

¿Un psicoanálisis hermenéutico?

An hermeneutical psychoanalysis?

Ximena Zabala¹

Resumen

Hace un tiempo algunos psicoanalistas debaten acerca de la necesidad de simplificar la metapsicología y proveer al psicoanálisis un marco epistemológico que lo inscriba dentro de las ciencias hermenéuticas.

Siguiendo los postulados de Ricoeur, este trabajo pretende investigar cómo las reformas aportadas por la mirada hermenéutica a la metapsicología transforman severamente la especificidad del psicoanálisis.

Si para Ricoeur el psicoanálisis se inscribe dentro de un proyecto tendiente a la autocomprensión del sujeto, en la teoría freudiana existirían aspectos insuficientes para concebir una proyección del sujeto más allá de sus determinaciones simbólicas regresivas. Habría entonces que imprimir una teleología a la arqueología freudiana.

Un nuevo examen del lugar que ocupa la sexualidad en la metapsicología freudiana podría especificar tanto el sentido de la interpretación como el sentido de la clínica psicoanalítica.

Palabras clave: Hermenéutica, psicoanálisis, sexualidad.

Abstract

For some time, a debate exists among psychoanalysts on the need to simplify metapsychology and provide psychoanalysis with an epistemological frame that could inscribe it within the hermeneutical sciences.

Following the postulates of Ricoeur, this study intends to investigate how reformulations contributed by the hermeneutic perspective in metapsychology, should seriously transform the specificity of psychoanalysis.

Indeed, if for Ricoeur, psychoanalysis is understood as a project directed at the subject's self-understanding, there are aspects of Freudian theory that are insufficient to conceive a projection of the subject, beyond his regressive symbolic determinants. We would then have to impress a teleology to Freudian archaeology.

¹ Psicóloga Universidad de Chile, Doctor© en "Psicoanálisis y Prácticas Sociales" CNRS-Universidad Paris VII, Docente Universidad Carólica Silva Henríquez; xzabala@ucsh.cl

A new examination of the place sexuality holds in Freudian metapsychology should help specify the meaning of interpretation, as well as the meaning the use of psychoanalysis in clinical work.

Key words: Hermeneutics, psychoanalysis, sexuality.

Definición del problema

La historia del psicoanálisis ha estado marcada tanto por los conflictos internos a la disciplina como por las críticas venidas desde otros campos del saber. Cómo no recordar las vivas polémicas, primero entre Freud y Adler, y luego entre Freud y Jung (Freud, 1998a; Gay, 1989); o las *Controversial discussions*, que opusieron al interior del grupo británico a Anna Freud y a Melanie Klein (King & Steiner, 2003), o aún las discusiones en torno a la teoría y la práctica de Lacan que terminaron por dividir a los psicoanalistas franceses (Roudinesco, 1988). En cuanto a las querellas externas, desde los tiempos de Freud asistimos al despliegue de críticas e intentos de definición que comparan el psicoanálisis con las más diversas materias. Al respecto, ¿cómo no volver sobre una de las críticas que más consecuencias ha tenido para el psicoanálisis y que fue formulada por Popper (1989) en relación al alcance científico de las teorías freudianas? El filósofo alemán cuestionó las aspiraciones científicas del psicoanálisis, aseverando que era una teoría omnicomprendiva cuyas proposiciones no podían ser sometidas a refutación. Dicha imposibilidad demostraba que el psicoanálisis constituía un sistema pseudo-científico de tipo religioso.

Sin embargo, las críticas de Popper no suscitaron la adhesión de los epistemólogos, quienes le opusieron una larga lista de objeciones lógicas, epistemológicas y políticas. Polanyi (1974) señaló que la transmisión social del conocimiento incluía aspectos subjetivos en la valoración de determinados hechos, alejándose del ideal objetivista del positivismo. Lakatos (1987) sostuvo que la formulación del principio de falsación no tomaba en cuenta la historia de la ciencia en la medida que ninguna teoría era rechazada por generar una anomalía, y postuló que la científicidad de las disciplinas debía ser evaluada en el marco de sus respectivos programas de investigación. Finalmente, Grünbaum (1996) demostró que el psicoanálisis era refutable en muchas de sus aseveraciones.

No obstante, tales consideraciones no significaron la reintegración del psicoanálisis al concierto de las ciencias. Ciertos epistemólogos, como Lakatos y Grünbaum, siguieron dudando acerca de su científicidad. Las

sospechas acerca de la validez de las proposiciones psicoanalíticas no habían podido ser superadas y continuaron pesando al interior de la disciplina.

Confrontados a la acientificidad del psicoanálisis, algunos teóricos creyeron justificado retomar la antigua separación entre ciencias explicativas de la naturaleza y ciencias comprensivas del espíritu que sostuvieron Vico (1987) y Dilthey (1978). En ese sentido, Ricoeur (2002; 2003a) sugirió que el psicoanálisis no era una ciencia de la observación sujeta a verificación empírica, sino que una disciplina comprensiva semejante a la historia. Asimismo, Habermas (1982) consideró que las ciencias naturales eran incapaces de resolver ciertas preguntas propias de las ciencias sociales, las que sólo podían ser abordadas desde una perspectiva comprensiva. Las ciencias humanas, entre las cuales se incluía el psicoanálisis, debían abandonar sus pretensiones científicas y enfrentar sus problemas con un método de conocimiento alternativo fundado en la hermenéutica.

El método comprensivo-hermenéutico parecía, entonces, constituir una garantía filosófica tentadora para las 'ciencias blandas' humanas, amenazadas por la epistemología de las 'ciencias duras'. A partir de este intento de diferenciación, se introducía una unificación forzada de las ciencias humanas.

La inclusión del psicoanálisis en la hermenéutica no suscitó consenso entre los psicoanalistas. En efecto, la propuesta de Ricoeur despertó las críticas de Lacan, quien se opuso a disolver el psicoanálisis en una lectura progresiva de los signos tendiente a construir una historia del sujeto sin correlación con la sexualidad (Lacan, 1987). Tort (1966) y Laplanche (1968), prolongaron la crítica al programa de hermeneutización del psicoanálisis, subrayando que la interpretación hermenéutica -sea de tipo filosófica o religiosa- no se relaciona de ningún modo con la interpretación psicoanalítica.

Sin embargo, las tempranas críticas que suscitaron los trabajos de Ricoeur, no impidieron que un buen número de psicoanalistas se inspirara en la hermenéutica para desarrollar nuevas posiciones teóricas. En esta línea se encuentran los trabajos de Videman (1982), como también las teorías narrativas de Spence (1982) y Schafer (1988). Estos autores

critican el pensamiento freudiano, reprochándole su ilusión objetivista, que pretendería dar cuenta de los hechos independientemente de las situaciones en las que se produce su descripción. Critican las concepciones biologizantes de la metapsicología que, bajo la pretensión de un lenguaje positivista, vuelven la teoría abstracta y en consecuencia poco eficiente para la comprensión de los procesos de la situación clínica. Para estos autores, las interpretaciones psicoanalíticas sólo son construcciones *sui generis* determinadas por la interacción actual entre analista y analizado, y cuyo valor de verdad no radica en su coincidencia con los hechos históricos, sino que en la coherencia y sentido que estas construcciones tienen para el analista y el analizado. La línea hermenéutica del psicoanálisis abogaría por una depuración de la metapsicología o sencillamente por su abolición, proponiendo la construcción de una teoría clínica más cercana a lo que pasa en la situación terapéutica.

El presente trabajo pretende visitar aquellas formulaciones que inauguran el psicoanálisis hermenéutico contemporáneo y que se encuentran establecidas a partir de los trabajos de Ricoeur. Si los intentos de hermeneutización del psicoanálisis son antiguos, es a partir de las reflexiones filosóficas de Ricoeur sobre el lenguaje, que la idea de una ciencia comprensiva de los procesos psíquicos toma un nuevo impulso. Al ubicar al lenguaje como el elemento central que permite la interpretación del texto inconsciente, Ricoeur transforma el psicoanálisis en una ciencia del sentido. A este respecto, su estudio de la metapsicología freudiana aparecido en "*Freud: una interpretación de la cultura*" (2002) se convirtió en la referencia ineludible de quienes, interesados en la hermeneutización del psicoanálisis, continuaron o criticaron sus desarrollos.

Un nuevo examen del programa ricoeuriano de hermeneutización del psicoanálisis no es en modo alguno superfluo, sino que puede advertirnos sobre los riesgos a los que se expone el psicoanálisis cuando intenta validar sus afirmaciones mediante los criterios del hermeneuta. Volver a Ricoeur significa volver a examinar aquello que distingue al psicoanálisis, impidiendo su reconducción a la *Weltanschauung* (Freud, 1998b) de la

comprensión hermenéutica. Significa también, reconocer la persistencia de la tentación hermenéutica en el seno del psicoanálisis.

Antecedentes teóricos

El lugar de la interpretación en la comprensión

La hermenéutica es una antigua tradición cuyo origen se remonta a Grecia y cuyos desarrollos continúan hasta nuestros días. Debido a esta larga historia, su campo semántico es amplio y difícil de unificar.

Originalmente, la palabra viene del griego *hermeneuien*, que significa enunciar un pensamiento, así como también descifrar o traducir un mensaje. Aparece en Platón en relación al arte de conocer las significaciones oscuras de los textos proféticos. La encontramos igualmente en el *Peri Hermeneias*, de Aristóteles, en su acepción enunciativa, como discurso que captura lo real significándolo, y que en esa medida lo interpreta (Ricoeur, 2002). Asimismo, la palabra está ligada etimológicamente a la figura mitológica griega de Hermes, dios encargado de transmitir a los hombres los mensajes divinos para que sean comprendidos.

Tanto en su acepción expresiva como en su dimensión traductiva, la hermenéutica consiste en un movimiento de transmisión de sentido, sea éste del interior al exterior (enunciación), o del exterior al interior (traducción, interpretación). La idea clave que anima toda hermenéutica es la de volver comprensible un lenguaje oscuro, acercar o 'hacer propio' lo que antes era 'extraño': "La interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer contemporáneo, asimilar algo en el sentido de hacerlo semejante" (Ricoeur, 2003b, p.103).

En sus comienzos, la hermenéutica se desarrolló dentro de los límites de la exégesis como el arte de comprender los textos: primero en relación a los textos sagrados y luego en relación a los textos pasados o extranjeros.

Posteriormente, la hermenéutica se transformó en la lógica investigativa propia de las ciencias humanas. Bajo esta pretensión epistemológica, no sólo se restringió al problema del acercamiento témporo-espacial de los textos, sino que también se planteó el problema

relativo a la comunicación intersubjetiva. En esa línea, los trabajos de Dilthey establecieron como condición para el conocimiento válido del otro, y en términos más generales del saber histórico, el uso metodológico de la interpretación (Mi-Kyung Yi, 2000).

Finalmente, el último gran giro de la hermenéutica será efectuado por obra de Heidegger, para quien comprender deja de ser un modo de conocimiento y se transforma en un modo de-ser-en-el-mundo anterior a cualquier forma del conocer (Ricoeur, 2003a). La pregunta por la epistemología de la interpretación deja su lugar a una ontología de la comprensión.

La hermenéutica ricoeuriana participa de esta historia situándose más allá de un puro método interpretativo de textos, pero más acá de aquella hermenéutica que tiende hacia una ontología de la comprensión inmediata. En efecto, si bien reconoce la existencia de una precomprensión del ser, pondrá en cuestión que el acto comprensivo se agote en cualquier forma de inmediatez ontológica.

Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur sostiene que el ser se encuentra irremediablemente atrapado en el lenguaje. El ser sólo puede aparecer a través del discurso, el que, en todos sus usos, intenta “llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2001, p.35).

En ese sentido, el lenguaje tiene una intencionalidad fundamental, que es su estar referido a la existencia. El intento de toda palabra es retomar el mundo, la tentativa de toda proposición es atrapar al ser. Los símbolos, los textos y los signos son “expresiones de la vida fijadas por la escritura” (Ricoeur, 2003a, p.16). Su verdadero sentido se encuentra distorsionado en la medida en que el ser no se da a conocer de manera directa sino que a través de una pluralidad de significaciones.

Para los propósitos de una hermenéutica psicoanalítica es, sobre todo, el símbolo aquella figura del discurso que adquirirá la mayor relevancia. De acuerdo con Ricoeur, el símbolo es aquella “estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser

aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2003a, p.17). La multiplicidad semántica del símbolo sólo podrá ser revelada por el movimiento efectivo de la interpretación “que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2003a, p.17).

Así, la única posibilidad de acceder a la comprensión del ser pasa por un estudio semántico de las expresiones simbólicas y textuales a través de las cuales se dice el ser. Esta comprensión sólo puede efectuarse en el plano del lenguaje, porque el sentido únicamente puede aparecer con el discurso o *logos*, y no fuera de él, “aun cuando el poder del símbolo tenga sus raíces más abajo” (Ricoeur, 2003a, p.18).

Ahora bien, el análisis semántico constituye el momento explicativo del trabajo hacia la comprensión del ser y requiere ser superado. Los sentidos revelados por la interpretación simbólica sólo representan modos posibles de ser en el mundo para la conciencia. Sólo al reapropiarse estos sentidos, la conciencia se transforma y accede a una comprensión más auténtica de sí misma (Ricoeur, 2003b). Además, el camino interpretativo no está libre de problemas. El trabajo con el exceso de sentido que suponen las expresiones simbólicas, señala el carácter conflictivo de cualquier esfuerzo interpretativo. Interpretar es introducirse en la tensión entre dos o más estilos interpretativos debido a que el ser se dice de muchas maneras. No hay una sola interpretación posible del ser, sino más bien un conflicto de interpretaciones.

Una hermenéutica psicoanalítica

Es justamente aquí donde aparece el psicoanálisis, insertándose en la reflexión ricoeuriana como una hermenéutica posible entre otras. Para Ricoeur, el psicoanálisis es ese método interpretativo que permite comprender esa otra escena de la vida psíquica del sujeto que le es extraña e incomprensible, y que es conocida como lo Inconsciente. En tal sentido, el Inconsciente se presentaría como aquella mediación simbólica que por la acción interpretativa permitiría superar la comprensión inmediata de la conciencia, pudiendo ésta sólo entonces llegar a una comprensión más auténtica de sí.

No obstante, para Ricoeur no todo lo inconsciente es susceptible de interpretación. Sólo pueden serlo aquellas formaciones que desde lo inconsciente emergen en la conciencia. Estas formaciones pueden ser consideradas como símbolos, por cuanto presentan el deseo inconsciente a través de una estructura de sentido múltiple. Aquello que interesa al hermeneuta es esta “arquitectura de sentido” de las formaciones inconscientes, en la que el deseo sólo puede ser evidenciado por su articulación en el lenguaje. En ese sentido, el sueño se transforma en un modelo paradigmático de interpretación de todas aquellas expresiones disfrazadas del deseo humano, pues “no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo” (Ricoeur, 2002, p.9).

En ese sentido, el relato del sueño entendido como texto, es el soporte en el que aparecen fijadas escrituralmente las formaciones simbólicas oníricas y, en un sentido más amplio, toda formación inconsciente, de manera que sobre este soporte textual se haga posible la acción interpretativa.

Pero, si bien Ricoeur señala que la interpretación simbólica se efectúa necesariamente en el texto, esto no significa que ésta se reduzca a un tipo de interpretación puramente lingüística. El símbolo “evoca un campo o varios campos de investigación en los que predomina un cierto factor no lingüístico o prelingüístico que queda por determinar” (Ricoeur, 2003b, p.7). Se trata de un elemento que, resistiéndose a la interpretación lingüística, corresponde al aspecto que une el símbolo con el ser. Ricoeur subraya que “el símbolo titubea sobre la línea de división entre *bios* y *logos*” (Ricoeur, 2003b, p.17). En ese sentido el símbolo “confirma el enraizamiento primero del Discurso en la Vida. Nace en el punto en que Fuerza y Forma coinciden” (Ricoeur, 2003b, p.17).

En efecto, Ricoeur estima que en el psicoanálisis la actividad simbólica es precisamente un fenómeno de frontera entre el conflicto pulsional y el juego de significantes. Excluida por la represión primordial, la fuerza pulsional sólo puede aparecer a través de sus delegados representativos, los que en virtud de la represión secundaria, son sometidos a un nuevo

obstáculo hasta sedimentar en un texto que únicamente puede ser leído como palimpsesto. Así, el conflicto pulsional persiste siempre en el texto del símbolo, habitándolo y participando en la determinación de su sentido.

Es por esto, que para Ricoeur, el psicoanálisis desarrolla un lenguaje mixto que “lo obliga a unir el vocabulario de la dinámica, de la energética, al de la exégesis textual” (Ricoeur, 2003b, pp.16-7). El uso de un vocabulario energético expresa la imposibilidad de reducir el conflicto psíquico a procesos puramente lingüísticos. La fuerza pulsional es el componente extralingüístico que da cuenta del exceso de sentido de las formaciones inconscientes y que demuestra la imposibilidad de traducir lo propiamente inconsciente en un texto terminal aprehensible por la conciencia.

La arqueología psicoanalítica

Sin embargo, para Ricoeur la dualidad de las expresiones freudianas no es sino una característica específica de la hermenéutica psicoanalítica. Habría otras hermenéuticas que entienden de manera distinta esta fuerza que, más allá del texto, busca ser interpretada en el texto. Si para el psicoanálisis aquello que quiere ser expresado es la sexualidad, para la exégesis bíblica lo que quiere ser revelado en el texto es lo sagrado. De este modo, el psicoanálisis constituye un tipo de hermenéutica que tiende hacia el desenmascaramiento, mientras que otras hermenéuticas van a inclinarse hacia la restauración del sentido.

El carácter desmistificador del psicoanálisis radicaría en su facultad para poner en crisis el narcisismo propio de la conciencia inmediata. La interpretación psicoanalítica “impone el desasimiento del sujeto en la forma en que, en un principio, se presenta a sí mismo, a título de conciencia” (Ricoeur, 2003a, p.150). El descentramiento se haría efectivo a través del develamiento de lo inconsciente como aquel origen que determina al sujeto más allá de su voluntad y que lo deja preso de su infancia. A través de una descomposición regresiva, la interpretación es capaz de mostrar aquella anterioridad simbólica expresada por ese orden de significantes-clave - Padre, Falo, Muerte, Madre-, que están allí desde siempre, “en los cuales se anclan todas las cadenas significantes según el psicoanálisis” (Ricoeur,

2003a, p.104), que se repiten y configuran aquel trágico destino por el que transita cada individuo.

Según Ricoeur, es por esta razón que la lectura freudiana del Edipo de Sófocles no puede ser más que una lectura por regresión a un complejo original, precisamente el “Complejo de Edipo” que, en cuanto tal, actúa inconscientemente como destino. Si en la lectura “arqueológica” freudiana el Edipo aparece como un complejo universal, es porque ella interpreta en el símbolo nuestros deseos de infancia, incestuosos y parricidas, que se repiten fantasmáticamente y articulan nuestro padecer actual.

Sin embargo, para Ricoeur esta lectura es sólo parcial. Si Freud considera el Edipo como un complejo es porque tiene una visión restringida de lo que es el símbolo. Por ello, critica la noción propuesta en *La interpretación de los sueños*, donde señala que Freud (1998c) remite todo símbolo a un contenido sexual. Para él, esta lectura sólo limita los desarrollos del psicoanálisis a interpretaciones reduccionistas de carácter regresivo. Luego, se hace necesario corregir esta lectura y recordar que la tensión entre los aspectos lingüísticos y extralingüísticos de la estructura simbólica señalan la posibilidad de que el símbolo pueda ser desplegado en una multiplicidad de sentidos. Desde esta “corrección”, lo sexual queda, entonces, como una lectura posible al interior del conflicto de las interpretaciones, pero jamás como el fundamento de la sobredeterminación simbólica.

En efecto, para Ricoeur el símbolo puede también ser abordado a partir de una interpretación prospectiva que, ubicándose más allá de lo sexual, libera la conciencia de su pasado. La pregunta que el hermeneuta formula al psicoanálisis es entonces: ¿cómo el hombre sale de su infancia y se transforma en adulto?, o aún, ¿cómo el conocimiento de lo inconsciente lleva a la plena realización de la conciencia?

Hacia una teleología del psicoanálisis

Para Ricoeur, el recorrido freudiano no tendría ningún sentido si la interpretación de los símbolos inconscientes no condujera hacia la autocomprensión y a la proyección del sujeto más allá de sí mismo. La comprensión es siempre una apropiación de los símbolos arcaicos que

no sería posible sin una proyección del sujeto hacia nuevos universos de sentido.

En efecto, éste es el programa propiamente filosófico en virtud del cual Ricoeur sugiere una reformulación del psicoanálisis para completarlo: “podemos oponer a la empresa regresiva del análisis freudiano, la empresa progresiva de la síntesis hegeliana” (Ricoeur, 2003a, p.106), y considerar una doble aproximación “analítica hacia el inconsciente y sintética hacia la conciencia” (Ricoeur, 2003a, p.107). Esta reformulación sería posible a partir de una reinterpretación de los mismos conceptos freudianos, como son la sublimación y la identificación, que “carecen de estatuto satisfactorio en la sistemática freudiana” (Ricoeur, 2003a, p.150).

Siguiendo los análisis freudianos sobre la obra de arte, Ricoeur encuentra en la sublimación un mecanismo psíquico verdaderamente alternativo a la represión, que permitiría superar el determinismo impuesto por los deseos sexuales infantiles. En el caso de la represión, aún cuando se trata de un mecanismo que permite abandonar la vía de la satisfacción alucinatoria gracias a la instalación del principio de realidad, también se trata de aquel mecanismo responsable del conflicto neurótico. La represión introduce una escisión en el funcionamiento psíquico que deja una parte de éste bajo la influencia del principio de placer. Un aspecto del psiquismo renuncia a obtener satisfacción en los objetos de la realidad e insiste en restablecer, vía formaciones sustitutivas, una satisfacción en los objetos arcaicos. De manera que como mecanismo produce y mantiene un funcionamiento regresivo, por cuanto fija la producción simbólica en torno a los conflictos sexuales infantiles.

En el caso de la sublimación, la situación para Ricoeur sería muy diferente. Se trata de un mecanismo que, desexualizando la pulsión, da cuenta de un renunciamiento de la satisfacción sexual más radical que aquél efectuado mediante la represión. La sublimación no sólo implica un cambio de meta, sino que también de objeto pulsional. Supondría el reconocimiento de la pérdida del objeto sexual primordial, permitiendo que la energía pulsional sea liberada hacia la producción de nuevos símbolos.

El trabajo artístico se vuelve, entonces, paradigmático de un

funcionamiento psíquico progresivo. “Esas obras son creaciones en la medida en que no son simples proyecciones de los conflictos del artista, sino el esbozo de su solución. El sueño mira hacia atrás, hacia la infancia, hacia el pasado. La obra de arte se adelanta al propio artista; es un símbolo prospectivo de la síntesis personal” (Ricoeur, 2003a, p.190). Así, la sublimación viene a ser un mecanismo esencial en la superación de un funcionamiento psíquico regresivo, revelando que un mismo símbolo pueda desplazarse desde sentidos arcaicos hacia nuevos sentidos prospectivos.

Luego, la tragedia edípica no sería únicamente la expresión de un complejo regresivo en relación a la sexualidad incestuosa del niño, ya que también puede ser leída como un símbolo que, incluyendo la acción del trabajo sublimatorio, abre su contenido hacia nuevos horizontes de sentido. En efecto, para Ricoeur, Edipo constituye ante todo el drama del narcisismo de la conciencia inmediata que, para acceder al verdadero sentido de su existencia, debe pasar por el duelo y el reconocimiento del otro en la mediación que lo conduce hacia su autorreconocimiento.

Es por esta razón que el hermeneuta precisa que la relación de predestinación de Edipo con la Esfinge no es lo esencial de la tragedia. Al contrario, lo más importante del drama se sitúa en la relación de Edipo con Tiresias, el sabio ciego que confronta al protagonista con la posición de omnipotencia de su conciencia no mediada.

La superación de la posición narcisista de la conciencia se expresa en el autocastigo de Edipo que, lejos de ser una conducta masoquista, es la expresión de un duelo efectuado a través de la recuperación de un nuevo sentido. Perdiendo los sentidos de su conciencia inmediata, Edipo, por fin, enfrenta la realidad. De esta manera, el verdadero núcleo de la tragedia “no es el problema del sexo, sino el de la luz” (Ricoeur, 2003a, p.110).

El duelo que la conciencia efectúa, gira en torno al padre como figura omnipotente y castratoria. Para Ricoeur, el carácter aterrador de esta figura no es producto de los deseos parricidas del complejo de Edipo, sino más bien el resultado de una transferencia del narcisismo megalómano del niño sobre el padre edípico. Sólo por la omnipotencia infantil podemos entender la figura de un padre que priva al hijo y enseña la conformación

de los deseos parricidas. Aquello que condena al sujeto a una rivalidad con el padre es, entonces, la ignorancia de lo que significa esta transferencia. Ignorancia que no sólo explica la sumisión a los deseos parricidas, sino que también la culpabilidad que de ellos resulta y, más ampliamente, el régimen de la neurosis.

Es necesario, entonces, superar esta identificación con el padre. Ella es doblemente fatal, puesto que comporta tanto el asesinato del padre como la muerte en remordimientos del hijo. Únicamente el reconocimiento mutuo entre padre e hijo puede llevar a la disolución de este fantasma. Sin embargo, este reconocimiento sólo puede pasar a través de la aceptación del padre como ser mortal. Sólo el descubrimiento del padre muerto, y no asesinado, lleva al fin de la rivalidad y de la culpabilidad. A partir de ese momento, la muerte del padre se transpondría sobre el narcisismo, contribuyendo a la muerte de sus deseos omnipotentes y al reconocimiento de aquellas mediaciones que le han dado nacimiento. Cuando el padre deja de ser esa figura de rivalidad, se transforma en un símbolo que se abre hacia nuevas esferas de significación más vastas que aquellas de la omnipotencia narcisista. Muriendo, el padre permite el reconocimiento de la pérdida de toda esencialidad: su muerte significa el paso del padre de la rivalidad, hacia el padre símbolo de la paternidad, aquél que nos reconoce cuando abandona su lugar de omnipotencia a través del sacrificio de su poder.

Luego, siguiendo a Ricoeur, la tragedia no debe ser reducida a un complejo sexual. Más bien debe ser reconsiderada en el sentido de un deseo de reconocimiento que transita desde un fantasma regresivo hacia la construcción del símbolo del padre como ese otro que permite la propia existencia. El conflicto edípico sería la manera que tiene la vida psíquica de interrogarse a sí misma, la manera de verificar que de una arqueología se puede llegar a una teleología del sujeto que le permita liberarse de sus determinaciones infantiles. Así, el psicoanálisis podría pasar de una primera lectura reductora, a una segunda relativa a los fenómenos de la cultura.

Resumamos: se han examinado los postulados de la hermenéutica ricoeuriana y abordado las críticas que Ricoeur realiza a ciertos conceptos freudianos, así como aquellas modificaciones que podrían 'corregir' los

aspectos problemáticos de la 'sistemática general del psicoanálisis'. Sin embargo, los aspectos considerados como problemáticos sólo se vuelven tales bajo la singular lectura del hermeneuta, la que está fundada en un *a priori* enteramente externo al psicoanálisis: el ineludible momento sintético necesario para la reflexión y el reconocimiento de la conciencia.

Tal vez el punto que mejor refleja las profundas divergencias entre las perspectivas psicoanalítica y hermenéutica, es aquél que concierne a la sexualidad. Es notable que Ricoeur subraye tan enfáticamente el carácter regresivo de la sexualidad freudiana y que insista en la necesidad de oponerle una elaboración prospectiva. Al parecer algo de la sexualidad hace fuertemente obstáculo al ideal sintético que el hermeneuta intenta sostener. Veamos, entonces, cómo aborda Freud y qué lugar le da a la sexualidad en la teoría psicoanalítica.

Análisis

Más allá del sentido, el lugar de la indeterminación

Freud (1998d; 1998e) constantemente subrayó la deuda que el psicoanálisis tenía con Breuer. Sus descubrimientos permitieron a Freud sugerir un mecanismo psíquico que, alejándose de las explicaciones organicistas, explicaba los síntomas neuróticos como la expresión de recuerdos patógenos impedidos de rememoración (Breuer & Freud, 1998). Restableciendo el recuerdo, el método hipnótico permitía la recuperación de aquellas vivencias olvidadas que llevaban a la resolución de los síntomas.

Sin embargo, la rememoración hipnótica cayó rápidamente bajo la mirada crítica de Freud. Si bien la hipnosis producía efectos prodigiosos, era un método incapaz de elucidar los fundamentos de su acción, dejando las causas de la neurosis en la mayor oscuridad. Era muy difícil establecer si la hipnosis curaba en virtud de su capacidad para superar la amnesia o si, más bien, la rememoración y la desaparición sintomática se debían a la influencia del hipnotizador (Freud, 1998e).

Movilizado por un profundo amor a la verdad, Freud abordó el problema mediante el método de la asociación libre. Se trataba de dejar

al enfermo hablar libremente y de atenerse “a la premisa de que no puede ocurrírsele otra cosa que lo que de manera indirecta dependa del complejo buscado” (Freud, 1998d, p.27).

Esta transformación metodológica implicó un verdadero giro epistemológico. El paciente dejaba de ser un objeto de estudio predeterminado por la teoría, para transformarse en un sujeto cuya palabra se volvía portadora de aquella racionalidad explicativa de la neurosis. El paciente, librado a su propia palabra, quedaba explicado por aquello que él mismo y a pesar de sí, producía en su discurso. He aquí la ética de la investigación freudiana: no predeterminar el objeto según un saber previo, sino que dejar que el saber se constituya en las producciones de este particular objeto vuelto sujeto. En consecuencia, ya no se trataba de buscar, sino de encontrar.

Sin embargo, este método no se encontraba libre de dificultades: las asociaciones del paciente provocaban resistencias. Y es que las mismas defensas que habían confluído en la formación del síntoma, se movilizaban en el presente para impedir la expresión de lo reprimido. Frente a la resistencia se volvió indispensable el trabajo interpretativo, único capaz de disolver la defensa mediante el esclarecimiento de los motivos de la resistencia, esclarecimiento que la hipnosis no conseguía (Freud, 1998d). Por el contrario, el análisis freudiano demostró que la hipnosis operaba reforzando la resistencia mediante la restitución del sentido que promovía la sugestión del terapeuta. De manera que la interpretación no apuntaba en ningún caso a restablecer un sentido al sinsentido de la libre asociación. Interesada en la causalidad sintomática, la interpretación se dirigía a aquello que motivaba la resistencia para liberar la asociación a su propia fuga de sentido. Levantar las resistencias no significaba introducir un sentido a través de la recuperación del recuerdo, sino disolver el sentido de la rememoración para liberar las asociaciones.

Este método no sólo confrontó a Freud con las resistencias provenientes de la defensa. En la *Interpretación de los sueños*, señaló que aún en los sueños mejor interpretados subsiste un núcleo denso de pensamientos que se resiste a su total resolución. Las asociaciones del

sueño confluyen hacia este núcleo que permanece indeterminado. “Ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él [el sueño] se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos” (Freud, 1998c, p.519). El ombligo, lejos de aparecer como un centro oculto pleno de sentido, aparece más bien como un núcleo indeterminado que orienta la dispersión masiva de sentidos y explica la “sobredeterminación” de las asociaciones oníricas.

Por ello, se puede postular que el inconsciente no es una esencia escondida detrás de la conciencia, sino que un lugar en el que un núcleo de sentido indeterminado intenta resolverse en un sentido emergente en la conciencia. No habría revelación de un inconsciente que se hallaría oculto en un sueño, lapsus o síntoma, sino más bien análisis del régimen por el cual el ‘pensamiento latente’ es tratado y convertido en ‘pensamiento manifiesto’ (Assoun, 1994). El trabajo del sueño muestra los mecanismos que actúan en el inconsciente para concluir en la puesta en forma del deseo en el sueño. La multiplicidad de sentidos del texto del sueño no es la expresión de sentidos ocultos en el inconsciente, sino que el resultado de las múltiples maneras por las cuales el deseo inconsciente busca alcanzar la conciencia para realizarse (Freud, 1998c). Sin duda, el sueño puede expresar deseos múltiples, pero estos deseos inconscientes no están prefigurados.

Este núcleo indeterminado aparece en cada una de las formaciones inconscientes como siendo aquello que las organiza. La indeterminación del núcleo parece responder al hecho que el inconsciente se inaugura con la represión primordial que impone la pérdida de aquella mítica primera satisfacción (Freud, 1998c). Freud precisa que la represión primordial sustrae definitivamente el representante-representativo de pulsión que, desde entonces, sólo puede expresarse a partir de sus retoños (Freud, 1998f). La represión primordial determina que lo propiamente inconsciente quede como una alteridad radical que produce sentido. Es esta alteridad de lo inconsciente la que determina la necesidad de un trabajo de transformación que redunde en la producción de sentidos múltiples. La descripción de lo

inconsciente como un topos regido por una lógica distinta de aquella de la conciencia (Freud, 1998g) se orienta en tal dirección. Lo propiamente inconsciente no es reducible a ninguna forma de comprensibilidad.

Así, si la interpretación se dirige a esclarecer el deseo, podríamos decir que aquello que posibilita la interpretación es justamente la imposibilidad de interpretarlo todo, el hecho de que el acto interpretativo se encuentre limitado por aquellos núcleos, al interior de las producciones inconscientes, cuyo sentido permanece indeterminado.

El encuentro de estos núcleos de sentido indeterminado despeja un aspecto del problema planteado por la hermenéutica, a saber, la posibilidad de encontrar un sentido último mediante la interpretación simbólica de las formaciones inconscientes.

Sin embargo, si estos núcleos permiten limitar la posibilidad de interpretar, al mismo tiempo plantean otro problema: la concepción del trabajo interpretativo como una labor que se contenta con señalar un tipo de falta estructural, donde los contenidos históricos se vuelven irrelevantes y donde mal podría ser leído aquel deseo, especificado tantas veces por Freud como sexual.

De la causa material al deseo infantil

Durante el periodo catártico, Freud (1998h) había advertido que las situaciones traumáticas a las que los pacientes referían sus síntomas eran escenas sexuales vividas muy tempranamente. Pronto se dio cuenta que no podía tratarse de eventos efectivamente experimentados, sino que de falsificaciones del recuerdo. Los síntomas “ya no aparecían más como retoños directos de los recuerdos reprimidos de vivencias sexuales infantiles, sino que entre los síntomas y las impresiones infantiles se intercalaban las fantasías” (Freud, 1998h, p.266).

Pero una simple desestimación de la realidad material de los relatos no lograba explicar la razón que llevaba a vincular la psicopatología con la sexualidad. Sin duda, se trataban de deformaciones del recuerdo, pero parecían tener la misma eficacia que las experiencias efectivamente vivenciadas. La ficción podía pesar incluso más que la realidad (Freud, 1998i).

La investigación clínica hizo a Freud pensar que las escenas de seducción de la histeria no eran sino fantasías que traducían enmascaradamente un deseo sexual. Estas fantasías no se articulaban sobre hechos puramente imaginarios, sino que se encontraban fundadas sobre experiencias sexuales autoeróticas ligadas a un deseo cuyo origen se remontaba al pasado infantil. La fantasía resultante representaba tanto la expresión de esas vivencias sexuales infantiles, como la tentativa de defensa movilizada contra el recuerdo de la antigua actividad masturbatoria. Así, no importaban tanto las vivencias ligadas a la excitación sexual, sino que sobre todo la reacción de rechazo que ellas despertaban. “Los psicoanálisis de histéricos mostraban que contraían su enfermedad como resultado del conflicto entre la libido y la represión sexual, y que sus síntomas tenían el valor de compromisos entre ambas corrientes anímicas” (Freud, 1998h, p.268).

De esta manera, si bien el estudio sobre la histeria no podía situar la causa de la patología en un hecho traumático materialmente vivido en la infancia, no podía desconocer que algo del orden de la sexualidad y de las vivencias infantiles participaba en su etiología.

El hecho de que la “función sexual” de la histérica apareciera frecuentemente perturbada, que su relato fuera insistentemente el de una queja referida a un deseo insatisfecho e insoportablemente rechazado por el saber médico, el sentido regresivo de las asociaciones hacia una infancia en la que la sexualidad había irrumpido, conducían inevitablemente a Freud al estudio de la vida sexual infantil y al descubrimiento de una disposición sexual constitucional. En efecto, Freud se vio confrontado al más amplio interés infantil por la sexualidad. Las prácticas autoeróticas y las teorías sexuales infantiles desafiaban cualquier comprensión de la sexualidad según patrones instintivos. No teniendo un objeto, ni una fuente, ni una meta fija, y pudiendo ser comparada con la sexualidad perversa, la sexualidad infantil aparecía satisfaciéndose según las más diversas vías (Freud, 1998j).

Así, la sexualidad humana no sólo se volvía problemática porque el polimorfismo sexual infantil contraviniera el ideal rousseauiano de la

infancia, sino porque su carácter abyecto y diverso tenía efectos aún en la sexualidad adulta, tal y como Freud lo escuchara en boca de sus histéricas.

En efecto, si la sexualidad infantil sufre una represión masiva que conlleva la entrada en la latencia, tal represión no es sino la condición necesaria para el retorno en la adolescencia de esta sexualidad infantil inconclusa. La represión primaria es una defensa contra las huellas mnémicas de la práctica autoerótica infantil. Actúa inscribiendo la pulsión al representante representativo en lo inconsciente mediante una contrainversión que implica un gasto constante del aparato por mantener alejadas estas representaciones primordiales (Freud, 1998f). De modo que este gasto constante señala la permanencia de un conflicto, y un cierto efecto de la delegación de aquello que no ha sido borrado, permaneciendo efectivo en lo inconsciente.

Si algo de lo real aparece como rompiendo la continuidad del yo y tiene la característica de repetirse, es que actúa como algo que se recuerda, que luego se olvida y que para volver a ser recordado debe estar primero inscrito. La represión primaria organiza lo inconsciente como un conjunto de huellas que son las secuelas de los investimentos de objetos originarios que significaron un goce ahora perdido (Assoun, 1994). La insistencia en traer a lo actual estas huellas de lo reprimido original no es más que el deseo de reencontrar una satisfacción original perdida.

Si con esto se puede entender la idea de un retorno de lo original en lo actual, y así entender el síntoma como realización de un deseo inconsciente asentado en lo infantil, no por ello se termina de especificar ese deseo como sexual. Se podría objetar que el deseo de restablecimiento de una satisfacción original bien podría corresponder con la satisfacción de una necesidad fundamental para la autoconservación.

El deseo es sexual

Al respecto, Freud (1998j) señala que la primera experiencia de satisfacción no se refiere a la satisfacción de la pulsión de autoconservación en un objeto de la necesidad, sino que se refiere al placer suplementario que la pulsión sexual, apuntalada en la pulsión de autoconservación, obtiene con un objeto distinto al de la necesidad. Sin embargo, y siguiendo

a Laplanche (1996a), la idea de la emergencia de esta pulsión que obtiene un plus de placer en un objeto fantaseado, mantiene una concepción endógena de lo sexual muy próxima al desvío biologizante de la pulsión de autoconservación (Laplanche, 1998). Esta visión no logra dar cuenta del carácter disruptivo que lo sexual tiene para la autoconservación, y no explicaría la cualificación del deseo como sexual.

Si Freud sostiene constantemente la necesidad de encontrar más allá de la autoconservación, pero también más allá de la fantasía autocentrada del sujeto, una vivencia; si Freud insiste en la necesidad de una memoria en la que se inscriben materialmente huellas, es porque piensa en una experiencia que implicó la implantación del deseo sexual en el sujeto. Si la sexualidad conserva su carácter disruptivo respecto a la autoconservación es porque tiene un carácter exógeno. Así, cuando en los *Tres ensayos* (Freud, 1998j) nos habla de los cuidados maternos como provocadores de excitaciones en el niño, señala la importancia de una experiencia de seducción que tiene un valor heterogéneo respecto de la continuidad vivencial del niño. El carácter traumático de esta experiencia implica un exceso de excitación pulsional que el niño aún no puede elaborar. La intrusión del deseo del otro se especifica como un conjunto de mensajes impregnados de significaciones sexuales que son percibidos por el niño como enigmáticos y que devienen “por traducir” (Laplanche, 1996a). La pregunta *¿para qué me desea, para qué me quiere?*, señala el carácter sexual que dicha pregunta adquiere respecto del deseo del otro que, al mismo tiempo, compromete el propio deseo del sujeto.

El intento por traducir el enigma angustiante del deseo del otro pasa por el ejercicio de la defensa, que especifica el propio deseo en el guión de una fantasía primordial. La fantasía no sólo representa el objeto del deseo del sujeto, sino que, más específicamente, el lugar del sujeto en el deseo enigmático de ese otro primordial. De modo que el deseo sólo puede ser leído a través de la fantasía (Freud, 1998h) y nunca al desnudo, por cuanto el objeto es un enigma. Así, si la fantasía resuelve el enigma en un montaje que representa el deseo como cumplido al mismo tiempo que lo resuelve, el montaje recuerda que el enigma no se ha resuelto.

Hemos hecho el recorrido desde el síntoma, pasando por la sexualidad infantil hasta el momento mítico que funda el deseo como sexual, para leer desde la actualidad clínica aquel enigma sexual que disruptivamente se repite como un trabajo “por traducir” (Laplanche, 1996b).

En efecto, el deseo sexual no sólo aparece ligado a un pasado. No se trata de fundar un origen, sino de pensar el pasado como algo que vuelve al presente. “El nexo de la fantasía con el tiempo es hartamente sustantivo. Es lícito decir: una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil las menos de las veces, en que aquél deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el sueño diurno o la fantasía, en que van impresas las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. Vale decir pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo” (Freud, 1998k, p.130).

El deseo no es sólo eso originario, sino que también se da a leer como realización en el retorno de lo reprimido presente. El síntoma, fuente de placer para el inconsciente pero de displacer para el yo, es realización del deseo sexual inconsciente que contraviene el orden del yo y su autoconservación.

Así, desde esta perspectiva y volviendo a los intentos de la hermenéutica por dessexualizar el psicoanálisis, la sexualidad no es conflictiva porque exprese un determinado sentido más o menos antagónico con otros sentidos. La sexualidad deviene conflictiva porque, debido a la represión y su fracaso, retorna, disolviendo el sentido que la defensa busca resguardar. Por ello, no hay nada más aterrador para un hermeneuta que la sexualidad sea rebelde a cualquier intento de donación de sentido (Badiou, 2005).

El valor de la investigación freudiana es haber enfrentado, mediante la escucha, la angustia de lo nuevo sin colmarlo con un saber científico. La inclusión del deseo insatisfecho, del goce que nadie quiere escuchar, la

aparición de lo inédito en la situación transferencial que pone a circular el deseo entre analista y analizado en palabras, abrieron el espacio a lo imposible de lo sexual más que a su sentido.

El enfrentamiento de Freud con la sexualidad buscó distinguir los efectos de lo sexual de cualquier aprehensión cognitiva y de cualquier subordinación de lo sexual al poder de la norma (Badiou, 2005).

En consecuencia, la sexualidad aparece como problemática para el psicoanálisis. Su condición inacabada, bifásica, no reglada instintivamente, la vuelve disruptiva respecto del orden normativo. Si la sexualidad no tiene nada de natural, ni de evidente, si incluso puede no tener ningún sentido para la autoconservación alterando cualquier orden de los sexos, continuar hablando de “función sexual” parece ser un contrasentido. En efecto, el psicoanálisis está lejos de ser una sexología. Lo sexual surge, ante todo, como un enigma.

Construcciones: ¿desexualización del conflicto psíquico?

La noción de fantasía entendida como reedición de un conflicto sexual infantil, se vio fuertemente cuestionada en virtud del historial clínico del *Hombre de los lobos* y del examen de las fantasías presentadas en *Pegan a un niño*. En el caso del *Hombre de los lobos*, Freud admitió que ciertas escenas infantiles, significativas para la cura, “no son por lo general reproducidas como recuerdos, sino que es preciso coleccionarlas -construirlas- paso a paso y laboriosamente a partir de una suma de indicaciones” (Freud, 1998L, pp. 51-52). De un modo semejante, en el caso de las fantasías de fustigación, Freud descubrió que se desarrollaban en tres fases, de las cuales la segunda, la fase propiamente inconsciente “es, de todas, la más importante y grávida en consecuencias; pero en cierto sentido puede decirse de ella que nunca ha tenido una existencia real. En ningún caso es recordada, nunca ha llegado a devenir-consciente. Se trata de una construcción del análisis, mas no por ello es menos necesaria” (Freud, 1998m, p.138).

Un nuevo cuestionamiento de la hermenéutica al cientificismo freudiano encontraba en las propias palabras de Freud su asidero. Si el esclarecimiento de ciertas escenas infantiles pasaba necesariamente por construcciones efectuadas en el contexto de la cura, bien podía ser que las

fantasías no derivasen de un conflicto sexual históricamente determinado, sino que fuesen los productos de una síntesis realizada actualmente por el paciente o por la interacción entre analista y analizado.

Esta fue la posición que defendió Jung. Abandonando el pensamiento freudiano, postuló que las escenas sexuales podían ser entendidas como subrogaciones simbólicas regresivas en las que el paciente se refugiaba para evitar enfrentar su conflicto actual (1927). El conflicto se producía entre distintos tipos de representaciones y afectos, la pulsión podía ser simplemente definida como energía psíquica y la sexualidad podía ser entendida como un sentido entre otros posibles. Consecuentemente, la causalidad histórica podía ser cuestionada por las determinaciones de la situación clínica presente, mientras que la explicación metapsicológica podía ser reabsorbida en la comprensibilidad del sentido actual.

No obstante, si Freud constató la condición de construcción de la fantasía, no por esto abandonó sus posiciones anteriores. El hecho de que sólo se tuviese noticia de la fantasía mediante una reconstrucción, no implicaba que la fantasía tuviese una existencia menos real en lo inconsciente. De hecho, la reconstrucción se justificaba en la medida que la propia fantasía había sido objeto de la represión, no pudiendo por ello expresarse en la conciencia (Freud, 1998m). Además, el proceso mismo de reconstrucción seguía las huellas de las diversas reorganizaciones retrospectivas (*Nachträglichkeit*) que las vivencias del pasado habían sufrido en función de experiencias posteriores. Por esto, la fantasía no conseguía ser un símbolo regresivo, ya que las diferentes reorganizaciones del material histórico implicaban una serie de movimientos progresivos y regresivos que no podían ser reducidos a la mera traducción del presente en el pasado o viceversa (Freud, 1998L).

Por otro lado, admitiendo la dificultad para juzgar si las construcciones expresan un fragmento de realidad objetiva, Freud (1998n) subrayó que los efectos de la construcción sobre el estado mórbido del paciente demuestran que ésta contiene una *verdad histórica*. Esta verdad no puede ser confundida con una mera coherencia del relato actual, en cuyo caso la construcción sólo daría cuenta de un efecto sugestivo comparable al de la

hipnosis, es decir, una remisión del estado sintomático. Por el contrario, la verdad histórica de las construcciones puede revelarse por el efecto inverso: el empeoramiento de la psicopatología. Si las construcciones “verdaderas” tienen el poder de reforzar el estado mórbido del paciente, esto, además de demostrar que la verdad histórica no reside en la producción de un sentido, evidencia que la verdad es en sí misma disruptiva del sentido por cuanto moviliza el retorno de lo reprimido. Luego, la verdad de la construcción refleja la conexión que ésta última conserva con ese núcleo indeterminado, radical alteridad que constituye la realidad sexual inconsciente. Sin este asidero de la construcción en lo inconsciente, las construcciones sólo condenarían al psicoanálisis a un puro trabajo sugestivo.

El Edipo y la sublimación en Freud

Para Freud, la sexualidad es un problema que, más allá de sus soluciones siempre parciales, persiste como problema. El mito edípico justamente viene a desplegar esta problemática al inscribir la sexualidad como un enigma insoluble. Edipo es quien resuelve el enigma de la Esfinge para ser nuevamente arrojado a otro enigma que lo confronta a sí mismo a través de Yocasta. El enigma de la Esfinge acerca de la sexualidad de los hombres se prolonga en el enigma que implica la propia sexualidad de Edipo: su deseo sexual hacia Yocasta. Así, Edipo no es aquél que detenta el saber que soluciona los enigmas, sino aquél que es confrontado a una enigmática sexualidad imposible de resolver. Por ello, el mito edípico, más que el símbolo universal de un supuesto pansexualismo freudiano es, por el contrario, la ficción necesaria para exponer el enigma irresoluble de la sexualidad. Como lo señala Serge André, “si la verdad sólo puede decirse mediante una estructura de ficción, esta ficción no constituye en sí misma el término del proceso analítico [...] se trata de obtener una certeza [...] y esta certeza es relativa no a aquello que dice la ficción, sino a aquello que persigue como imposible de decir” (André, 1995, p.11)². De modo que lo fundamental en la lectura freudiana del mito no es la significación, sino el enigma de la sexualidad que, siempre insoluble, es introducido por dos

2 La traducción es nuestra.

figuras de alteridad: la Esfinge (heterogénea al mundo de los mortales) y Yocasta (heterogénea al mundo de los hombres).

Es interesante constatar que en la lectura ricoeuriana, el personaje de Yocasta ha desaparecido, mientras que la Esfinge tiene un rol limitado al narcisismo de la conciencia. La desexualización de Edipo es aquí correlativa a la evacuación del enigma que queda reducido a su solución por el sentido. No podría ser de otra manera, ya que siendo el objeto sobre el cual se articula el deseo sexual de Edipo, Yocasta es el personaje que moviliza la sexualidad conflictiva.

La mujer del mito freudiano es esa alteridad que determina que la sexualidad sea abordada como indeterminación de un enigma. Minimizando el papel de Yocasta, Ricoeur excluye el enigma y lo reemplaza por un fin comprensivo que supera cualquier diferencia entre padre e hijo. Así, la condición necesaria para alcanzar una síntesis pasa por la exclusión de aquello que es indeterminación y, por lo tanto, heterogeneidad en la Alteridad. Luego, Edipo sólo se encuentra consigo mismo, aún estando con otros: Layo, Edipo y Tiresias son tres semejantes, tres conciencias encontrando su sentido en el sentido de la conciencia de su semejante.

De este modo, no parece extraño que el Edipo ricoeuriano realce el narcisismo parricida, el cual sólo podría resolverse recurriendo a una figura de sacrificio oblativo. Operando la exclusión de aquello que es heterogéneo, Edipo sólo puede resolverse en el desdoblamiento o, incluso, en la triplicación de lo mismo. En la lectura que Ricoeur hace del Edipo, no habría conflictos, tan sólo soluciones.

En consecuencia, la exclusión de la sexualidad a partir de la exclusión de una mujer, no está muy alejada de aquello que Freud (1998f) conceptualizó como el rechazo de lo femenino y que se considera como la más tenaz de las resistencias movilizadas contra el enigma de la sexualidad. Así, la desexualización ricoeuriana parece ir en la misma dirección de la defensa que utiliza el sentido para eludir la radical indeterminación del enigma. Luego, no parece tratarse aquí de una lectura que dé cuenta de la sublimación de un conflicto, tal como Ricoeur lo pretende, sino que de la evacuación del conflicto por la operación defensiva. La nueva significación

no podría resolver ningún enigma, sino únicamente evitarlo para acallar mejor la indeterminación donde la problemática sexual se origina.

Por otra parte, la noción de sublimación que Ricoeur postula, no es la misma que Freud ofrece. Aún cuando la sublimación opere una desexualización de la pulsión, no la desliga del fondo conflictivo que continúa animando sus metas inhibidas. Además, la sublimación no podría ser considerada como una solución deseable. Tal como Freud (1998o) lo precisa, si la sublimación implica una desexualización de las metas, entonces aleja al yo de sus lazos con la pulsión sexual, implicando una desmezcla pulsional que libera la pulsión de muerte. Lejos de ser un mecanismo que pueda dar cuenta de una síntesis, la sublimación es una operación que facilita la desintegración. Aún si ella pudiese producir objetos sintéticos, esto no podría traducirse en una psicósíntesis, sino más bien en el refuerzo de los conflictos psíquicos.

A diferencia de Freud, Ricoeur reduce el mito Edípico a una producción de sentido que sólo parece ser una construcción imaginaria sirviendo a la defensa para sortear el enigma sexual. Freud, en cambio, insiste en el hecho que el Edipo comporta un enigma, el cual, por permanecer insoluble, se vuelve estructurante del psiquismo. Para Freud, la sexualidad es aquello que en ningún caso podría resolverse en el sentido. Por eso no es extraño que Ricoeur se vea llevado a evacuarla para lograr su proyecto, precisamente fundado en la construcción de sentidos.

Discusión

La hermenéutica ricoeuriana aborda la obra freudiana desde la mirada de una teoría reflexiva que disuelve la dimensión conflictiva sexual característica de la metapsicología freudiana.

Al introducir una teleología sintética, el ajuste hermenéutico no sólo cambia ciertos puntos problemáticos de la metapsicología, sino que denuncia la no consideración de la dimensión clínica y el privilegio de una *Weltanschauung* filosófica que sigue un ideal explicativo externo al psicoanálisis. Transformada en una unidad sin contradicciones, la

metapsicología se aleja del carácter necesariamente inacabado que señala su tensión y referencia constante al material clínico (Assoun, 2001).

Así, si el mito de Edipo puede ser concebido como esa estructura ficcional que inscribe el origen del sujeto en el conflicto sexual, de lo que trata es de la lógica misma que rige el retorno de lo reprimido: la puesta en escena de un origen indeterminado que no por ello deja de ser determinante. Dicho de otra manera, el conflicto sexual es a la vez actual y original, es esa “inestimable falta *destotalizante* que acosa en efecto a la psique, asediándola con su inconsistencia” (Assoun, 1994, p.32).

Del mismo modo, la reformulación hermenéutica tampoco deja indemne las posibilidades de la clínica, cuyo horizonte queda limitado a las aspiraciones de reconocimiento de la conciencia. El fin de la cura aparece definido por un ideal psicossintético, mientras que la interpretación deja de ser considerada como un instrumento de análisis para transformarse en un útil de síntesis.

En ese sentido, Freud (1998p) se opuso firmemente a aquellos que pretendían complementar el análisis a través de un trabajo sintético. La reorganización de aquello que fue analizado, no tiene necesidad de someterse a ningún tratamiento especial, ya que la síntesis se realiza automáticamente a causa de “la compulsión a la composición” que gobierna la vida psíquica. La única tarea del análisis es descomponer los síntomas, desligar la pulsión de sus fijaciones y liberar las asociaciones; en resumen, deshacer las coherencias obtenidas por la síntesis del yo.

Así, el trabajo analítico se funda sobre la constante reintroducción del enigma que causa la producción de nuevas asociaciones. Las interpretaciones psicoanalíticas pueden ser calificadas de regresivas en el sentido que vuelven sobre esta causa enigmática sin que por ello puedan resolverla. En efecto, si se ha insistido en la importancia de los puntos de indeterminación encontrados por Freud durante el trabajo interpretativo, es precisamente para mostrar cómo ellos determinan la posibilidad de interpretar. Ya que si bien esto parece paradójico, la interpretación freudiana sólo puede articularse en función de un ininterpretable, que haga de límite a la misma interpretación.

Luego, la tentación hermenéutica consiste precisamente en eludir este límite para postular una síntesis totalizante que, sirviendo a la defensa, resuelve el psicoanálisis en una *Weltanschauung*. Ricoeur y las recientes perspectivas constructivistas y narrativas internas al psicoanálisis, son la expresión de esta tentación que intenta suturar con un sentido aquello que aparece como indeterminación. En efecto, los hermeneutas actuales olvidan que, si bien las intervenciones del analista pueden depender de las condiciones actuales de la cura, estas condiciones no son jamás transparentes para el analista. Ellas se constituyen en un fundamento que está más allá de las narraciones producidas, e implican una situación de heterogeneidad que supera cualquier comprensión obtenida por el paciente o por el analista. La interpretación analítica intenta mostrar esta negatividad esencial de la cura, no para reducirla a un sentido, sino para activar la cura misma. Como Laplanche (1996a) lo señala, el psicoanálisis no es una hermenéutica, es incluso una 'antihermenéutica' orientada por esta heterogeneidad enigmática sobre la que se funda la cura y que es de importancia ética.

Si el deseo sexual es un enigma, significa que no puede ser abordado a través de la búsqueda de un sentido, sea que se conciba este sentido como un texto oculto más pleno que la interpretación podría develar, sea que el sentido se conciba como el fruto de las construcciones o narrativas actuales entre analista y analizado.

Intentar revelar el sentido último del deseo inconsciente, pone en juego las pretensiones de saber del analista, lo que puede traducirse en una lucha entre analista y paciente o en una imposición del saber del primero al segundo. Frente a esta perspectiva, la posición del psicoanálisis sólo puede señalar la falta como límite al saber.

Por otro lado, frente a un constructivismo que entiende el trabajo analítico como aquél que permite llegar a una autocomprensión mayor a través de las construcciones compartidas entre analista y analizado, siguiendo a Freud podríamos señalar que tal perspectiva actuaría reforzando la defensa. Si las construcciones del analista proponen una reconstrucción, no por ello obliteran el deseo del paciente con un sentido final. La

consideración de las huellas mnémicas, de los fragmentos que insisten en las asociaciones del paciente, señalan el camino que las construcciones deben seguir para apuntar al deseo inconsciente. De manera que no cualquier construcción es capaz de jalonar el guión de la fantasía inconsciente que subtiende el deseo. La sanción de la construcción es el retorno mismo de lo reprimido, emergencia que rompe la coherencia de la construcción inicial con la que llega el paciente, señal de que la construcción apuntó a una verdad histórica.

Bibliografía

- ASSOUN, P.L. (1994). *Introducción a la Metapsicología*. México: Paidós.
- ANDRÉ, S. (1995). *Que veut une femme ?* Paris: Seuil.
- ASSOUN, P.L. (2001). *Le freudisme*. Paris: PUF.
- BADIOU, A. (2005). *Le Siècle*. Paris: Seuil.
- BREUER J. & FREUD, S. (1998). Estudios sobre la histeria. En *Obras Completas Vol. 2*, pp.1- 314. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1893-5).
- DILTHEY, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, S. (1998a). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En *Obras Completas Vol. 14*, pp.1-64. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1914).
- FREUD, S. (1998b). En torno a una cosmovisión. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas Vol. 22*, pp.146-168. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1933).
- FREUD, S. (1998c). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas Vol. 4-5*, pp.1-707. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1900).
- FREUD, S. (1998d). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En *Obras Completas Vol. 11*, pp.1-52. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1910).
- FREUD, S. (1998e). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas Vol.16*, pp.408-440. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1917).
- FREUD, S. (1998f). La represión. En *Obras Completas Vol. 14*, pp.135-152. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1915).
- FREUD, S. (1998g). Lo inconsciente. En *Obras Completas Vol. 14*, pp.153-214. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1915).

- FREUD, S. (1998h). Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis. En *Obras Completas Vol. 7*, pp. 259-271. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1906).
- FREUD, S. (1998i). Presentación autobiográfica. En *Obras Completas Vol. 20*, pp.1-66. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1925).
- FREUD, S. (1998j). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas Vol. 7*, pp.109- 224. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1905).
- FREUD, S. (1998k). El creador literario y el fantaseo. En *Obras Completas Vol. 9*, pp.123- 36. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1908).
- FREUD, S. (1998L). De la historia de una neurosis infantil. En *Obras Completas Vol. 17*, pp.1-112. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1918).
- FREUD, S. (1998m). 'Pegan a un niño'. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En *Obras Completas Vol.17*, pp.173-200. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1919).
- FREUD, S. (1998n). Construcciones en el análisis. En *Obras Completas Vol. 23*, pp.255-270. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1937).
- FREUD, S. (1998ñ). Análisis terminable e interminable. En *Obras Completas Vol. 23*, pp. 211-54. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1937).
- FREUD, S. (1998o). El yo y el ello. En *Obras Completas Vol. 19*, pp.1- 66. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1923).
- FREUD, S. (1998p). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En *Obras Completas Vol.17*, pp.151-164. Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1919).
- GAY, P. (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Paidós.
- GRÜNBAUM, A. (1996). *Les fondements de la psychanalyse : une critique philosophique* [trad. J.-C. Dumoncel]. Paris: PUF (Orig., 1984).
- HABERMAS, J. (1982). *Conocimiento e Interés*. Barcelona: Taurus.
- JUNG, C. G. (1927). *Métamorphoses et symboles de la libido*. Paris: Montaigne.
- KING, P. & STEINER, R. (2003). *Las controversias. Anna Freud-Melanie Klein (1941-1945)*. Madrid: Síntesis.
- LACAN, J. (1987). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- LAKATOS, I. (1987). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- LAPLANCHE, J. (1968). Interpréter [avec] Freud. *Arc*, 34, 37-46.

- LAPLANCHE, J. (1996a). La interpretación entre determinismo y hermenéutica. Un nuevo planteo de la cuestión. En *La prioridad del otro en psicoanálisis* (pp.135-166). Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1992).
- LAPLANCHE, J. (1996b). Temporalidad y traducción. Para un retrabajo de la filosofía del tiempo. En *La prioridad del otro en psicoanálisis* (pp.65-84) Buenos Aires: Amorrortu. (Orig., 1989).
- LAPLANCHE, J. (1998). *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MI-KYUNG YI (2000). *Herméneutique et psychanalyse*. Paris: PUF.
- POLANYI, M. (1974). *Personal knowledge: toward a post-critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K. (1989). *Conjeturas y Refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. (N. Miguez, Trad.). Barcelona: Paidós. (Orig.,1953).
- RICOEUR, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (2002). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores. (Orig., 1965).
- RICOEUR, P. (2003a). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica. (Orig., 1969).
- RICOEUR, P. (2003b). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Universidad Iberoamericana. (Orig., 1975).
- ROUDINESCO, E. (1988). *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*. Madrid: Fundamentos.
- SCHAFFER, R. (1988). *L'attitude analytique*. Paris: PUF.
- SPENCE, D. (1982). *Narrative truth and historical truth: meaning and interpretation in psychoanalysis*. New York: Norton.
- TORT, M. (1966). De l'interprétation ou la machine herméneutique. En *Les Temps modernes*, n° 237, 1461-93.
- VICO, G. (1987). *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económico.
- VIDERMAN, S. (1982). *La constrution de l'espace analytique*. Paris: Gallimard.

Fecha de Recepción de artículo: 27 de Agosto 2007

Fecha de Aceptación de artículo: 11 de Noviembre 2007