifestar en el hecho de que el saber psicoanalítico desborda los límites de la competencia comunicativa que podemos suponer naturalmente en un hablante nativo. Mientras que el ámbito de la hermenéutica pura o convencional coincidiría para Habermas con el de la comunicación lingüística normal, la *comprensión escénica* que se pone en juego en el diálogo psicoanalítico requiere en cambio una teoría especializada: semejante comprensión no tiene otro remedio que poner en obra determinada fuerza explicativa porque la única manera de esclarecer el sentido de sueños, síntomas y actos fallidos consiste en establecer las condiciones de la *génesis* del sinsentido. Esto nos lleva directamente a la declaración de que la hermenéutica profunda “ya no puede articularse conforme al modelo de la traducción”, como la simple²⁵.

²⁴ Cfr: p. 268, especialmente.

²⁵ ¿No significa todo esto en el fondo que, a la altura del año 1970, Habermas está retornando a su primitiva idea de que en las teorías freudianas habría también explicaciones legalliformes que correlacionan causalmente entre sí fuerzas puramente naturales?. Semejante retorno indeciso estaría vinculado, una vez más, a la tematización del punto preciso en que la hermenéutica analítica se separaría de la mera interpretación de textos “normales”. Cfr: Habermas (1970/1982/1988).

2. Ricoeur y la “semántica del deseo”

Respondería la colosal reflexión sobre el Psicoanálisis que nos ofrece el pensador francés al ensayo, explícitamente declarado, de “reintegrar a Freud en el movimiento del pensar contemporáneo”²⁶, inscribiéndolo de entrada en el “campo hermenéutico”, es decir, en la teoría general de las reglas que presiden la interpretación de un texto. Para el freudismo, el texto modelo sería, claro está, el del sueño, pues el sueño representa, *pars pro toto*, a la región de las expresiones de doble sentido, región a la que Ricoeur designa con el término de *símbolo*. Nos proporciona la hermenéutica técnicas para descifrar símbolos, y la interpretación de los símbolos oníricos, en este sentido ricoeuriano y no freudiano, podría pasar por modelo de toda interpretación, si no fuera porque el enfrentamiento hermenéutico al “querer decir otra cosa de lo que se dice”, cuando un primer sentido reenvía a algo distinto que no se ve su través, puede acontecer o bien como “restauración” o bien como desmitificación del sentido, como “recolección” o como ese celeberrimo “ejercicio de la sospecha” que sería propio de las hermenéuticas marxiana, nietzscheana y freudiana²⁷. Los tres maestros pensadores inventaron una nueva modalidad del arte general de la interpretación, consistente en “recorrer en sentido inverso el trabajo inconsciente de cifrado que atribuyen a la voluntad de poder, al ser social y al psiquismo inconsciente”²⁸. La misma necesidad “científica” del Inconsciente no vendría sino del carácter incoherente y lagunar del texto de la conciencia, de manera que aquél sería inseparable del tra-

²⁶ Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, p. 45. Hay quienes ven la necesidad de distinguir diferentes periodos en la ocupación de Ricoeur con Freud, pero pensamos que resultan más evidentes las líneas de continuidad que nos llevan de los escritos de los sesenta hasta los de los ochenta, y aquí nos vamos a esforzar en resaltar algunas de ellas.

²⁷ Sería de todos conocida la idea de Ricoeur: Marx, Nietzsche y Freud, al hacernos dudar de que sentido y conciencia del sentido coinciden, habrían abierto el horizonte para una palabra más auténtica, ampliando con ello el radio de acción de la conciencia misma. En cuanto al procedimiento justamente contrario, el de la “restauración” del sentido, habría que pensar sin duda en un tipo de hermenéutica de orientación fenomenológica, tal vez aquella que pondría en obra la reflexión al permitir apropiarnos de “nuestro esfuerzo de existir y de nuestro deseo de ser”, a través de las obras que testimonian ese esfuerzo y ese deseo (Ricoeur 1965: 54)

²⁸ Ricoeur (1965: 42). Pero, no obstante la peculiaridad de este arte de interpretar, se sigue observando en él el procedimiento hermenéutico general. Así, comprender sería para Freud traducir un texto por otro inteligible, como indica el mismo título de la obra fundadora del Psicoanálisis, *Traumdeutung*.

bajo de interpolación que introduce sentido en el mismo: su realidad estaría trascendentalmente constituida en y por la hermenéutica. En este sentido, Ricoeur afirma taxativamente que el Inconsciente no es de forma absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo²⁹.

Pero vamos a atender sobre todo al tratamiento del problema epistemológico del freudismo, tal y como se va a ir desplegando a lo largo de una meditación de más de veinte años, y ello no sólo porque es un asunto que tiene especial interés en relación con nuestro tema sino porque, además, de él se va a desprender un corolario antropológico de importancia notable.

La profunda lectura que lleva a cabo Ricoeur de la obra del fundador del psicoanálisis le reafirmará en su impresión inicial de que el discurso freudiano es un discurso ambiguo, en el que se cruzan conflictos de fuerza con relaciones de sentido, un mixto energético-hermenéutico. Pero esto no es lo decisivo de esta lectura, ya vimos que otros también lo subrayaron y supieron reconocer su importancia, sino más bien el descubrimiento de que una tal ambigüedad no ha de ser contada entre los errores o incongruencias de Freud, sino que por el contrario se hallaría bien fundada “en la cosa misma”, hasta el punto de que constituye la razón de ser del Psicoanálisis³⁰. Económica y hermenéutica se funden en ese concepto “sin el que el Psicoanálisis no habría podido dar un solo paso”, en palabras de su fundador, el concepto de pulsión (*Trieb*), o presentación psíquica de la energía física, concepto límite que une y separa a la vez lo psíquico y lo somático. La pulsión daría representación en el alma a las exigencias corporales de gasto de energía, expresándose entonces a través de “portavoces” que tienen un sentido interpretable. El discurso analítico une por lo tanto, empleando ahora la misma expresión de Ricoeur, los dos universos de la fuerza y del sentido en una *semántica del deseo*, encontrando su más íntima justificación en esta mezcla inverosímil. Si conviene distinguir en el Psicoanálisis un método de investigación, una téc-

²⁹ Se podría hablar entonces de “idealismo trascendental y realidad empírica del inconsciente” (Ricoeur 1969: 107).

³⁰ Ricoeur (1965: 75). Ya en la obra de los sueños, la interpretación onírica en tanto traducción de un texto a otro texto, no obstante moverse, naturalmente, en la dimensión del sentido, se entrelazaba con la presentación psicológica del principio de constancia y con las esencificaciones naturalistas del “aparato psíquico”, cuyos lugares quedaban esbozados en el famoso capítulo VII, “Sobre la Psicología de los procesos oníricos”. Adelantándonos a la exposición del corolario antropológico mencionado, Ricoeur nos señala ya en su magna obra del 65 que ese “aparato” del capítulo VII no es más que el hombre “en tanto que ha sido y continúa siendo cosa” (p. 119).

nica terapéutica y un cuerpo teórico, tal distinción sólo será inteligible en el medio común de esta semántica del deseo.

Por eso las nociones energéticas que el Psicoanálisis pone en juego presentan un aire metafórico que imposibilitaría su validación empírica, es decir, su coordinación con los *hechos* del comportamiento; por eso han ido fracasando uno tras otro los ensayos de reconversión operacional del freudismo: porque quedaría siempre en pie este carácter híbrido, el hecho básico de que el acceso a la dimensión pulsional que busca el discurso analítico, y que a lo mejor podría satisfacer a los que exigen que toda postulación de *fuerzas* sea capaz de cuantificarlas como fuerzas *naturales*, es el caso de Skinner, sólo es posible por la vía de la interpretación³¹. Ricoeur, por lo demás, no deja de reconocer lo evidente, que la idea de una energía que se transforma en significación resulta muy difícil de pensar (es, en general, la misma dificultad que presenta pensar lo humano), pero esta dificultad intelectual queda un tanto diluida cuando nos damos cuenta de que reaparece al nivel práctico como estricta correlación entre el arte de interpretar y el trabajo contra las resistencias: ese arte y ese trabajo coinciden, ambos son el Psicoanálisis, y entonces la perplejidad a la que hacíamos referencia es la propia del diálogo analítico, ni más ni menos³². Se desprendería entonces de la tesis ricoeuriana de la semántica del deseo que las dos tentativas opuestas de reformular el Psicoanálisis, en términos de psicología científica (conductista) la una, y en términos de psicología fenomenológica la otra, tenían necesariamente que fracasar.

Bien es verdad que el pensador francés se concentrará especialmente en lo que podríamos llamar costado hermenéutico del Psicoanálisis. A pesar de

³¹ “A los ojos de este estricto operacionalismo, la teoría psicoanalítica, y todos los conceptos que gravitan alrededor de la idea de aparato mental, no pueden aparecer más que como metáforas peligrosas de tipo flogístico: desde el punto de vista epistemológico, la teoría psicoanalítica no supondría ningún progreso decisivo respecto del animismo y sus sucedáneos (demonio, espíritu, homúnculo, personalidad)” (Ricoeur 1965: 345). No hay que perder de vista, en la otra cara de la cuestión, que la inexcusable dimensión energética haría también del Psicoanálisis una anomalía entre las ciencias hermenéuticas.

³² Es conocido en este sentido el reproche de Ricoeur a la elaboración lacaniana del freudismo: Lacan obviaría la dimensión bruta energética, pasando por alto que el Inconsciente no es lingüístico, sino que pertenece al nivel de la imagen (1965: 387-388), nivel de fusión de la fuerza y el sentido. El tratamiento analítico no consistiría simplemente en sustituir la ignorancia por el conocimiento, sino en provocar un trabajo de conciencia por medio de un trabajo sobre las resistencias (1969: 180). Es decir, la toma de conciencia significa también un problema *económico*, un trabajo y una lucha.

que Freud había insistido en presentarnos todos sus descubrimientos en un marco supuestamente positivista, desde la *Traum-deutung* la interpretación analítica se habría venido centrando siempre en el problema del sentido, *no comprendiendo las relaciones de fuerza más que como relaciones de sentido*³³. En rigor, como insinuábamos antes, esto no expresa otra cosa que la imposibilidad en que nos hallamos de hacerlo de otro modo. Es lo que distinguiría al concepto de pulsión del de instinto, que hasta la pulsión sólo podemos llegar aferrándonos a sus efectos de (distorsión de) sentido, siguiéndole la pista a sus “descendientes” psíquicos. Podemos hablar del deseo, en definitiva, porque es el deseo mismo el que “habla”³⁴.

Por eso deberá oponerse también nuestro autor a la reformulación puramente intencionalista del freudismo en términos de la distinción entre causas y motivos, a la que también vimos se había opuesto Habermas, defendiendo por el contrario a capa y espada como justificada la confusión freudiana de ambos, o sea, la realidad de los motivos o razones que son causas, como va a defender en otro registro filosófico un Davidson. Esto va a significar para Ricoeur que las explicaciones causales serían imprescindibles para alcanzar una comprensión en términos de razones, si bien sólo esta última bastaría de verdad para conseguir el propósito del psicoanálisis freudiano, reducir las incongruencias de la acción humana³⁵. Para decirlo de otro modo: la semán-

³³ “Desde luego, nadie ha contribuido más que Freud a romper el hechizo del *hecho* y a reconocer el imperio del *sentido*”, escribe Ricoeur en (1969: 146). Sin embargo pensamos nosotros que es importante darse cuenta de que lo que le lleva a hacer hincapié en la dimensión propiamente hermenéutica del Psicoanálisis es precisamente el malentendido o, mejor, la unilateralidad freudiana. Hay un lenguaje de la fuerza y un lenguaje del sentido, y este discurso mixto no constituye ninguna especie de *category mistake* que haya de ser reparado. Esto es lo que significaría propiamente la expresión “semántica del deseo”.

³⁴ Ricoeur dilucida el difícil concepto freudiano de *Vorstellung* (de la pulsión), estableciendo que su naturaleza no es propiamente ni biológica ni semántica, sino que está “prometida al lenguaje”, en el sentido de que se localiza en el “orden del fantasma”, que no sería el del habla, sino la dimensión de las “cargas objetales” (*investissements des choses*) previas a las representaciones verbales.

³⁵ No se trataría por consiguiente de oponer el Prozac a Platón, sino de reconocer la necesidad de su complementación. Freud da en el clavo cuando se decide a ignorar completamente la distinción entre motivo y causa (Ricoeur 1977/1981: 263), porque la hermenéutica de la autocomprensión exige el rodeo de la explicación causal. Se vienen a dar la mano en lo humano las categorías de sentido y fuerza, lo que lleva directamente a nuestro autor, impulsado sobre todo por una reflexión sobre el análisis filosófico de la acción humana y sus límites, a sentar la doctrina antropológica del *entre-deux*: “El fenómeno humano se situaría en el entredos, entre una causalidad que exige ser explicada antes que comprendida, y una motivación

tica del deseo abre un discurso mixto que rebasa la alternativa motivo/causa. La indistinción de causas y motivos se puede fundar, por otra parte, en la fenomenología del cuerpo propio o bien en la noción freudiana de *Trieb*, como vimos, y de ella se puede extraer, como de hecho hace nuestro autor, la doctrina del ser humano como límite entre naturaleza y cultura, fuerza y sentido: precisamente la obra de Freud alcanzaría su enorme relevancia filosófica por el hecho de centrarse en este punto de articulación del deseo y la cultura.

En consecuencia, no podría ser considerado el Psicoanálisis como una rama más de las ciencias naturales, y no sólo porque no satisface los criterios de lo que Ricoeur denomina “ciencias de la observación” (que los hechos de que se trata sean intersubjetivamente verificables, y que las leyes que se enuncian sean convertibles en relaciones entre variables: en rigor, como hemos visto, en el Psicoanálisis no pueden darse *hechos* en el sentido de la experimentación científica), sino también porque no es una técnica de la adaptación, y por tanto de la dominación, como la psicología científica convencional³⁶. Si hay que ver en el freudismo *también* un repertorio de técnicas o de procedimientos³⁷, se trataría en todo caso de lo que Ricoeur caracteriza como *técnicas de la veracidad*, o del reconocimiento, que se despliegan en el campo de la palabra. Es la tarea de la veracidad, tarea difícil y dolorosa, pues en este terreno comprender es sufrir, como le ocurría a Edipo; es la transformación de la autoconciencia a través de la comprensión mediata de los signos que producimos sin cesar, lo que en suma vendría a proponernos el Psicoanálisis. Si debemos reconocer que no somos capaces de comprender

que surge de una comprensión puramente racional” (“Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire”, en *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), 126-147, p. 135). En la obra del mismo año *El Discurso de la Acción* (trad. castellana en Madrid: Cátedra, 1981), podemos leer en la p. 56: “Este confín de lo natural y lo cultural, de la fuerza y del sentido, es el deseo; finalmente, es el estatus del cuerpo propio, en la frontera de la causalidad natural y de la motivación, lo que funda la continuidad de causa y motivo”.

³⁶ Sin duda se puede reprochar a Ricoeur el que siempre que habla de “psicología científica” se está refiriendo en realidad al Conductismo, y solamente a él, pero alguna disculpa tiene si miramos las fechas de sus publicaciones más importantes sobre Psicoanálisis, y sobre todo si nos paramos a considerar que, desde el punto de vista en que se sitúa, no cabe encontrar diferencias sustanciales entre psicólogos conductistas y cognitivistas.

³⁷ No cabe duda de que el Psicoanálisis es una técnica más del mundo moderno, lo que quedaría bien de manifiesto según Ricoeur en el “manejo de la transferencia”, hasta el extremo de que se constituye en oficio, un oficio que se aprende y se enseña, con una didáctica y una deontología (1969:177).

las relaciones de fuerza más que como relaciones de sentido, antes lo señalábamos, no nos extrañará entonces la conclusión que se acaba por extraer, esto es, que la experiencia analítica se parece mucho más a la comprensión histórica que a la explicación natural, y que el problema de la validez de una interpretación psicoanalítica plantea básicamente el mismo tipo de cuestiones que el de la validez de una interpretación histórica³⁸.

3. “Hechos” e historia personal en Psicoanálisis

Otra idea clave de Ricoeur en relación con todo esto es la del Psicoanálisis como *arqueología del sujeto*, idea que resumiría todo el sentido de la reflexión del filósofo sobre la obra de Freud. Del ser humano tira hacia atrás siempre su infancia, el hombre es presa de su infancia, así nos lo muestra el analista. Y esto es lo que significa básicamente el Inconsciente, que la inteligibilidad procedería siempre de figuras anteriores. Esa tarea de la conciencia a que nos hemos referido es dura porque lo es convertirse en adulto. Pero para Ricoeur la arqueología del sujeto no tiene sentido si no avistamos junto a ella una teleología, más allá de la dialéctica de la regresión y la progresión, dialéctica de valor sólo provisional³⁹, en último término mentirosa. Los símbolos repiten nuestra infancia, pero también exploran nuestra existencia adulta, se trata de una dualidad que en el fondo pertenecería, pien-

³⁸ Aunque desde luego esté justificado comparar las tasas de mejoría del psicoanalista con las de cualquier otra terapia, o con la curación espontánea, lo cierto es que, para Ricoeur, es preciso dirigirse a Freud como quien se dirige a Dilthey o a Max Weber, y no como a un físico o a un biólogo (1965: 365). En (1977/1981), Ricoeur no tiene reparos en ponerse del lado de Habermas, clasificando al Psicoanálisis entre las ciencias sociales críticas, guiadas por el interés de la emancipación y el deseo de recobrar el impulso de la *Selbstreflexion*, pero pone buen cuidado en recordarnos, por otra parte, que el modelo económico de la tesis complementaria preservaría algo esencial, el hecho de que la alienación del hombre hace que el funcionamiento mental se parezca al funcionamiento de una mera cosa. Podemos observar aquí lo mismo que antes, es decir, que por mucho que se insista en la validez de la “tesis complementaria”, ésta se subordinará siempre, en Ricoeur no menos que en Habermas, a la tesis del Psicoanálisis como arte de la interpretación. Si las metáforas económicas no pueden ser sustituidas por metáforas filológicas, tampoco pueden dejar de ser metáforas (p. 260).

³⁹ No resisto aquí la tentación de citarme a mí mismo, pues fue precisamente este círculo de ideas las que determinaron mi estudio de 1994, *El niño acorralado. Freud y el discurso de la Modernidad*. Madrid: Libertarias. Por lo demás, el mismo Ricoeur reconoce que sin esta complementación de una teleología del sujeto no ve la manera de encajar en el edificio freudiano conceptos tan problemáticos como los de identificación y sublimación.

sa Ricoeur, a la misma hermenéutica. Liberarnos del hechizo de la repetición significa propiamente permitir que siga la historia, la historia personal. Pero teniendo en cuenta que la historia también es hecha posible por las escenas primordiales de la niñez, en la medida en que se reconocen como tales. A lo que quiero apuntar con todo esto es a que la arqueología/teleología del sujeto en que se termina divisando el lugar filosófico del freudismo nos prepara el terreno para la presentación narrativista del Psicoanálisis. Como tales *hechos* no le interesan demasiado los hechos al psicoanalista, sólo el sentido y las transformaciones del sentido de los hechos, en el contexto de una historia personal: la conducta no pasaría de ser mero “segmento del sentido”⁴⁰. Desde el punto de vista freudiano, el deseo no es simple impulso biológico, sino más bien historia, por lo menos en la medida en que carece de toda realidad si no es en el complejo marco de sus relaciones con los otros deseos, o con el deseo del otro. Ricoeur llegará a evidenciar este importante extremo de una manera a mi juicio inatacable: el *complejo de Edipo*, matriz argumental mayor del Psicoanálisis, significaría fundamentalmente que el deseo humano es una historia⁴¹. “Realidad” para el Psicoanálisis no tiene que ver con los estímulos ni con las respuestas ni con el medio, sino que significa fundamentalmente la verdad de una historia personal en una situación concreta⁴².

Para decirlo de otro modo: se terminan por establecer cuatro criterios de selección para lo que va a poder contar como “hecho”, susceptible por ende de ser tenido en cuenta por la teoría, en tanto recogido en la *experiencia analítica*. Ese algo de lo que se trata en sus avatares (el deseo), en principio mudo y por tanto informe, deberá ser *decible*, paradójicamente; deberá ser decible *a otra persona* (situación de transferencia: el deseo está siempre dirigido a otro deseo, la libido es constitutivamente intersubjetiva); lo que importa es la dimensión de *la realidad psíquica*, aquello que el sujeto hace de sus fantasías, el significado en este sentido freudiano; por último, y lo que más nos interesa a nosotros ahora, ese algo (el deseo) habrá de poder ingresar en una historia, deberá ser *narrable*, habida cuenta de que la misma existencia humana se hallaría narrativamente estructurada⁴³ (vuelve Ricoeur entonces a darnos muestras de su afición a los corolarios antropológicos, apoyándose

⁴⁰ Cfr. Ricoeur (1969: 186).

⁴¹ Cfr. Ricoeur (1965: 377).

⁴² Cfr. Ricoeur (1969: 187-188).

⁴³ Desde el comienzo del párrafo hasta aquí, se resume Ricoeur (1977/1981: 248-254).

esta vez en el fenómeno de la *Nachträglichkeit*, la “posterioridad”, el *post-event*, característico del trabajo de la memoria, tratado especialmente por Lacan: el sentido del pasado se construye desde el presente, todo “ahora” iría recibiendo su sentido sólo en cuanto sido, o sea, del “después”, un sentido que puede ser muy diferente del que tuvo en su momento, como en las novelas⁴⁴). Por eso no resulta descabellado decir que son en el fondo los historias clínicas (las *case histories*) los textos primarios del Psicoanálisis.

Los cuatro criterios del “hecho” psicoanalítico determinarán, por supuesto, el sentido que podrá asumir la “verificación” de una interpretación en Psicoanálisis. En términos generales, Ricoeur tiende a situar la cuestión de la verificación en un ámbito muy similar al habermasiano, esto es, una interpretación psicoanalítica tiene derecho a presentárenos como *verdadera* justo en la medida en que ayude al sujeto a superar las distorsiones que son la fuente de su mal entenderse a sí mismo (*self-misunderstanding*), en la medida pues en que sea un instrumento al servicio del autorreconocimiento (sobre la base de que tanto éste como su contrario, el mal entendimiento de sí, tienen su lugar propio en la referencia al otro, o sea, que las distorsiones de la comunicación consigo mismo se cumplen siempre como distorsiones en la comunicación con el otro, como vimos en Habermas). Hasta encontramos la inexcusable referencia a Hegel, al lado de la advertencia contra los peligros de manipulación que conllevaría la reducción de la esfera de la comunicación a la esfera empírica de los hechos observables⁴⁵.

Los criterios tercero y cuarto plantearían serios retos a la posibilidad de la “verificación” de la interpretación psicoanalítica, en la medida en que pare-

⁴⁴ Recordar significaría propiamente constituir la propia existencia como historia (*story*). Y “que semejante ordenación de los episodios de la propia vida en la forma de historia supone una especie de trabajo, incluso una *translaboración*, nos lo atestigua el papel que desempeña un fenómeno fundamental de la vida de la fantasía, a saber, el fenómeno del post-suceso (*post-event*, *Nachträglichkeit*), que Lacan habría puesto tan bien de manifiesto. Consiste en el hecho de que las expresiones, impresiones, huellas mnésicas, se recopilan después de que han tenido lugar, en función de la nueva experiencia, del acceso a una nueva fase del desarrollo, pudiendo con ello asumir no sólo un significado distinto sino una eficacia nueva” (1977/1981: 253-254). Y desde luego sería imperdonable no poner en relación todo esto con la obra de A. Danto sobre historia y narración, en lo que se refiere a la estructura misma de la “frase narrativa”. Cfr: A. Danto (1985). *Narration and Knowledge*. (Incluyendo el texto íntegro de *Analytical Philosophy of History*, de 1968). New York: Columbia University Press.

⁴⁵ El Psicoanálisis habría proseguido a su manera, según Ricoeur, el proyecto de reconocimiento que Hegel colocó en el punto más alto de la vida ética en su filosofía de Jena (1977/1981: 265-266).

cen comprometer aun más que los dos primeros la pretensión de verdad que necesariamente llevaría ésta aparejada. Para diluir esta apariencia se hace preciso apelar, para empezar, a lo que podríamos llamar un uso *adecuado* de la fantasía, dando a entender con esto que sería muy conveniente trazar la distinción entre un fantasear que nos aliena y nos enajena de nuestra realidad, en el sentido, ya señalado más arriba, de verdad de una historia personal en unas circunstancias concretas, y un fantasear que discurre de manera justamente opuesta, es decir, permitiendo que lo simbólico, dándole al término su significado ricoeuriano, lleve a cabo la fundación de nuestra identidad, individual o colectiva. La realidad psíquica que le incumbe al psicoanalista es *real* precisamente por referencia a esta identidad personal que ella misma contribuye a determinar, y en este sentido la interpretación podría encontrar un respaldo que de alguna manera sería útil para validarla.

En referencia al cuarto criterio, Ricoeur declara ya abiertamente que la explicación psicoanalítica es un caso de explicación narrativa, de tal manera que, como de lo que se trataría entonces es de *reorganizar* los hechos en un todo significativo que constituya una historia, la pregunta pertinente aquí no es otra que la de cómo es posible reconciliar poesía y verdad, por mencionar el título de Goethe⁴⁶. Piensa Ricoeur que poesía y verdad las podemos aproximar en la idea de construir y reconstruir una historia (*story*) o explicación ante todo *coherente*, *a partir de* los residuos deshilvanados de nuestra experiencia vital. La interpretación deberá respetar entonces no sólo exigencias que podríamos llamar formales sino que además deberá contar con puntos de apoyo en los fragmentos efectivos de la biografía. Ocurre que la pretensión de verdad de la interpretación analítica es inseparable de lo que podríamos llamar su *compromiso narrativo*⁴⁷: el compromiso de subordinar la explicaciones causales de los sucesos singulares de los casos de estudio, a una comprensión narrativa que los convierte en *historias de casos*, o sea, en historias clínicas, integrándolos así en calidad de fenómenos aislados en un proceso simple y unificador. Una buena interpretación analítica deberá elevar un historial particular al tipo de inteligibilidad narrativa que ordinariamente esperamos de una *story*. Ricoeur acaba aproximando de esta manera el problema de la verificación en Psicoanálisis a la cuestión del círculo hermenéutico, sin renunciar por otra parte al elemento habermasiano que hace hinca-

⁴⁶ Cfr. Ricoeur (1977/1981: 267).

⁴⁷ Ricoeur toma prestada esta expresión de la obra de M. Sherwood (1969). *The Logic of Explanation in Psychoanalysis*. New York: Academic Press.

pié en la posibilidad de reanudar el proceso de autorreflexión, posibilidad que será de ahora en adelante entendida como la que recupera, el sujeto afectado, de contar una historia coherente y detallada acerca de sí mismo. Así se pretende, por otra parte, mantener la dimensión crítica de la narratividad. Frente a la objeción tradicional más potente contra el Psicoanálisis, por lo tanto, la de que sus afirmaciones están diseñadas para que nada las pueda refutar, nuestro autor defiende la necesidad de entrar en el círculo característico de las disciplinas hermenéuticas (y que, en el freudismo, sería el círculo de teoría, método, tratamiento e interpretación del caso particular). No hay que evitar el círculo porque no sería vicioso, siempre y cuando la validación proceda de forma acumulativa reforzando conjuntamente criterios cuya convergencia los haría plausibles e incluso convincentes⁴⁸.

En sintonía con todo lo dicho más arriba, Ricoeur descartará, por lo demás, una concepción narrativista *pura* del Psicoanálisis. Como ya tuvimos ocasión de verle defender al pensador francés, el modelo económico freudiano no preservaría algo esencial, el hecho de que “la alienación del hombre respecto de sí mismo llega hasta tal extremo, que el funcionamiento mental recuerda en efecto en ocasiones al funcionamiento de una cosa”, con lo que el Psicoanálisis no se puede constituir lisa y llanamente en provincia de la hermenéutica, como disciplina exegética aplicada a textos⁴⁹, sino que habrá de recurrir de continuo a generalizaciones, leyes y “axiomas”, que constituirán su estructura no narrativa. E incluso apelará, en la Metapsicología, a verdaderas entidades teóricas, desapareciendo en semejante apelación necesariamente todo rasgo de narratividad. Por eso, una buena explicación psicoanalítica no sólo tendrá que satisfacer las reglas establecidas por los procedimientos de interpretación para descodificar el texto del Inconsciente, sino que también deberá ser satisfactoria en términos económicos, esto es, deberá poderse incorporar al trabajo del que se analiza, convirtiéndose así en un factor de mejoría. Por mucho que los informes de los psicoanalistas representen un tipo de (auto)biografía, perteneciente a una historia literaria de larga tradición (Ricoeur citará en este contexto nada menos que las tradiciones épicas orales griega, celta y germana), no debemos olvidarnos de la absoluta nece-

⁴⁸ Cfr. Ricoeur (1977/1981: 271).

⁴⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 261. Son estas condiciones de autoalienación las que hacen que la mente humana deje de ser capaz de comprenderse a sí misma por medio de la mera ampliación de sus capacidades interpretativas, con lo cual la hermenéutica de la autocomprensión deberá tomar el rodeo de la explicación causal. Platón deberá ser complementado con Prozac, para decirlo en dos palabras, y repitiendo lo dicho en la nota 35.

sidad de interpolar explicaciones naturalistas cuando el proceso de la narración queda repentinamente bloqueado, con el fin de seguir contando.

Se ha de plantear siquiera en dos palabras, para terminar con Ricoeur, la aparente necesidad de decidir si las narraciones psicoanalíticas se inclinarían más del lado de las narrativas históricas o del de las de ficción. Alternativa ésta que no tendría, como es obvio, demasiado sentido desde la tesis de un autor como Gallie, según la cual *history is a species of the genus story*⁵⁰. Es decir, lo específico de la narración, de toda narración, incluida las del psicoanalista, estaría precisamente en esta tensión, “competición” dice Ricoeur, entre su dimensión “episódica” y su dimensión configurativa, entre *secuencia* y *figura*, sin que se pueda pasar por alto, además, que la figura no es en absoluto caótica y aleatoria, hija tal vez del capricho del individuo que relata, sino que nos vendría fijada por la tradición narrativa de la cultura, o bien incluso de la Humanidad, y sus formas recurrentes, formas éstas que constituirían algo así como el esquematismo de la lógica imposible de las estructuras narrativas⁵¹. El discurso narrativo responde y corresponde a nuestra historicidad constitutiva, ésta es la forma de vida correlativa al juego de lenguaje de narrar, sentenciará finalmente nuestro autor en otra de sus conclusiones de antropología filosófica, de lo cual daría testimonio la ambigüedad de “historia” en la mayoría de las lenguas europeas, historia que ocurre o historia narrada. Por eso en toda narrativa, sea histórica o de ficción, podemos detectar una pretensión referencial: precisamente el mundo de la ficción es el que

⁵⁰ Tesis defendida en W.B. Gallie (1964). *Philosophy and the Historical Understanding*. New York: Shoken Books, que Ricoeur considera con una aprobación matizada, por lo menos en dos lugares importantes de su reflexión sobre la narratividad: (1979/1981) y (1984/1995). Como Gallie, nuestro autor defiende el carácter esencialmente narrativo de la Historia, carácter que se puede dilucidar desde el concepto de *plot*, o trama: “Para ser histórico...un suceso tiene que ser más que una ocurrencia singular: tiene que poder definirse en términos de su contribución al desarrollo de una trama” (1979/1981: 277). Justamente este concepto, el de argumento, uniría la Historia de los historiadores con las narrativas de ficción. De Gallie resulta de interés además la idea de “seguir una historia”, en el sentido preciso de comprender las acciones, pensamientos y sentimientos sucesivos como desplegando una *direccionalidad* particular, que hace que una conclusión narrativa no pueda ser predicha ni tampoco deducida, sino todo lo más presentada como *aceptable*: “no hay *story* como nuestra atención no sea mantenida en suspenso por mil y una contingencias” (p. 277)

⁵¹ “Todo ocurre como si el libre juego de la imaginación de la humanidad en sus mejores narradores (*storytellers*) hubiera creado espontáneamente las formas inteligibles sobre las cuales se puede a su vez aplicar nuestro juicio reflexivo, sin tener que imponerse la tarea imposible de construir *a priori* la matriz de todas las historias posibles” (1979/1981: 287)

con mayor presteza nos conduciría al corazón del mundo real de la *acción*⁵² (hay que dar forma narrativa a las acciones para que sean tales, y para que se puedan explicar en un segundo tiempo). Por eso se puede decir que la Historia es tanto un artefacto literario, una ficción, como una representación de la *realidad*, porque la realidad social de las acciones humanas ha de ser esquematizada de antemano siempre al modo narrativo, para que pueda ser tenida por tal.

4. La reacción positivista

La consideración narrativista del Psicoanálisis se puede llevar hasta sus últimas consecuencias, como tuvimos ocasión de comprobar en las alusiones a la obra de Schafer, eliminando absolutamente la dimensión “económica” del freudismo⁵³, y rechazando al mismo tiempo lo que no se entendería más que como un concepto positivista de realidad que no encajaría en absoluto en el verdadero espíritu de la criatura freudiana. Con esta doble operación se abre la válvula inagotable de las narraciones en principio sin límite, justo desde el momento en que todo el marco de lo que Ricoeur había considerado la no-narratividad psicoanalítica (la metapsicología sobre todo), esto es, el marco de las leyes científicas que posibilitan explicaciones causales, quedaría definitivamente arruinado en su misma condición de posibilidad. En una palabra, de la realidad sólo habría *versiones*, o bien: la realidad se halla ahora y siempre narrativamente mediada⁵⁴. Y si esto es lo que ocurre con el

⁵² Cf. (1979/1981: 296).

⁵³ Para Schafer (1981), incluso cabría una lectura que haga de nociones tan centrales y tan “energéticas” como las de resistencia y transferencia verdaderas “estructuras narrativas”. “No hay nada en el análisis de la resistencia que nos conduzca necesariamente más allá de este marco narrativo hasta uno estructurado en términos de fuerzas psíquicas u otros procesos de desimbolización o deshumanización” (p. 44). Y este autor no duda en dirigirse con estas palabras contra las versiones mixtas de Habermas y, sobre todo, de Ricoeur.

⁵⁴ Así lo termina declarando R. Schafer cuando por fin llega al fundamento filosófico de su trabajo de 1981, en el que nos presenta el diálogo psicoanalítico según la manera narrativa. La del Positivismo no sería por supuesto más que una historia más, pero lo malo es que, aun como historia, resulta incompatible con los presupuestos epistemológicos que operan en la investigación psicoanalítica. No nos encontramos con *hechos*, sino que los creamos *de forma regulada*. Es evidente la deuda de Schafer (o la inocente coincidencia, hija del espíritu de la época) con los argumentos que vienen repitiendo hace ya muchos años filósofos como N. Goodman. Podemos ver a este respecto una obra de éste casi simultánea en su aparición con

mundo, no digamos ya qué es lo que sucede con la identidad de las personas: el Yo no sería más que un *telling*, y asimismo los otros se constituyen en virtud de nuestras “acciones narrativas”. De manera que tenemos que cobrar conciencia de que narramos al otro de la misma manera en que nos narramos a nosotros mismos. El paciente, en realidad o mejor dicho el “analizando”, se narra a sí mismo, puede que al comienzo sólo balbuceando, y el analista lo “renarra” una y otra vez, hasta que de esta forma acaba afectando la manera en que el analizando se termina por narrar a sí mismo, habiendo progresado entonces con ello el “diálogo psicoanalítico”. Surgen nuevas identidades con las nuevas historias que ven la luz, proceso de reconstitución personal en el que va a tener mucho que ver el desmantelamiento o la descomposición del antiguo Yo que se analiza, en las diferentes capas de sus pasadas identificaciones con los otros. Hasta puede que quede al final en su mano rehusar algunas de estas identificaciones que (antes) parcialmente lo constituían. Ahora bien, queda por justificar cómo puede darse el sufrimiento en este mero cambio de historias; esto es, como ya dijimos al comienzo de este trabajo, cómo es que hay historias que no soportamos, “malas” historias. El mismo Schafer reconoce, como psicoanalista no podría hacerlo de otro modo, que el Yo del analizando teme el cambio hacia la salud (¿y cómo podemos hablar aquí de “salud”?, ¿cuál sería el criterio?), porque contempla el camino del autoconocimiento como un camino demasiado peligroso, demasiado “mortificante” para poder soportarlo⁵⁵. También estaría de acuerdo Schafer en que, a medida que el analizando va convirtiéndose en coautor del análisis, se va tornando también un narrador más osado y fiable, con lo que nos parece que el autor se tiene que estar refiriendo a ese *atrevimiento de la veracidad*, que propiciaría el Psicoanálisis, en el sentido del lema kantiano de la Ilustración.

El estribillo es que no hay hechos objetivos en psicoanálisis. Pero parece que la tendencia sería en realidad la de pensar que no hay *en absoluto* datos que controlen las historias que los analistas cuentan (y Freud las contaba básicamente de dos tipos, los de la bestia y la máquina; pero M. Klein y H. Kohut, por ejemplo, cada uno por su lado, relataban otras muy diferentes). Si los hechos no dictan las narrativas, o por lo menos no las controlan hasta un cierto punto, entonces parece que quedamos a merced de los caprichos de la inspiración del charlatán de turno. Y no se nos conteste apuntando lo resbaladizo del concepto de *hecho*, y lo vaporoso de los *hechos analíticos*, porque,

el trabajo del psicoanalista que estamos considerando, *De la mente y otras materias* (1984/1995). Madrid: Visor.

⁵⁵ Cfr. Schafer (1981: 41).

como tuvimos ocasión de ver, ya se ocupó Ricoeur de especificar cuáles serían sus cuatro criterios de determinación.

Encontramos que es inconveniente, por tanto, suprimir la dimensión naturalista del freudismo, y en ese sentido seríamos partidarios de la lectura ricoeuriana, en la medida en que su clave consiste en intentar hacer compatible este naturalismo innegociable con el entendimiento narrativista de su método de interpretación. No sería la de la pulsión simplemente una opción narrativa que nos permitiría, como en principio tantas otras, dar cuenta de la existencia humana, sino un elemento básico que haría referencia a nuestra animalidad constitutiva, bien real e irrebable. El mismo Schafer, decíamos, tendrá que terminar enfrentándose al problema de los criterios de validez de la interpretación analítica⁵⁶, problema que a nuestro parecer no es de verdad resoluble si no reconocemos en la animalidad humana el suelo común de todas las narraciones posibles. Entendámoslo bien, esta crítica que le estamos haciendo puede conceder perfectamente a Schafer su tesis antipositivista de que el psicoanalista no tiene que lograr una explicación única y definitiva del caso problemático que tiene enfrente, por la sencilla razón de que no habría semejante explicación si se va a pretender de ella que sea definitiva y única.

Porque no puede ser el Psicoanálisis una ciencia de hechos, sino un saber de sentidos, por eso mismo el analizando tiene que esforzarse en *hacer suya* una determinada interpretación, estando ese esfuerzo posibilitado por que la interpretación ha de discurrir dentro de cauces bien determinados, por un peculiar “realismo” de la interpretación, en suma. Pero la crítica positivista de la concepción hermenéutico-narrativista de la terapia y la teoría psicoanalíticas ha venido a denunciar que Habermas y Ricoeur no sólo no habrían entendido nada del real significado filosófico de la ciencia natural, incompreensión que se pondría desde luego de manifiesto en su obstinación en subrayar el presunto hecho diferencial de las ciencias humanas, sino que además, lo que ya es el colmo al tratarse ellos mismos al parecer de consumados hermeneutas, no han sido capaces ni siquiera de leer bien a Freud. La

⁵⁶ Como es habitual en el narrativismo, la validez será puesta en la coherencia, la consistencia y la comprensividad, no menos que en la sintonía con el sentido común y en la potenciación de la capacidad de actuar con eficacia y de abrirse a los cambios. Pero Schafer tendría que precisarnos cómo hay que entender otro elemento cuya importancia señala asimismo, la capacidad de responder detalladamente a preguntas sobre la historia actual, porque es el caso que una capacidad semejante sería impensable fuera de la relación con algún tipo de evidencia “fáctica” que estuviera disponible para el analizando. *Cf.*: en relación con todo esto, pp. 46-47.

lectura hermenéutica de Freud no pasa de ser según esto un mito exegético que no merecería nuestro tiempo a no ser porque ha hecho perder el de muchos psicoanalistas, deseosos como están siempre de sacudirse el sambenito de pseudocientíficos, que han caído en la trampa habitual de los discursos seductores pero huecos. Bastaría el análisis lingüístico más elemental para desmontar espantajos tan escandalosos como los de la “semántica del deseo” o la “causalidad del destino”. Sería suficiente con un mínimo conocimiento de la historia de la física para evidenciar que la conjetura freudiana que hace remontar hasta la represión la etiología de las psiconeurosis, o la que enlaza causalmente la homosexualidad reprimida con la aparición de síntomas paranoicos, son hipótesis causales en principio tan dentro de la ortodoxia naturalista como la atribución al incremento de la temperatura de la dilatación de los metales⁵⁷.

De todos modos, no deja de resultar natural seguir pensando que Freud pecó de ceguera intelectual cuando no acertó a ver en el Psicoanálisis, sin duda forzado en parte por el espíritu de su época y de su formación, otra cosa que un conjunto de inferencias teóricas legítimamente (en el sentido de la ciencia natural) extraídas de innumerables observaciones clínicas. Como tampoco nos parece descabellada la posibilidad de que el propio paciente pueda gozar de un acceso relativamente privilegiado a la validez o incorrección de la interpretación que le presenta su analista (¿por qué no, si se trata de su vida, de su historia, de su perderse enredado en mil historias?). Por lo demás, los ejemplos que aduce Grünbaum para convencernos de que la ciencia física ha reconocido la existencia de incontables fenómenos que serían más dependientes del contexto y de la historia que los mismísimos sucesos sociales, no hay más remedio que decirlo, mueven por lo menos a sonrisa⁵⁸.

⁵⁷ *Cfr.* A. Grünbaum (1984). No vamos a entrar aquí en la descalificación científicista del freudismo a la que viene a parar esta obra, sino que simplemente nos limitamos a declarar nuestra insatisfacción ante el rechazo pueril de todo aquel juego de lenguaje que se aparte del más prosaico sentido común, como el tan denostado hegelianismo habermasiano o la monstruosa mezcla ricœuriana de sentido y energía, y a subrayar la inevitable incredulidad que se apodera del lector cuando Grünbaum pretende convencerle de que en las estrategias de trabajo de las ciencias naturales se contiene todo lo que el animal humano puede esperar de la vida desde que nace hasta que muere.

⁵⁸ Se trataría de una amplia clase de casos que exhiben “histeresis”, extraño término no aceptado por la Real Academia, que al parecer viene a significar que en ellos acontecería que una propiedad física, inducida por una influencia dada actualmente sobre el sistema al que pertenece la propiedad, depende no sólo de esa influencia presente sino también de la “historia pasada” de las variaciones de esa influencia (p. 18). Grünbaum nos advierte de la posibilidad

El Positivismo se escandaliza de todo lo que huele a subjetividad, como de costumbre, y como a subjetividad huele casi siempre, la acaba relegando al ámbito de lo místico, que sería desde luego, o debería ser, el del silencio.

No vemos tampoco por qué habría de suponer una mutilación del Psicoanálisis la decisión ricoeuriana de centrarse en la experiencia analítica concebida como diálogo entre analista y paciente, con lo que queremos decir que no conseguimos detectar el vínculo necesario que sí parece detectar en cambio Grünbaum entre esta operación del filósofo francés, absolutamente pertinente a nuestra manera de ver, y su “interesado” descubrimiento de la estructura narrativa de los hechos psicoanalíticos. Esto no es quitarle nada al freudismo, es más bien darle algo que el propio Freud no supo ver con claridad, pero que en todo caso estaba pidiendo a gritos. Más que de “cirugía ideológica” y de “camisa de fuerza verbalista” la filosofía ricoeuriana del psicoanálisis parece poder ser calificada de lectura reintegradora y totalizadora de aquellos aspectos que Freud intentó disciplinar por supuesto inútilmente bajo el látigo de la filosofía positivista en la que se educó.

Claro que hay en el campo psicoanalítico explicaciones causales, naturalmente que las interpretaciones de los analistas no sólo deben ser coherentes sino también *verdaderas*, pero fundir, y a la vez poder y deber distinguir, la fuerza y el sentido, los hechos y la historia biográfica que se puede leer en ellos, no es más misterioso ni por ello más escandaloso que el mismo fenómeno humano, y así lo decimos porque hemos llegado al punto en el que se sitúa Ricoeur, el de no temer a las palabras. No hay principio originario que trascendentalmente justifique la fusión de cuerpo e historia, esa fusión que llamamos *deseo*. Tal vez en alguna de las obras recientes del pensador francés se nos incite a especular con la idea de que el origen abismal de tal fusión no sería otro que el *tiempo*. Pero vuelve a ocurrir que el tiempo se nos escapa en tanto origen de todo sentido, el tiempo siempre queda del otro lado de la razón y por tanto de la filosofía. ¿Qué vamos a poder decir de él?⁵⁹

de que algunos hermeneutas recalcitrantes se nieguen a reconocer que esta historicidad de lo físico sea justamente la misma que la historicidad de lo humano, pero ya se sabe que siempre tiene que haber descontentos.

⁵⁹ Tal vez no deberíamos despedirnos de esta manera, perdiendo ese tono general de sobriedad, que hasta ahora creo que nos ha caracterizado, para poner punto final a este trabajo tan de repente. Tal vez haríamos bien en seguir anhelando la meta de la paz y de la tranquilidad espirituales que ha venido movilizándolo a buena parte del filosofar analítico contemporáneo. A lo mejor tendríamos que prescindir del hábito de ver misterios filosóficos donde quizás no los haya después de todo, bien cobijados bajo el paraguas de un pensamiento que lo que busca es precisamente acabar con toda apariencia de misterio. En este sentido, J.

Bibliografía básica

- Grünbaum, A. (1984). *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*. University of California Press.
- Habermas, J. (1967/1982/1988). “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”, en *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos: Madrid. 81-277 pp.
- Habermas, J. (1968/1982). *Conocimiento e Interés*. Taurus: Madrid.
- Habermas, J. (1970/1982/1988). “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*. 277-307 pp.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1977/1981). “The Question of Proof in Freud's Psychoanalytical Writings”, en *Hermeneutics & The Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited by J.B. Thompson. Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. 247-273 pp.
- Ricoeur, P. (1979/1981). “The Narrative Function”, en *Ibid.* 274-296 pp.
- Ricoeur, P. (1984/1995). *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1984/1985). *Tiempo y narración. II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1985/1996). *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Schafer, R. (1981). “Narration in the Psychoanalytic Dialogue”, en J.J. Mitchell (ed.). *On Narrative*. University of Chicago Press. 25-49 pp.

McDowell (1994/1996) (*Mind and World*. Cambridge and London: Harvard University Press) ha recurrido con la mayor sobriedad imaginable al proceso de la *Bildung* para dar cuenta del supuesto enigma de cómo esos tiernos animalillos que son nuestros niños pequeños acaban ingresando en la esfera del sentido. De natura a cultura, de energía a sentido, no habría ningún misterio: ahí están las escuelas, entre otros muchos procedimientos de humanización que justificarían el *platonismo naturalizado* por el que McDowell aboga (p. 123). Pero lo mínimo que se nos puede ocurrir es que las cosas no son tan fáciles: ¿no va diciendo Sloterdijk por ahí que el Humanismo habría fracasado definitivamente?