

La ontología del psicoanálisis*

Leticia Minhot

Universidad Nacional de Córdoba

E-mail leminhot@hotmail.com

Resumo: Este trabalho assume dois pressupostos relativos aos compromissos ontológicos das teorias. Primeiro, em termos epistemológicos, considerando que as teorias estabelecem relações objetivantes que tornam possível a constituição dos seus objetos. Segundo, que isso ocorre em função de uma marca epistêmica que as constitui e avalia. Podemos pensar, seguindo Dilthey, que tais demarcações regionais são relativas a determinados tipos de procedimentos. Teríamos, assim, duas realidades: uma relativa a um conjunto de procedimentos científicos experimentais, a realidade física e, ante ela, uma outra, relativa aos procedimentos hermenêuticos, a realidade histórica. A primeira, suscetível de explicação, e a segunda, apenas de compreensão. A análise das três reconstruções da psicanálise freudiana, feitas por Ricoeur, Grünbaum e Hopkins, respectivamente, pretende mostrar os limites da adesão a um único tipo de procedimento. Minha proposta procura mostrar que a compreensão e a explicação não têm um caráter dicotômico e que, nenhuma delas, por si só, constitui uma ontologia. Se fosse possível apresentar uma ciência cujos procedimentos não são nem de um tipo nem de outro, mas uma amálgama desses, então, essa ciência representaria, de modo legítimo, uma problematização dessa oposição. Ela nos obrigaria a fazer uma revisão da metateoria que a torna possível. Meu objetivo é defender que a psicanálise freudiana seja essa ciência.

Palavras-chave: explicação; compreensão; relatividade ontológica; psicanálise; epistemología.

* Agradeço la lectura atenta y valiosos comentarios de Ariela Battán Horenstein a versiones anteriores de este escrito.

Abstract: There are two assumptions underlying this article related to theories' ontological commitment. According to the first assumption, ontological commitment is epistemologically dependent on theories, since theories establish conditions of objectivity which ultimately constitute the objects they deal with. The second one assumes that theorization about those conditions is done within an epistemic frame which distributes and evaluates them. In accordance with Dilthey, this ontological demarcations might be dependent of types of procedures. Hence, there would be two realities: physical reality, related to scientific and experimental procedures, and historical reality, related to hermeneutic procedures. Physical reality can be explained, but historical reality can only be comprehended. We analyze three interpretations of the Freudian psychoanalysis by Ricoeur, Grünbaum y Hopkins, in order to show the limits of the commitment to a sole set of procedures. This proposal aims to show that the explanation-comprehension dichotomy is a false one, and that neither explanation nor comprehension suffice to constitute ontologies of their own. A science in which procedures are not of only one type would set a limit to that opposition. This would force a revision of the metatheory behind it. We expect to show that psychoanalysis might be such a science.

Key-words: explanation; comprehension; ontological relativity; psychoanalysis; epistemology.

Resumen: Este trabajo asume dos supuestos referidos a los compromisos ontológicos de las teorías. El primero de ellos los considera epistemológicamente relativos a ellas, pues éstas establecen las consideraciones objetivantes que hacen posible la constitución de los objetos que trata. El segundo asume que el tratamiento de esas consideraciones se lleva a cabo en un marco epistémico que las distribuye y evalúa. Podríamos pensar, siguiendo a Dilthey, que tales demarcaciones regionales son relativas a determinados tipos de procedimientos. Tendríamos, así, dos realidades: una, relativa a un conjunto de procedimientos científicos experimentales, la realidad física. Frente a ella, otra, relativa a los procedimientos hermenéuticos, la

realidad histórica. La primera, susceptible de explicación, la segunda, sólo de comprensión. El análisis de tres reconstrucciones del psicoanálisis freudiano, llevadas a cabo por Ricoeur, Grünbaum y Hopkins, respectivamente, pretende mostrar los límites de la adhesión a un único conjunto de procedimientos. La propuesta se dirige a mostrar que comprensión y explicación no tienen un carácter dicotómico y que, ninguno, por sí solo, constituye una ontología. Si pudiera mostrar una ciencia cuyos procedimientos no son sólo de un tipo u otro, sino que los amalgama, entonces, tal ciencia representaría, de modo legítimo, una problematización de tal oposición. Ello nos obligaría a una revisión de la metateoría que la hizo posible. Mi pretensión es que el psicoanálisis freudiano sea tal ciencia.

Palabras clave: explicación; comprensión; relatividad ontológica; psicoanálisis; epistemología.

Para el pensamiento contemporáneo, la ciencia es el espacio discursivo más confiable para determinar cuáles objetos constituyen el mobiliario del mundo. De este modo, este discurso, a través de sus teorías científicas y de sus procedimientos, establece lo que existe. El mundo es así concebido como un mundo poblado sólo por objetos científicamente engendrados. En este trabajo, parto de la idea, compartida por muchos filósofos, de que la ontología está supeditada a las teorías científicas y a los procesos que esas teorías envuelven. De este modo, el compromiso ontológico siempre es epistemológicamente relativo a las teorías aceptadas, pues éstas establecen las consideraciones objetivantes que hacen posible la constitución de los objetos que trata. Las teorías nos responden a la pregunta “¿qué hay?” de una determinada manera, estableciendo así una “ontología regional” –para expresarlo en términos de Husserl. La otra idea que asumo es que el tratamiento de las demarcaciones regionales debe establecerse más allá de las consideraciones objetivantes de lo que hay. Esto es, más allá de lo dado que establece cada teoría. Lo que significa que tal tratamiento invariablemente presupone una perspectiva epistémica que lo subsume. En este sentido, hablar de la ontología del

psicoanálisis implica hablar de las entidades concebibles por el psicoanálisis, y por lo tanto intentar responder a la pregunta ¿qué dice el psicoanálisis que hay? ¿cuál es la región del ser que éste aborda? Pero la respuesta a estas preguntas no puede hacerse desde un vacío teórico. La distribución y evaluación de tales demarcaciones entre ontologías son el resultado del teorizar epistemológico. Pensar tales regiones como reductibles o no, como opuestas o semejantes, es el resultado de la configuración epistémica que se ha adoptado. Para Freud la realidad psíquica era diferente de la realidad física o material. Lo que pretendo en este trabajo es mostrar que tal demarcación no es relativa a la que se establece entre procedimientos experimentales y hermenéuticos.

La relatividad ontológica tiene una doble supeditación. Por un lado, las teorías construyen consideraciones objetivantes de lo que hay, que se expresan a través de afirmaciones categóricas y conllevan el compromiso con la existencia de las entidades a las que se refieren. Por otro lado, esas consideraciones objetivantes se llevan a cabo en un marco epistémico que las distribuye y evalúa. Este marco no se trata de un *corpus* teórico acabado, sino de ciertas estructuras *a priori* —este carácter *a priori* es histórico, tal como lo entienden autores como Kuhn y Foucault, entre otros. Estas estructuras trabajan constituyendo un espacio en el que se distribuye todo aquello que se considera objeto, esto es, determinan órdenes objetuales. Son como una red que hace posible semejanzas, analogías y diferencias con las que las cosas se relacionan entre sí. Una entidad adquiere su posibilidad de ser sólo si es posible ubicarla en esa red epistémica, cumpliendo, así, la red, una función constitutiva. En cuanto es adoptada por una comunidad científica, sólo las explicaciones que traten con los objetos que se deriven a partir de esa red serán reconocidas como satisfactorias. La visión de mundo que ofrecen es la que sirve de guía en el camino del conocimiento. No se las adopta por considerarlas definitivas ni porque garantizan la verdad, sino por su poder constitutivo y heurístico. Una vez aceptadas, la discusión recae sobre las teorías que se derivan de ellos, y no sobre ellas.

Supongamos, por un momento, que admito dos enunciados. El primero sostiene que “relatividad epistemológica” significa que es el conjunto de procedimientos de cada área del saber científico el determinante de ontologías; al decir de Ricoeur: “toda la realidad es relativa al conjunto de procedimientos científicos que la constituyen”. El segundo, que hay sólo dos procedimientos, los cuales mantienen entre sí una relación de oposición. Desde esta relatividad procedimental, se inferiría que hay dos realidades: una que es relativa a un conjunto de procedimientos científicos experimentales, o sea, la realidad física. Frente a ella, otra, relativa a los procedimientos hermenéuticos. Desde esta perspectiva dualista, la realidad psicoanalítica sería del segundo tipo. Dilthey, quien trazaba esta línea divisoria, colocaba aquí a la historia. La realidad física, susceptible de explicación; la realidad histórica, sólo de comprensión. Ahora bien, en principio, podríamos considerar que la demarcación entre realidad psíquica y realidad física o material que Freud establece es solidaria de la demarcación entre tales procedimientos. Pero, esta división de aguas, ¿es necesaria? Muchos filósofos consideraron a la explicación no como el modo de ser de una determinada ciencia, sino como el modo de ser de la ciencia auténtica. Sin embargo, no se puede negar el carácter interpretativo de la ciencia de la naturaleza y, en ese caso, se hace necesario, si queremos conservar la dicotomía ciencias de la naturaleza-ciencias humanas, diferenciar los tipos de interpretación que caracterizan a una y otra. Y a ello se han abocado un gran número de filósofos, tales como Dreyfus y Taylor, entre otros (Cfr. Rouse 1987, pp. 166 y ss). No obstante, la distinción entre objetos naturales o materiales y objetos humanos es el resultado de una actividad teorizadora. Si adherimos al supuesto según el cual toda ontología es epistémicamente relativa y somos coherentes con ello, tal separación es el resultado de un marco epistémico y no de propiedades intrínsecas de los objetos. Ahora bien, ¿es posible superar tal supuesto dicotómico entre procedimientos? ¿es, efectivamente, la ontología de las teorías relativa a tales procedimientos? Superar significa aquí problematizar el carácter de la oposición siendo fiel a la idea de que no hay nada dado. Si la ontología

depende de tal divisão de procedimentos y logramos problematizarla, entonces no se podría mantener la distinción entre realidad psíquica y material que establece la teoría freudiana. Si la comprensión y la explicación pierden su carácter de opuestos, ya no se puede hablar de dos realidades. Esto nos lleva a dos consecuencias posibles, o bien no es posible separar la realidad física de la psíquica, o bien las ontologías de las teorías no depende de la oposición de procedimientos. La primera nos conduce a una contradicción con nuestro punto de partida, esto es, las teorías establecen las consideraciones objetivantes que hacen posible la constitución de los objetos que tratan. Significaría que, en la teoría freudiana, el compromiso ontológico no es epistemológicamente relativo. Lo cual es un absurdo, pues todo teorizar constituye objetos. La segunda consecuencia parece la más adecuada: comprensión y explicación no constituyen una polaridad. Nuestra argumentación seguirá este camino.

¿Cómo problematizar una oposición? Podríamos pensar que una buena estrategia consistiría en la reducción de un extremo de la dicotomía al otro; empresa en la que se han empeñado muchos que quisieron hacer de las ciencias humanas, ciencias de la naturaleza, cambiando los procedimientos hermenéuticos por procedimientos estadísticos y experimentales. Pero las estrategias reduccionistas no son buenas a la hora de superar una polaridad, porque en realidad, lo que hacen es conservarla. Y lo que aquí se busca es una efectiva problematización de los opuestos. Si pudiera mostrar una ciencia cuyos procedimientos no son sólo de un tipo u otro, sino que los amalgama, entonces, tal ciencia representaría, de modo legítimo, una problematización de la oposición explicación-comprensión. Ello nos obligaría a una revisión de la metateoría que la hizo posible. Mi pretensión es que el psicoanálisis freudiano sea tal ciencia.

¿En qué lugar de la obra freudiana se constituye el objeto psicoanalítico? Podríamos considerar, siguiendo a Kuhn, que son los modelos ontológicos de la teoría los que cumplen tal función. En *La mirada psicoanalítica* presento como modelos ontológicos a los tres modelos de aparato psíquico que Freud describe a lo largo de su obra, los cuales constituyen

la metapsicología. Los modelos que representan al aparato mental tienen como una de sus principales funciones la de introducir el registro lingüístico con el que se analizarán los diferentes fenómenos del alma humana. Estos modelos representan la adhesión al supuesto de que de un mismo aparato mental se van a inferir los procesos etiológicos de las neurosis y de todos aquellos fenómenos mentales, que hasta el momento se consideraban arbitrarios, incluidos los de la normalidad: sueños, chistes, actos fallidos. La concepción del aparato mental es la metáfora a través de la cual se expresarán muchos de los compromisos del psicoanálisis. Pero estos modelos no constituyen el único lugar desde donde emerge la ontología freudiana. La práctica clínica, en tanto práctica, conlleva también esta tarea. Ésta no sólo le da al psicoanálisis una identidad práctica —la cual permite comprender (no sus rasgos esenciales) cuáles son las actividades que constituyen los modos de ser de la comunidad psicoanalítica—, sino que también de allí prorrumpe una ontología no del todo capturada por los modelos de psiquis. La práctica clínica, al transformar las condiciones de acaecimiento y movimiento de los discursos, y modificar los procesos de constitución de los conceptos, también es generadora de ontologías. La transformación que implica no es implementada desde fuera, sino como resultado de las interacciones inmanentes al conjunto de las prácticas. Por ello, la ontología no sólo emerge de los modelos ontológicos presentados por la teoría, sino también por la propia práctica clínica.

En vista de lo anterior, el psicoanálisis freudiano —de ahora en más psicoanálisis— no consiste sólo en las teorías sobre la neurosis, sino también de la metapsicología y de la clínica. La totalidad de este conjunto lleva a cabo la tarea constitutiva de sus objetos. Y es en esta totalidad donde se interrelacionan procesos hermenéuticos con procesos explicativos. No estoy adoptando la idea de que la clínica se corresponde con los transcurso interpretativos y la teoría y metateoría, con los explicativos. Estoy diciendo que hermenéutica y explicación no son separables —salvo por un análisis posterior— en el modo de ser del psicoanálisis. En este trabajo, paso revista a tres reconstrucciones de este, llevadas a cabo por

tres autores diferentes, con la intención de mostrar cómo cada una de ellas considera lo que es su ontología. Consideración que depende fundamentalmente de la perspectiva epistémica adoptada que determina el lugar de residencia del psicoanálisis. Lugar de residencia que varía desde la teoría y la metateoría a la clínica; desde ese recorte espacial, se produce lo que consideraré un recorte ontológico, una amputación que desfigura la identidad del mismo. Tal fragmentación se basa en dos supuestos. El primero y fundamental es el de una concepción de las ciencias de la naturaleza como ciencias de observación, opuestas y diferentes a las ciencias de interpretación. El segundo, derivado del anterior, de que Freud habla en dos lenguajes, cada uno de ellos consecuente con los procedimientos mencionados. Estos son, un lenguaje energético y un lenguaje interpretativo. El primero de los recortes considerados es llevado a cabo por Ricoeur y el otro, por Grünbaum. Finalmente, analizaré la reconstrucción de Hopkins quien, a pesar de su intento de amalgamar ambos procesos, fracasa por su modo de entender lo que es el sentido y por seguir preso de la dicotomía observación-interpretación.

Ricoeur, adhiriendo a la dicotomía diltehyana, defiende la idea según la cual Freud utiliza dos lenguajes y pretende una reconstrucción localizando las afirmaciones psicoanalíticas en la experiencia clínica. Así, los dos lenguajes son para él claramente diferenciables y pertenecen a jurisdicciones precisamente demarcadas. De este modo, la presencia de ambos en un único discurso tiene como resultado que el freudiano es un lenguaje compuesto. Esta composición, por un lado, caracteriza al psicoanálisis y, por otro, representa, desde un punto de vista epistemológico, su aporía fundamental. Como señalamos más arriba, epistemología y ontología son indisolubles; reconocer epistemológicamente una antinomia entre ambos lenguajes implica reconocer una antinomia entre significaciones y fuerzas, entre representaciones y pulsiones. Los dos lenguajes en oposición son caracterizados del siguiente modo: el lenguaje energético es abstracto, en el sentido que no da cuenta del carácter intersubjetivo de los dramas que constituyen su tema principal. El lenguaje energético sólo tematiza

“el destino de las pulsiones” en el interior de un psiquismo aislado. El lenguaje energético es solipsista. Pero, señala Ricoeur, las situaciones y las relaciones de que habla el análisis y que se hablan en el análisis son intersubjetivas. En esa intersubjetividad es que se inscribe la hermenéutica. Tanto ésta, como la teoría especulativa o metapsicología se encuentran, según Ricoeur, subordinados a la técnica, es decir a la terapéutica con miras a la curación. Los propios procedimientos hermenéuticos no son más que un segmento intelectual de la práctica psicoanalítica (Ricoeur 1975, pp. 94-95) y la metapsicología es una función de la misma (Ricoeur 1975, p. 99). Esta subordinación de la hermenéutica y de la teoría a la experiencia clínica lo lleva a sostener que “el psicoanálisis se despliega enteramente en el campo de la palabra” (Ricoeur 1975, p. 102) y que “su económica es inseparable de una semántica” (Ricoeur 1975, p. 103). Por ello, no hay ni hechos ni observación de ellos, sino interpretación de una historia. Esta reducción a la palabra de la experiencia psicoanalítica lo lleva a identificar la esencia del psicoanálisis con una semántica del deseo.

El lenguaje energético se despliega en toda su eficacia en el “Proyecto” de 1895, el cual parte del lenguaje disponible de la neurociencia y, según Ricoeur, va quedando como mero lenguaje de referencia, como medio para expresar otra cosa. Lo que aquí el autor no tiene en cuenta es que no hay tal cosa como lenguaje por un lado, y lo expresado por otro, sino que el lenguaje, por medio del dominio que ejerce la gramática que le es propia, constituye lo expresado. Es por ello que podemos hablar con propiedad de ontología relativa. En ese sentido, no habría mero lenguaje de referencia.

La subordinación de la metapsicología a la experiencia clínica tiene por resultado lo que acertadamente le reprocha Grünbaum a esta reconstrucción, una amputación ontológica: las pulsiones, por ejemplo, quedarían eliminadas de una ontología semejante. La eliminación se da de la siguiente forma: Ricoeur enfatiza que interpretar es ir de un contenido manifiesto a uno latente. Esto significa, según él, que la interpretación es una relación entre sentidos y no entre fuerzas, apartándose del modelo

explicativo al admitir solamente una ontología hermenéutica. Pero, dado que Freud inscribe sus pensamientos en el marco positivista, esto lo lleva a sostener en el modelo económico, según Ricoeur, un rol muy ambiguo. Por un lado, uno heurístico y, por otro, un rol conservador por la tendencia a transcribir todas las relaciones de sentido en el lenguaje de una hidráulica mental. El discurso de Freud es así un discurso mixto que articula sentido con fuerza, articulación que este autor resuelve en una semántica del deseo. Y digo resuelve porque él la considera paradójica:

[...] el enigma del discurso freudiano —enigma para una pura consideración epistemológica— deviene paradoja de la reflexión: el enigma del discurso freudiano, se recuerda, era el entrelazado del lenguaje energético y del lenguaje hermenéutico; transcripto en estilo reflexivo, esto da: realidad del ello, idealidad del sentido [...]. (Ricoeur 1975, p. 87)

Para Ricoeur, el psicoanálisis se presenta, por un lado, como una explicación de los fenómenos psíquicos mediante conflictos de fuerza y por tanto como una fuerza energética; y por otro, como una exégesis del sentido aparente mediante un sentido latente, y por ello como una hermenéutica. Su hipótesis principal es que el mecanicismo del lenguaje energético resiste a toda integración del sentido por el sentido y hace precario el lazo entre energética e interpretación deviniendo en una paradoja el enlace de ambos lenguajes. Considero que la paradoja que ve Ricoeur consiste primero, en su adhesión a la dicotomía diltheyana, y segundo, en negarle a lo que él llama “lenguaje de referencia” —tratado a modo de una heurística— un rol constitutivo. Ambos supuestos lo llevan a sostener la presencia de dos lenguajes: uno hermenéutico que establece relaciones de sentido, y otro explicativo, que establece relaciones entre fuerzas; y entre ellos, hay una relación que subordina la teoría a la interpretación y ésta, a la práctica clínica. De estos dos lenguajes, sólo el hermenéutico, que se realiza en la clínica, es constitutivo de la ontología psicoanalítica, puesto que el psicoanálisis no trata de fuerzas sino de sus representaciones. El problema fundamental de la dicotomía diltheyana no reside en el lado que toca a las

llamadas ciencias del espíritu, sino al que toca a las ciencias naturales. El no ver allí también una ontología socio-histórica que se constituye desde una práctica y limitarse sólo a una mirada epistémica propia del positivismo lógico. Superar la oposición ciencias de la naturaleza-ciencias humanas supone ir más allá de los límites de la filosofía analítica de la ciencia con respecto a sus concepciones de los científicos, del conocimiento científico y de los objetos de la ciencia. Requiere ir más allá de las diferentes dicotomías que subyacen a la filosofía más moderna. El problema de Ricoeur reside en que sólo considera como epistemología de la ciencia natural a la que ofrece una representación nomológica, una descripción universal que racionaliza la actividad científica en sus variados contextos bajo una única idea de racionalidad. Si la única epistemología de las ciencias naturales posibles es la consistente con los principios básicos de Nagel, entonces sí, la dicotomía diltheyana es una consecuencia necesaria a la hora de comprender los procedimientos y ontologías de las llamadas ciencias humanas, en el caso de que no se quiera aceptar un reduccionismo. Pero si consideramos que las teorías científicas, tanto naturales como sociales, así como los lenguajes en los cuales se inscriben y los actos cognitivos que suponen, no son simplemente instrumentos que ordenan y clasifican el mundo, sino que condicionan la posibilidad y modo de conocerlo y son el medio a través del cual las cosas llegan a ser objetos para nosotros, entonces cualquier dicotomía no puede ser aceptada como dada.

Grünbaum, por otro lado, sólo admite procedimientos explicativos —en este sentido, podríamos decir que está preso en el otro polo de la dicotomía diltheyana— y desde allí, intenta una reconstrucción causal bajo el presupuesto de que el psicoanálisis consiste de una teoría que pretende estar fundamentada clínicamente. El esquema básico es el siguiente: un efecto E de una cierta causa C es tal que E manifiesta C y es evidencia para ella (Grünbaum 1984, p. 66). Según este autor, E son los datos clínicos y C es la represión. Mientras Ricoeur intenta negar el estatus de ciencia natural al psicoanálisis Grünbaum enfatiza este anhelo de Freud, el cual se aplicaría principalmente a la teoría psicoanalítica más que a la

metapsicología. Si el psicoanálisis aspira al mismo estatus que las ciencias naturales, entonces, debe ser evaluado con los mismos cánones de validación que las teorías de la física. Por lo tanto, debe plantearse de dónde la teoría psicoanalítica obtiene su evidencia empírica. Según Grünbaum, Freud considera que esa evidencia empírica proviene de los datos clínicos y a esta consideración dirige su ataque. Si Ricoeur independiza la clínica de la teoría y centra el objeto psicoanalítico en la praxis del análisis, Grünbaum las relaciona a través de su consideración de la clínica como fundamento de la teoría. Esto quiere decir que la práctica clínica es fuente de datos, y por ende de evidencia empírica. Y la tesis central de su libro es la insuficiencia de la práctica clínica como fuente de evidencia empírica. La clínica es tratada y evaluada aquí de modo análogo a una situación experimental. No tiene en cuenta la clínica en tanto práctica, sino como fuente de datos. Grünbaum está en lo cierto en la crítica que le hace a Ricoeur al afirmar que el psicoanálisis pretende dar cuenta de la etiología de las neurosis independientemente de que se trate de pacientes analizados o no. Pero, ¿está en lo cierto Grünbaum al considerar que Freud busca en la clínica la evidencia empírica para su teoría? El error parece consistir en la reducción que hace Grünbaum del psicoanálisis como teoría clínica. Lo que este autor pasa por alto es que el psicoanálisis busca dar cuenta de fenómenos psíquicos independientemente de que éstos pertenezcan a patologías o la vida normal. La teoría de los sueños o el estudio de los actos fallidos no se sustentan en la evidencia clínica y esto Grünbaum parece ignorarlo. Freud no buscaba fundamentos para sus teorías en sus resultados terapéuticos. ¿Por qué Grünbaum insiste entonces en que los únicos datos que Freud estaba dispuesto a aceptar eran los que provenían de la práctica terapéutica cuando sueños y actos fallidos son fenómenos de la "normalidad"? Creo que la respuesta a esta pregunta tiene que retomarse desde la aspiración de Freud a que el psicoanálisis sea una teoría científica. Si esto es así, según los criterios de científicidad de Grünbaum, el psicoanálisis debe ser una teoría explicativa y el inconsciente debe manifestar su existencia por ser causalmente relevante. Coincido con este autor en

que privar al psicoanálisis de su carácter explicativo y del rol causal de las entidades propuestas imposibilita incluso los análisis de significados, porque cuando interpretamos el significado de un sueño suponemos los procesos que explican causalmente la producción del mismo. Pero, ¿implica esto que el psicoanálisis es sólo una teoría causal? Y, ¿las relaciones causales sólo se validan con métodos no hermenéuticos? Para Grünbaum la evidencia que fundamenta el edificio teórico de Freud debe venir de fuentes extra-clínicas, pues las que ésta provee —según él, es en las que Freud hace descansar su edificio— son insuficientes.

Estos comentarios, en apoyo al soporte experimental para “la teoría de la represión”, me incitan a pronunciar una advertencia importante. Me anticipo a un potencial malentendido de una tesis central de este libro. Pretendo sustanciar aquí la pobreza de las credenciales clínicas de los fundamentos en los que el edificio de Freud declaradamente descansa. Sin embargo, con énfasis le doy lugar a una posibilidad de peso: la evidencia futura extra-clínica (p. Ej.: epidemiológico o hallazgos experimentales) pueden servir para revelar, a fin de cuentas, que la imaginación intelectual brillante de Freud fue bastante afortunada para la psicopatología y otras facetas de la conducta humana, a pesar del fracaso claro de sus argumentos clínicos. Así, al contrario del veredicto más reciente de Seymour Fisher según el cual “Freud está científicamente vivo y bien”, yo sostengo así que el psicoanálisis está vivo, pero —al menos corrientemente— escasamente bien en el caso que así fuera... Ni yo ni muchos de los otros críticos que conozco negamos que el método psicoanalítico equiepe a sus practicantes con una base heurísticamente fecunda para proponer hipótesis, especialmente en las manos de una mente superior como la de Freud. Pero si la práctica del psicoanálisis causa la fuerza de los argumentos clínicos ofrecidos por sus defensores, ¿por qué —pregunto— no hay todavía tal argumento viable para la etiología de la represión de la psiconeurosis en, digamos, la versión del conflicto de Brenner (1982), que deja sólo el uso de la libre asociación para certificar lo patógeno? (Grünbaum 1984, p. 189)¹

La clínica queda reducida a una función heurística. Lo que está en la base de esta pretensión es, primero, que sólo los hechos aportan evidencia, segundo, que esos hechos no son constituidos por procedimientos

¹ Traducción de la autora del presente trabajo.

científicos ni por teorías y, finalmente, que las relaciones causales se dan entre hechos. Hay, en esta concepción, también una amputación ontológica: el sentido es eliminado de una ontología. Así, la ontología pretendida está conformada por hechos que se relacionan causalmente. Esta amputación hace desafortunada la lectura que Grünbaum hace de la represión y del método de libre asociación (Cfr. Sachs, 1996). Pero hay otra amputación más, resultado de la antes mencionada: se elimina la intersubjetividad, y la psiquis es tratada como entidad solipsista. Incluso la clínica pierde este rasgo fundamental al ser considerada como una situación experimental. Esta eliminación es la consecuencia de ver a la clínica sólo como fuente de datos y evidencias sin reflexionar sobre los sentidos que hacen posible la intersubjetividad. Sin ésta, apenas podemos comprender la historia ontogenética del sujeto, la cual quedaría eliminada de una clínica pensada según el modelo de laboratorio, pero de un modelo de laboratorio en el que se pierde el carácter práctico, y por ende intersubjetivo. Laboratorio y clínica sólo pueden acercarse legítimamente en una perspectiva que los conciba como configuraciones significativas de un espacio social en el cual las acciones discursivas y cognitivas pueden tener un lugar inteligible y no desde una perspectiva que sólo considera sus patrones de acción.

La tercera reconstrucción que consideramos es la que Hopkins ofrece en "La interpretación de los sueños", reconstrucción de la interpretación de los sueños freudiana según un modelo que establece una interdependencia entre la explicación y la hermenéutica en el trabajo de Freud. Su análisis se centra en la metapsicología de la primera tópica. Esta reconstrucción, en apariencia, no adheriría a la perspectiva dicotómica evitando las odiosas amputaciones ontológicas de los modelos anteriores. Pero, como veremos delante, sólo en apariencia.

La reconstrucción de Hopkins se basa en dos supuestos: 1) Según este autor, para Freud, develar un sentido es mostrar una conexión con uno o más motivos. 2) Hay una articulación lingüística de los motivos, esto es, a cada motivo le corresponde una oración. El primer supuesto parte, según él lo entiende, de la forma más elemental que tenemos para

comprender las actividades de las personas: interpretarlas como actos que resultan de motivos tales como amor, celos, envidia, odio, deseo, creencias, etc. (Hopkins 1996, p. 104). Se trataría de una forma de concebir la mente y la conducta que es a la vez interpretativa y explicativa. Es lo primero, porque asignar motivos es dar sentido a las conductas, y es lo segundo, porque los motivos son considerados como causas de esas conductas. El último supuesto lo lleva a sostener que la aprehensión como unidad de la situación y la función causal son una consecuencia del conocimiento del significado.

[...] la articulación lingüística (o contenido) del deseo sirve para describirlo como causa, en términos de un efecto que se espera que esa causa produzca cuando opera de una determinada manera. Al comprender la descripción de un deseo, por consiguiente, ya conocemos, una característica central de su función causal, esto es, lo que se supone que debe hacer. (Hopkins 1996, p. 109)

Lo que la interpretación revela es lo significativo de lo que antes era considerado arbitrario. Ser arbitrario y desprovisto de sentido es también estar fuera de una secuencia causal. Tener un significado es estar determinado causalmente, por eso, la hermenéutica trabaja revelando series causales. Decir que un sueño es la realización de un deseo es dar una regla para la interpretación, pues el sentido del sueño se revela al revelarse el deseo. Pero, a su vez, los deseos son las causas internas de los sueños. Conocer el significado es conocer las causas y conocer las causas es comprender el sentido. La hermenéutica permite explicar por qué, sabiendo el significado pulsional del deseo, sabemos cómo el deseo opera como proceso primario. La explicación, a su vez, permite comprender por qué el contenido se transmite causalmente. De este modo, mientras para Ricoeur hay una disociación entre explicación e interpretación, para Hopkins una es la condición de la otra. Sin embargo, sólo limitadamente podemos considerar que hay aquí una auténtica superación de la dicotomía diltheyana. Mi distancia con respecto a esta reconstrucción se basa en que la dinámica pulsional no puede ser comprendida, como pretende Hopkins,

en términos de objeto intencional o de motivos. El discurso psicoanalítico trasciende el campo motivacional y excede la intencionalidad que conoce el objeto al cual tiende.

En Hopkins, hay una doble reducción: por un lado, intencionalidad es reducida a motivo y éste, a “razón para”. Lo que hay que advertir aquí es lo que Hopkins entiende por hermenéutica pues ésta nada tiene que ver con la que tenía en mente Ricoeur. Aquí, “sentido” es entendido como intencionalidad, esto es, dirección hacia un objeto. Interpretar los motivos es asignar oraciones que muestran el contenido intencional. En este punto, coincido con Ricoeur para quien la intencionalidad que interesa es la del inconsciente, la cual no puede nunca ser traducida de modo completo a la conciencia en virtud de “la invencible ignorancia de sí de la intencionalidad en ejercicio” (Ricoeur 2002, p. 331). El modo en que Hopkins trata a los motivos hace del discurso freudiano un discurso sobre la conciencia y no sobre el inconsciente. Para ello, tomamos la diferencia que establece Ricoeur entre intencionalidad en acto e intencionalidad tematizada. La última es la de la conciencia, la primera, la del inconsciente. Al considerar sólo la intencionalidad tematizada por el objeto hacia el cual se dirige, no puede dar cuenta del alcance efectivo que tiene la pretensión del sueño como realización de deseos. Para que un sueño o un síntoma sean la realización de un deseo y no su representación, la intencionalidad tiene que ser tomada en acto y no como potencia de tal realización, es decir, la intencionalidad tematizada. La diferencia fundamental es que el ser en acto no se define por un objeto externo hacia el cual tiende, no se trata de un “ir hacia” sino de “un realizarse, un ser en acto”. Para Hopkins, “causas que transmiten contenidos a sus efectos” es interpretación que asigna oraciones a motivos y de éstos, a la conducta. Y la interpretación se limita a esta articulación lingüística del motivo. Por eso, al interpretarlo, se lo describe como causa de una acción o de representaciones de satisfacción. El objeto es así tratado como algo independiente del sujeto, sin tener en cuenta que es el resultado del fin pulsional. El objeto no puede ser independiente ni diferente de la intencionalidad, la cual es su modo de

ser. Modo de ser que desborda el mero “razón para” y, por ello, no puede nunca articularse de modo completo lingüísticamente. Y es justamente en ese desborde donde se instala el inconsciente. Ambos, Hopkins y Ricoeur, coinciden en la relación entre deseo y palabra, pero esa relación se dilucida de modos diferentes. La hermenéutica de Ricoeur es histórica e intersubjetiva, la de Hopkins es ahistórica y solipsista. El concepto de palabra en Ricoeur está ligado a una praxis, en Hopkins a una lingüística. La lectura, de este último, de la comprensión del deseo se funda en un paradigma de racionalidad que él atribuye a Freud. En este paradigma, no tiene cabida el sujeto concreto, el ser ontogénético que se constituye a sí mismo. El sujeto concreto sólo entra como una apariencia, como un comportamiento subjetivo respecto a un objeto dado. Esta perspectiva nos hace extraviar los sentidos porque este aparente sujeto concreto se diluye en la universalidad de la racionalidad que le impuso el paradigma de una racionalidad instrumental. La ontología que resulta de la reconstrucción de Hopkins está constituida por motivos – articulados lingüísticamente – y conductas, pero eso es una ontología de una teoría de la conciencia que hace del inconsciente sólo un epifenómeno de ella. Nada más lejano del psicoanálisis si tenemos en cuenta que la articulación lingüística no se da en el inconsciente. En éste, sólo tenemos figuración y representación-cosa, no representación-palabra. Así, la reconstrucción de Hopkins no supera la dicotomía, sino que sigue anclada en el polo de la explicación sin acercarse siquiera a una ontología hermenéutica. Para que efectivamente podamos decir que el psicoanálisis constituye una ontología hermenéutica, el acto de interpretar tiene que ser constitutivo. Si interpretar es asignar oraciones a motivos, la interpretación es algo diferente y nuevo que se superpone a algo dado. Esta forma de consideración no puede tener en cuenta ni la interpretación subyacente y constituyente que todo motivo lleva a cabo ni cómo esa interpretación actúa causalmente.

La adhesión a la dicotomía diltheyana entre explicar y comprender lleva a Ricoeur a sostener que el psicoanálisis reside en la práctica clínica, ignorando las funciones constituyentes de la teoría. Para él,

la metapsicología y sus procedimientos explicativos sólo tienen un rol heurístico. Ricoeur optó por un polo de la dicotomía: la ontología del psicoanálisis sólo consiste en sentidos. Pero no puede incluir el modo en que esos sentidos operan, porque no puede ensamblarlos con las fuerzas que engendra el lenguaje energético. Sólo puede correlacionarlos al nivel de la práctica clínica, único lugar en el que puede hacer coincidir interpretación con trabajo, es decir, con el trabajo de las resistencias del enfermo. Pero no puede hacer que se encuentren en la teoría, por eso, para él, desde un punto de vista epistémico, la dualidad de lenguaje energético y hermenéutico resulta una paradoja en la que interpretación y trabajo no pueden encontrarse. Grünbaum optó por el otro polo: la explicación. Y confundió a la clínica con experimento que provee evidencia. En esta reconstrucción, el psicoanálisis reside en la teoría clínica y su ontología sólo consta de hechos patológicos y de fuerzas que causan esos hechos. El papel heurístico queda aquí reservado para la clínica al fallar ésta como fuente de evidencia empírica. Pero esas fuerzas son ciegas. Al intentar rescribir la teoría psicoanalítica en el lenguaje de una epistemología que sólo reconoce explicaciones, no puede dar cuenta de los aspectos interpretativos. En ambos, el lenguaje de la fuerza permanece divorciado del lenguaje del sentido. El análisis de Hopkins se centra en la metapsicología, aunque no dice que el psicoanálisis resida sólo en eso. Si bien sostiene que hay una armonía entre hermenéutica y explicación, el modo en que las articula no consiste en una superación de la dicotomía planteada por Dilthey debido a que reduce la interpretación psicoanalítica a una psicología del comportamiento.

El psicoanálisis no se puede reducir a una de sus partes; el psicoanálisis reside tanto en la metapsicología como en la teoría clínica, en la teoría de los sueños como en la de los actos fallidos, o en la práctica clínica. Y todas ellas cumplen una función constitutiva. La lectura que propongo del psicoanálisis pretende una ontología que emerge de esa totalidad y no de sus partes. Para ello, el punto de vista epistémico que adopto no acepta las dicotomías: teoría-práctica, ciencia natural-ciencia del espíritu. La pri-

mera es supuesta en una visión de la ciencia que, al ser su fundamento la observación, presupone la oposición entre representaciones y los objetos externos que son esquematizados o representados. Esta visión limitada de la ciencia sólo puede incluir la práctica de ésta como acciones que, bajo patrones de acción establecidos por una metodología, se vuelven rutinas ordenadas en protocolos. El punto de vista que aquí se requiere implica ver la ciencia como una actividad performativa constituyente de ontologías que deja de lado el paradigma de la observación y, por lo tanto, de las teorías como representaciones de un mundo observado. El psicoanálisis pone en evidencia, más que ninguna otra ciencia, los límites de una epistemología que, basada en la dicotomía teoría-práctica, no puede abordar el carácter constituyente de la ciencia. La segunda dicotomía, que fue central a este trabajo, se funda en la idea según la cual hay objetos humanos y objetos naturales, y los modos de abordarlos suponen procedimientos y lenguajes diferentes. Desde esta epistemología no dicotómica que adopto y que tiene entre sus máximos representantes a McGuire, Tuchanska (2000), Rouse (1987), Fleck (1935) y Pickering (1995), entre otros, es que pretendo analizar la ontología del psicoanálisis.

¿De qué objetos trata el psicoanálisis? ¿Qué objetos constituye como existentes? Estas cuestiones se refieren a las condiciones objetivantes del psicoanálisis y su respuesta será abordada desde una episteme que no esté fundada en ninguna dicotomía. Su ontología emerge de la totalidad del psicoanálisis y los procedimientos por los que se establece son hermenéuticos y explicativos a la vez. Las condiciones objetivantes de esta ciencia determinan como estructura referencial una ontología poblada solamente de objetos immanentes a lo psíquico. Pues esa ontología es coherente con la pretensión de Freud de encontrar una explicación y comprensión de lo psíquico que no apele a premisas ni biológicas ni físicas. No hay objetos externos que actúen como causas determinantes de la psiquis, ni objetos que son efectos de una operación mental tales como conductas. El mundo del psicoanálisis es un mundo psíquico y se resuelve en esa región del ser.

En primer lugar, acuerdo con Ricoeur en que el psicoanálisis no es solipsista, por ello, su ontología no puede serlo. Si admitimos este re-

quisito y por ende pretendemos una ontología intersubjetiva, la ontología no puede estar constituida por sujetos ni por aparatos psíquicos ni por conductas de sujetos individuales. El psicoanálisis tiene al ser psíquico como su ser significativo, sólo que ese ser psíquico concreto e individual no es una entidad entendida como sujeto, sino un rasgo distintivo —el deseo— que se constituye como un centro de referencia a partir del cual se organiza el medio. Y esa organización es una interpretación, una comprensión. No hay objetos externos dados hacia los cuales tiende la psiquis —al menos no son esos objetos los que le interesan al psicoanálisis—, sino que los objetos que se establecen son resultados de comprensiones. Lo cual no quiere decir que el sujeto produjo o concibió al objeto sino, más bien, que ha habido una organización que hizo posible al objeto. Pero tampoco hay una entidad tal dada como sujeto. El centro de referencia a partir del cual se dio la organización que hizo posibles los objetos sólo derivadamente puede llamarse sujeto. Sujeto es el resultado de una operación interpretativa a partir de un rasgo distintivo. El sujeto no es un punto que se pueda aislar, no es una sustancia independiente de comprensiones. No es tampoco la unidad de una historia, de una ontogénesis. Para reconocer al sujeto como una entidad, debemos poder conferirle unidad. ¿Pueden las metáforas del aparato psíquico darnos tal unidad? Para Freud, el inconsciente es el núcleo de nuestro ser, el cual consiste en mociones de deseos inconscientes (Freud 1900, p. 593). Pero, ¿puede este núcleo dar univocidad al aparato psíquico? Y si no, ¿de donde le viene al aparato psíquico su unidad? Dificilmente podamos alcanzar esa unidad, porque ésta es un requisito de la conciencia, pero ella es siempre desbordada por el ser inasible del inconsciente. Una de las críticas que le hace a la filosofía es que ésta nunca consideró lo que está más allá de la conciencia, y quedó, en su metapsicología, reducida a un órgano sensorial que percibe cualidades psíquicas. Sin embargo, ella es el camino necesario que transitará la inferencia que lleva a postular el inconsciente. Lo psíquico verdaderamente real nos es dado, aunque de manera incompleta, por los datos de la conciencia (Freud 1900, p. 600). El efecto consciente es una repercusión psíquica

de un proceso inconsciente que no se ha traslucido a la conciencia, pero que, sin embargo, sabemos que operó. Sus caracteres fundamentales son, en realidad, derivados de la negación de los caracteres de la conciencia. “Inconsciente” no es un concepto considerado “con relación a sí mismo”, sino que siempre es uno considerado “en relación con otro”. Consciente e Inconsciente: cada uno tiene una serie de predicados que es contraria a los del otro. El Inconsciente es “lo que no es” del Consciente; adquiere, así, sus predicados por introducir la negación relativa. Considerado “con relación a sí mismo”, no podemos predicar nada de él, por lo menos en un lenguaje positivo. No podemos captar la estructura de su naturaleza. Sólo “en relación con otro” es que podemos tener referencia a él. Sueños, chistes, olvidos, síntomas despliegan rasgos que descubrimos a partir de la conciencia. La unidad del aparato psíquico es sólo aparente. Podríamos atribuir a Freud el deseo de construir un discurso científico sobre la esencia de la psiquis, un discurso al que se pudiera traducir la unidad intuitiva que tenían conceptos tales como “alma” o “persona”. Pero se encuentra con que esa unidad es destruida por fuerzas en pugna provenientes de los diversos sistemas. La unidad que ofrecía la conciencia se develó como ilusoria. Por ello, no tenemos una entidad tal como sujeto.

Sin sujeto, tampoco tenemos una historia que pueda considerarse como su unidad. Dijimos que el deseo es un sentido al constituirse como un centro de referencia desde el cual se organiza el entorno. ¿Se podría entender esa constitución como un momento de una historia, de una ontogénesis? Así, como sujeto y objeto no son lo dado independiente de comprensiones, tampoco la historia. No hay una historia dada. La constitución aludida es una comprensión y la comprensión tiene primacía sobre la historia. La historia es un momento de la comprensión y no al revés. La historia es el momento de un deseo. De esta forma, mundo, sujeto e historia son el resultado de interpretaciones, esto es, de organizaciones del entorno actualizadas por el deseo. Lo cual no quiere decir que allí fuera no existan cosas, que no hayan individuos, que no se den sucesos en los que participan esos seres humanos. Lo que se está afirmando es que esas cosas

se transforman en objetos, que tenemos un mundo, que tenemos sujetos, que podemos hablar de historia, cuando hay sentidos que actúan. De este modo, se diluye la oposición sujeto-objeto, éstos no tienen primacía ontológica en el psicoanálisis, sino que son el resultado de una ontología más fundamental.

La tesis fundamental que aquí defiende sostiene que la ontología del psicoanálisis está poblada de sentidos que operan como fuerzas, —o quizás, de fuerzas que tienen un contenido. El psicoanálisis es una teoría sobre las acciones de los sentidos, pero no como “causas que transmiten contenidos a sus efectos” en el sentido de Hopkins, —pues para éste el objeto de satisfacción es externo al sentido— sino tomando en serio la declaración de Freud según la cual “interpretar significa hallar un sentido oculto” (Freud 1916, p. 78). Lo cual es encontrar el sentido que está operando.

Ahora bien, se podría argumentar que un sentido no puede ser objeto de una ontología pues no hay algo así como un sentido sin un sustrato. Se puede hablar con propiedad del sentido de una proposición, del sentido de un texto, del sentido de un acto, del de un acontecimiento, pero siempre es sentido de algo. Un sentido sin un sustrato, se podría alegar, es como aquella sonrisa del gato cuando el gato de “Alicia en el país de las maravillas” se ha desvanecido. Para Taylor, por ejemplo, un sentido, un significado es siempre de algo. Es posible distinguir entre un elemento dado —situación, acción, enunciación, etc.— y su significado, aunque no en el sentido que estén físicamente separados. En otras palabras, no hay sentido sin un sustrato. Podemos, sin embargo, separar dos descripciones de un elemento dado; una, caracterizada en términos de sus significados para un sujeto y otra, libre de significado (Taylor 2005, p. 152). Este es el punto donde una ontología de sentidos difiere del punto de vista de Taylor. Para McGuire y Tuchanska (2000), por ejemplo, no hay sustrato, no hay algo que deba ser estudiado previamente a los sentidos pues es a través del complejo de significados que algo viene a nosotros, siendo imposible la segunda descripción. Mi tesis adopta la perspectiva de estos autores.

La afirmación ontológica de los sentidos en el psicoanálisis significa que éste busca las bases de las estructuras comprensivas y significativas tal como ellas constituyen objeto, sujeto e historia. A través de estas estructuras, situación, acción, texto, etc., tienen a su ser contextualizado y tejido en redes significativas. Nada es por sí mismo sujeto u objeto, único o múltiple, vivo o inerte, humano o físico, estático o dinámico. Nunca por sí mismo sino en relación con otros. Sólo considerando una ontología de sentidos es que podemos profundizar la intencionalidad temática. El motivo parece ofrecer objetividad y racionalidad al deseo al concebirlo desde la funcionalidad de las entidades. Sin embargo, el motivo consta de sentidos que van más allá de esa funcionalidad. Por ende, el motivo no puede nunca tener una primacía ontológica por encima del sentido.

El psicoanálisis nos permite una comprensión del sujeto humano que no depende de la conciencia ni de las representaciones que esa conciencia tiene de un mundo externo. El rasgo distintivo es el deseo y es en el deseo en donde se ensamblan trabajo e interpretación, no al modo de dos lenguajes que se articulan, sino al modo de un nuevo lenguaje, con una nueva gramática que efectiviza nuevos objetos. El deseo es un sentido en acto que opera, por eso es también energía. Como diría Ricoeur “la dinámica del sentido operado es más primitiva que la estática del sentido proferido o representado” (Ricoeur 2002, p. 332). Lo que este autor no acepta es que el sentido entendido del primer modo es el resultado de un nuevo lenguaje y no de dos. Nuevo lenguaje que no es patrimonio exclusivo de la clínica. Por el deseo, es que podemos definir el verdadero objeto del psicoanálisis, éste es, el sentido. Pero no ya el sentido estático, un sentido que está ahí durmiendo en las redes de un texto o de un acontecimiento. Por el contrario, un sentido es una fuerza que realiza algo: un mundo, un sujeto, una historia. Es una interpretación y una causa. No tiene una estructura intencional temática, no es el camino por el cual se satisface una necesidad —deseo y necesidad son diferentes. El deseo, en tanto sentido que es fuerza, genera y evalúa la esfera de objetividad, actúa y comprende una historia. Pero ni el sistema de referencia ni la historia son resultados

de una actividad teórica reducida al orden mental sino que es del orden de la existencia. La acción del sentido que constituye la realidad psíquica y, por ende, la historia y el mundo, consta de lo que se vive, no en tanto experiencia efectiva, externa, sino como pensamiento que tiene un efecto en la persona; se trata de un sentido vivenciado, que se siente, que deja su marca, y no un sentido producto de un mero trabajo intelectual. Es por ello que opera como fuerza.

La estructura ontológica del sentido en acto puede ser entendida desde las categorías aristotélicas de acción y producción. La última se caracteriza por tener como fin un resultado distinto de la actividad que lo produce y que permanece una vez finalizada la misma. La acción, en cambio, no produce un resultado más allá de sí y su fin es esa misma actividad. La producción está completa cuando finaliza y el objeto está acabado. La acción está completa en cada momento. Un sentido es acción no porque produce algo diferente de sí mismo, no porque tiende o se completa en un objeto. Un sentido es fuerza porque es una acción, está completo en cada momento. Es un fin, no tiende a un fin. La conciencia es ante todo enfoque del otro, y no presencia de sí. Por eso, es que todo sentido se arraiga en la vida, en la vida en acto, completa en cada momento. La vida es para Aristóteles acción, no producción. La vida, como el sentido, como la intencionalidad no temática, operan antes de ser pronunciados y nos permiten definir al psiquismo sólo por el sentido, sin apelar a la conciencia y sus objetos. La intencionalidad de la conciencia sólo se comprende con relación a los objetos que son diferentes a ella misma. Los motivos subsumidos a esa intencionalidad se transforman en razones causales que es posible encajarlos en una estructura explicativa, pero nunca interpretativa. Por eso, es que sostengo que la ontología de Hopkins nunca alcanza una hermenéutica y queda anclado en la perspectiva dicotómica. Por otro lado, si la realización del deseo no conlleva una fuerza que pueda hacer del sentido que envuelve un sentido en acto, sólo sería representación. Esta es la razón por la que mantengo que tal realización no pertenece al lenguaje del sentido —entendido éste como perteneciente a la jurisdicción

interpretativa, como pretende Ricoeur—, sino a un nuevo lenguaje, que es hermenéutico y económico a la vez. “Realización” es aquí acción y no producción. Entendido así el sentido, su estructura es la de un segmento ontológico entre un cuerpo y el mundo, pero éstos no son puntos externos entre los cuales se desplaza, sino más bien, se trata de un segmento que los incluye. La naturaleza de esta inclusión consiste en que el modo de ser de cuerpo y mundo es el de sentidos encarnados. Cuerpo y mundo no es lo que queda cuando el sentido acaba, sino por el contrario, no existen más allá de los mismos, sino que vienen a nosotros como sentidos. Defiendo, así, una ontología constituida por éstos, los cuales son, a la vez, fuerzas que operan. Sólo así es que podemos entender los destinos de las pulsiones como destinos de sentidos. Y esta ontología es el sistema referencial de un lenguaje que es a la vez hermenéutico y explicativo y no la composición paradójica de un lenguaje energético y otro interpretativo. Saber cómo opera un sentido, cuáles son sus destinos, requiere de una hermenéutica explicativa. Ese lenguaje es el del psicoanálisis.

Queda, para finalizar, la dimensión intersubjetiva de esta ontología. Coincido con Ricoeur en que todo sentido contiene esta dimensión (Ricoeur 2002, p. 337) y lo ocioso de concebir un inconsciente que no esté envuelto en relaciones intersubjetivas. Me aparto de este autor cuando considera que el tratamiento energético es solipsista. “...la primera tópica, que ha servido de base a la discusión epistemológica, sigue siendo fundamentalmente solipsista” (Ricoeur 2002, p. 338). Sin embargo, él mismo reconoce, un poco más adelante:

La constitución intersubjetiva del deseo es la verdad profunda de la teoría freudiana de la libido; Freud jamás ha descrito, ni siquiera en la época del Proyecto y del capítulo VII de la *Traumdeutung*, la pulsión fuera de un contexto intersubjetivo; si el deseo no estuviera en situación interhumana, no habría ni represión, ni censura, ni realización del deseo en forma de fantasía. (Ricoeur 2002, p. 338)

Por lo que fue una determinada visión epistemológica la que privó del carácter intersubjetivo al deseo, y por ende, al sentido y no que

ésta estuviera exenta en las ideas de trabajo y de fuerza. Reconocido esto, el lenguaje del psicoanálisis es, hermenéutico en pleno sentido, al ser su ontología propia sentidos con dimensiones intersubjetivas y es explicativo, pues éstos, al ser fuerzas trabajan. Y este lenguaje atraviesa a todo el psicoanálisis, desde la metapsicología, las diferentes teorías que engloba y la clínica.

De este modo, la demarcación ontológica en la que se suscribe el psicoanálisis no es solidaria con una demarcación entre procedimientos explicativos y comprensivos. He encontrado así, una ciencia en la que la polaridad no se cumple. Eliminada la universalidad que la afirma, queda, para trabajos posteriores, mostrar que no se cumple en ninguna.

Referencias

- Grünbaum, Adolf 1984: *The Foundations of Psychoanalysis. A Pilosophical Critique*. California, University of California Press.
- Fleck, Ludwik. 1935: *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid, Alianza (1980).
- Freud, Sigmund 1900, "La interpretación de los sueños" en Freud, S., 1994: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu editores, vs IV y V.
- ____ 1916, "Conferencias de introducción al psicoanálisis" en Freud, S., 1997: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu editores, v. XV, 1997.
- Hopkins, James "La interpretación de los sueños" en Neu, Jerome (comp.) 1996: *Guía de Freud*. Gran Bretaña, Cambridge University Press.
- McGuire, James. E. y Barbara, Tuchanska 2002: *Science Unfettered. A philosophical Study in Sociobistorical Ontology*. Ohio, Ohio Universiy Press.
- Minhot, Leticia 2003: *La mirada psicoanalítica. Un análisis kubniano de Freud*. Córdoba, Brujas.

- Pickering, Andrew., 1995: *The Mangle of Practice*. Chicago, Chicago University Press.
- Ricoeur, Paul 1975: *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires, Ediciones Megápolis.
- _____ 2002: *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores.
- Rouse, Joseph 1987: *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca, Cornell University Press.
- Sachs, David. "En justicia a Freud: una reseña crítica de *The Foundations of Psychoanalysis*, de Adolf Grünbaum" en Neu, Jerome (comp.) 1996: *Guía de Freud*. Gran Bretaña, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 2005: "La interpretación y las ciencias del hombre" en Taylor, Charles, 2005: *La libertad de los modernos*. Buenos Aires, Amorrortu.