

La contribución de la hermenéutica a las transformaciones teóricas y clínicas del psicoanálisis contemporáneo

Giuseppe Martini¹

1. Utilidad de la filosofía hermenéutica en el campo psicoanalítico

Quisiera aclarar desde un principio cuál es mi posición: precisamente porque se mueven constantemente en busca de sentido, la psiquiatría y (sobre todo) el psicoanálisis encuentran en la hermenéutica su estatus indiscutible. Por supuesto, esto no impide que las dimensiones de lo somático y de los afectos, que también los caracterizan plenamente, los proyecten constantemente hacia los límites de lo *no hermeneutizable*. Hablando de *búsqueda de sentido*, evidentemente no me refiero a un sentido claro y evidente, sino a uno simbólico, abierto, que *donne à penser*: un *sentido emocional*, que remite a la *sensorialidad*.

En resumen, la hermenéutica apunta efectivamente a la producción de significados que, sin embargo, reconoce como infinitos, inacabados, intraducibles. Es precisamente esta dialéctica entre lo que depende de la representación, el lenguaje, la narración y lo que se le escapa a esta, lo que configura a la psiquiatría y al psicoanálisis como prácticas narrativas y hermenéuticas al mismo tiempo. De esto se desprende que no pretendo atribuir a la hermenéutica, de manera reduccionista e ingenua, la tarea de clarificar y explicar. Más bien la entiendo en su función de *punte* entre la narratividad y la irrepresentabilidad (Martini, 2006). *Narrativo e indecible se conciben como polos de una dialéctica infinita, radicalizada precisamente por lo psicopatológico, es decir, por la dimensión de vacío psíquico e irrepresentabilidad que distingue al sufrimiento psíquico, especialmente si es psicótico*. Entonces esta es la concepción que me gustaría proponer: la hermenéutica como *camino*, que une lo representable y lo irrepresentable.

Pero la hermenéutica no fue precisamente recibida de este modo por el psicoanálisis... Más bien, su relación estuvo condicionada por dos malentendidos.

Definiré el primero como *relativismo hermenéutico*. Se genera por la combinación con otras tendencias que, autónomamente y de otras formas, pasan por el psicoanálisis. Me refiero a una concepción ampliada y generalizada de la transferencia, a la potenciación enfática del *après coup*, a una relectura unilateralmente "construccionista"

¹ Società Psicoanalítica Italiana, Roma.

de *Construcciones en el análisis*² (Freud, 1937), a la crisis de la metapsicología freudiana, y finalmente a la atención privilegiada al *hic et nunc*. Esto sucedió en contraste con la propensión opuesta e igualmente cuestionable de la versión "clásica" a privilegiar la *realidad psíquica* y la *arqueología*. Así, fue a través de la hermenéutica que se llegó al contraste entre la verdad narrativa y la verdad histórica (Spence, 1982), incluso a la negación misma de la existencia de un pasado histórico, a la absolutización de la *creación* de sentido (lo que Ahumada llama *creacionismo*, 1994) y a la renuncia a toda posible referencia a la verdad dentro del proceso analítico.

Un segundo malentendido, igualmente discutible, consistió en *reducir la hermenéutica a una explicación coherente, clara y sistemática*. Por tanto, si en el primer caso se quedaba aplastada dentro del paradigma narrativista y relativista, aquí se asume dentro del paradigma de la narrativa "fuerte", característico de la novela decimonónica, caracterizada por tramas, intrigas y situaciones bien definidas. ¡Pero este es solo uno de los posibles paradigmas de la narración! De hecho, los psicoanalistas norteamericanos dan la impresión de apuntar a una narrativa coherente e integrada (hacia la cual Laplanche [1998] es muy crítico). Pero, ¿cómo podemos pasar por alto el hecho de que la interpretación y la "construcción" del psicoanálisis clásico también apuntan a la coherencia y a la sistematicidad? Entonces terminamos siendo testigos de un contraste (¡que en realidad es una alianza!) entre una narrativa fuerte y una metapsicología igualmente fuerte.³

² El psicoanálisis, tanto en el campo clínico como en el teórico, siempre se ha cuestionado —y lo sigue haciendo— sobre cómo articular la construcción y la reconstrucción. No pocos se inclinan, tanto en el campo psicoanalítico como en el filosófico, por un lado, a ver los dos términos en un sentido simplificado y opuesto; por otro, a captar en el texto freudiano del 1937, *Construcciones en análisis*, uno de los últimos del padre del psicoanálisis, el testimonio definitivo de una vocación constructorista. Pero esta posición no toma en consideración que el texto apareció en una época en la que aún no había surgido este paradigma y estaba vigente el Positivismo, tanto que los dos términos tendrían más bien a ser equivalentes. En efecto, leemos: «[El analista] Tiene que colegir lo olvidado desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que *construirlo*[...] Su trabajo de construcción o, si se prefiere, de reconstrucción, muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos y sepultados» (Freud, 1937 p. 260-261).

³ Laplanche aborda el problema vinculando la narrativa a la represión. El autor, desplazando su crítica a los psicoanalistas "narrativistas" norteamericanos, asume precisamente, aunque para distanciarse radicalmente de ellos, la idea de narración como «el modo en que el ser humano es llevado a formularse a sí mismo la propia existencia, de forma más o menos coherente» (1998, *tr mía*). Así llega a señalar que la narración privilegia la construcción de una narrativa satisfactoria e integrada (*ibidem*). Sin embargo, seguramente parte de una idea de la hermenéutica que Ricoeur define *primitiva* (2003). En efecto, ¿la narración tiene necesariamente solo una función defensiva, o más bien, creativa y transformadora?, ¿"narración" y represión deben ir necesariamente de la mano? ¡La idea de narración y traducción propuesta aquí en la estela de Ricoeur se coloca en el polo opuesto respecto a tal modelo!

Para dar cuenta del estatus hermenéutico del psicoanálisis, a mi juicio es más adecuado seguir un camino diferente, más sensible a los aportes de la filosofía continental, en especial de Ricœur. Este camino está al mismo tiempo marcado por las reconceptualizaciones de la idea de inconsciente que han atravesado en gran medida el psicoanálisis en los últimos cincuenta años y que se han conectado más recientemente con la idea de inconsciente de la neurociencia. Aunque de diferentes maneras, estas reformulaciones del inconsciente en términos de *inconsciente no reprimido* e *inconsciente irrepresentable* han llegado a transformar profundamente la teoría y la práctica psicoanalíticas. En consecuencia, el trabajo con las áreas irrepresentables de la mente se ha hecho central. Son numerosos los autores y conceptos que se pueden citar: los *elementos beta* y la *O* de Bion (1963; 1970), el *espacio transicional* de Winnicott (1971), la *psicosis blanca* de Green (1973), el *ser simétrico* de Matte Blanco (1975), el *pictograma* de Aulagner (1975-1992), el *contexto del nuevo comienzo* de Loch (1975-1986), el *vacío* de Resnik (1986), lo *sabido no pensado* de Bollas (1987), la *posición autista contigua* de Ogden (1989), el *objeto concreto original* de Ferrari (1992), la *figurabilidad psíquica* de los Botellas (2001), la *experiencia no formulada* de Donnel Stern (2003).

Todo ello ha favorecido una nueva conceptualización del inconsciente (Martini, 1998 & 2005), que trataré de resumir a continuación. El inconsciente reprimido, mientras funciona según el proceso primario, en cualquier caso, *presupone la contradicción*⁴. El modelo de inconsciente que ciertas corrientes del psicoanálisis intentaron configurar después de Freud, en cambio, se yergue *ante la contradicción*. Así, se pueden diferenciar tres niveles mentales:

- El nivel de la conciencia, para el cual se aplica el principio de no contradicción (*a* es diferente de *no a*),
- uno intermedio, explorado por Freud (inconsciente reprimido), para el cual este principio, aunque presupuesto, no es válido (*a* es igual a *no a*),
- un nivel más "original" (inconsciente irrepresentable) para el que ni siquiera se puede plantear esta ecuación, ya que los términos *a* y *no a* aún no se han establecido, *aunque se anuncian*.

La diferencia entre estos dos últimos niveles es radical. Por ejemplo: en el inconsciente reprimido existe la representación de lo masculino y lo femenino, pero estas

⁴ Quizá sea para admitir en el inconsciente la posible y paradójica coexistencia de términos contradictorios.

dos, independientemente de la contradicción, pueden fusionarse entre ellas en una sola imagen onírica. Por el contrario, en el inconsciente no reprimido los dos términos básicos no son representables y, por tanto, ni siquiera es posible su fusión contradictoria.

Para evitar malentendidos, es necesario precisar que de este magma oceánico del inconsciente irrepresentable⁵ se originan no solo las psicosis, sino también los procesos psíquicos normales, así como los más altos procesos de simbolización. *Entonces, ¿dónde está la diferencia?* El carácter diferencial entre organización simbólica y desestructuración psicótica se encuentra más bien en la capacidad de realizar un *distanciamiento* de lo informe. En resumen, la única descripción que puede adaptarse a estos fenómenos inconscientes, aunque cualquier definición sea estrictamente imposible, podría ser la que los conciba como *lo que no se ha convertido todavía en pensamiento*.

Por supuesto, no se puede enfatizar bastante que estos diferentes niveles de procesos inconscientes no deben entenderse de una forma cosificada y separada: el inconsciente irrepresentable y el inconsciente representacional forman un flujo continuo. Igualmente ocurre con estos mismos en relación con el pensamiento secundario y la representación consciente. ¡Todos son aspectos de lo psíquico cuya diversidad sensible no impide que estén íntimamente entrelazados!

Por tanto, acceder a una de estas dos dimensiones no tiene solamente valor en sí mismo, sino sobre todo como puerta de entrada a la otra. A través de la representación inconsciente podemos potenciar la dimensión de irrepresentabilidad de la mente humana y su potencial simbólico-creativo. Al mismo tiempo, al entrar en resonancia con lo irrepresentable, a nivel principalmente sensorial y emocional, podemos favorecer la aparición de nuevas representaciones.

También en este sentido encuentro muy equilibrada la reflexión de Paul Ricœur, cuando el autor sostiene que «entre un lenguaje demasiado simple, que lo explica todo, y uno que sobrentiende, están todos aquellos niveles del lenguaje, *en los que lo explícito crea un nuevo implícito*. Pero este nuevo implícito debe ser explicitado y situado: tal es el proceso hermenéutico que no tiene fin» (1986, p. 121, *trad. y cursiva mía*).

⁵ Evidentemente, el término *irrepresentable* que utilicé a menudo no excluye la posibilidad de una conversión en representación. Si lo prefiero a *prerrepresentacional* o *no representado* es para subrayar la circularidad del proceso, por lo que es igualmente posible que de la representación surja un nuevo irrepresentable. Esta es más bien la regla en el caso del pensamiento artístico y creativo.

2. Aportes de la hermenéutica ricœuriana a las transformaciones teóricas y clínicas del psicoanálisis contemporáneo: el símbolo, la imagen, la narración, el Sí, la verdad, lo traducible y lo intraducible

Ahora trataré de demostrar que Ricœur logró predecir ciertos desarrollos en psicoanálisis incluso con décadas de anticipación.

¿Cómo? Tratemos de reflexionar sobre algunas aportaciones del filósofo a la teoría del psicoanálisis, limitándonos a las posteriores a *Freud: una interpretación de la cultura* (1965)⁶. Empecemos por los aspectos relacionados con la *imagen*. Precisamente en referencia a esta, Ricœur ya había anticipado en 1978 una directriz del psicoanálisis que a partir del 2000 en adelante adquirió finalmente la importancia que antes se le negaba. De hecho, ya entonces el filósofo había subrayado la primacía de la imagen sobre el lenguaje (verbal), dada su mayor proximidad con el inconsciente y la sensorialidad. La imagen se dispone al principio y no al final de la cadena que va del representante del instinto a la representación de cosa y de aquí a la representación de palabra (Ricœur, 1978). En su obra, el autor se sitúa en una posición crítica frente al psicoanálisis de derivación estructuralista, aunque reconoce que la relación analítica se caracteriza por ser una situación de palabra. Sin embargo, señala que «el psicoanálisis extiende el lenguaje más allá del plano lógico, a las regiones alógicas de la vida» (1978,79). Eso implica que el discurso propio de la experiencia analítica no es el del lenguaje, sino el de la imagen. Por tanto, «el problema para la interpretación no es la pertenencia del símbolo al tesoro verbal de la humanidad, sino su uso *pictorial* por el sueño» (p. 93). Los desarrollos posteriores del psicoanálisis, las transformaciones del modelo del inconsciente, la atención a la dimensión de irrepresentabilidad han favorecido evidentemente el camino en esta dirección.

Mucho más amplio es el espacio de reflexión que el filósofo dedica a una segunda área, destinada a desempeñar un papel verdaderamente central en el psicoanálisis del último medio siglo más o menos:

el *paradigma narrativo*. El presupuesto de que narrarse a sí mismo representa una necesidad constitutiva del ser humano, también preconizado en el campo psicoanalítico, se apoya, en el campo filosófico, precisamente en la hipótesis que Ricœur propone (1990)

⁶ No olvidemos, sin embargo, que el modo de esta obra de plantear muchas cuestiones sigue siendo extremadamente actual, especialmente por lo que se refiere al problema del símbolo y a la dialéctica archè-télos.

de que la identidad personal puede construirse a través del relato. Es precisamente a través de la narración que pueden tener lugar las transformaciones multiformes del sujeto. Para Ricœur, la función terapéutica de la narración se funde con la del principio organizador y constitutivo de la existencia misma. La identidad narrativa se despliega en la encrucijada del tiempo, del relato, de la memoria y de la historia. Esta «se distingue de la identidad biológica (...) y *no tiene otra continuidad que la de una historia de vida (tr. y cursivas mías)*» (2001, p. 130).

Por otro lado, se sabe que el paradigma narrativo ha asumido hoy una posición de primacía dentro de muchas orientaciones psicoanalíticas, quitando a la interpretación esta centralidad. También debe señalarse que las ideas de narración aceptadas por el psicoanálisis son significativamente diferentes. Como ya se vio, (1) las concepciones narratológicas que se desarrollaron sobre todo en Norteamérica a partir de la década del 1980, especialmente las más radicales, remiten a una posición escéptica frente a la realidad psíquica y se refieren más al construccionismo (incluyendo sus variantes radicales) que a la hermenéutica. Por otra parte, la concepción de la narración es diferente en el contexto de las escuelas posbionianas (2) que, si bien se adhieren también en principio a un modelo construccionista, ponen el acento más bien en los *derivados narrativos* como expresión de los elementos beta inconscientes y de las emociones subyacentes al relato a nivel del proceso secundario. Finalmente, la atención a la narración en una perspectiva psicoanalítica que tiene en cuenta el aporte de Ricœur, como aquí se propone (3), enfatiza la dialéctica entre la narración y lo insaturado, entre el relato histórico y el relato ficcional, entre su función comprensiva y su referencia a lo secreto y, de este modo, al símbolo.

Esto lleva directamente a la *cuestión del Sí*. La perspectiva histórica y narrativa, se ha dicho, es central y representa un punto de partida ineludible. Pero es el *quien* de la historia lo que interesa al psicoanálisis. Lo que describe Ricœur es un proceso *ontológico fundamental*, que no hace concesiones a los detractores de la identidad y del sujeto. El propio relato, al permitir la realización de la dialéctica entre la *ipseidad* y la *mismidad*, entre lo siempre igual y lo diferente, entre la disposición del carácter y la apertura al cambio, permite el despliegue de la existencia en formas renovadas.

Bien sabemos cuán difundido está el concepto de Sí en el psicoanálisis contemporáneo. A propósito de esto, podríamos argumentar que, así como la idea de narración ha asumido la centralidad que antes tenía la interpretación, también lo ha hecho el Sí respecto a la centralidad que antes tenía el Yo. El concepto de Sí es fundamental no

solo en la Psicología del Sí de derivación kohutiana (a la que Ricœur dedicó un trabajo breve pero fundamental). El *Self* está también en el centro del psicoanálisis intersubjetivo norteamericano, del psicoanálisis posbioniano, del psicoanálisis de las relaciones objetales y finalmente del psicoanálisis relacional italiano.

3. Una cuestión no resuelta compartida entre el psicoanálisis y la hermenéutica: la verdad

Otro problema (relacionado con este) que siempre ha atormentado al psicoanálisis, al que Ricœur ha dado una contribución fundamental, es la *cuestión de la verdad*. Cabe señalar que en psicoanálisis el problema de la verdad está íntimamente relacionado con el de la historia y el de la realidad psíquica. De hecho, parece esencial la posición equilibrada que siempre ha distinguido al filósofo, y que en su última gran obra (2000) adquiere un tratamiento sistemático que remite abiertamente al realismo crítico. El tema de *La Memoria, la historia y el olvido* consiste, en efecto, en «discernir la capacidad del discurso histórico para representar el pasado» (2000, p. 310). El trabajo del filósofo se dirige a sondear el «enigma de la presencia de la ausencia» (Ricœur, 2001, p. 141, *tr. mía*), es decir, «de la presencia en la mente de una imagen de las cosas pasadas y ahora ausentes» (*ibidem*). Como le gusta repetir a Ricœur, siguiendo a Aristóteles, *la memoria es del pasado* y testimonia que algo ha pasado *antes* de que lo recordemos. El autor nos pone en guardia, por tanto, contra las trampas que la imaginación tiende a la memoria (2000). Sobre esta base enfatiza una tensión, tal vez no resuelta y quizás irresoluble, entre la narración y el *deber de memoria* de la historia. De ahí la valorización de la *pulsión referencial* del relato histórico⁷. Incluso el psicoanálisis no puede dejar de reconocer que

⁷«La forma narrativa como tal interpone su complejidad y su capacidad propia [i“*opacité*” en el texto original!] en lo que a mí me gusta llamar pulsión referencial del relato histórico; la estructura narrativa tiende (...) a excluir como fuera de texto, como presupuesto extralingüístico ilegítimo, el momento referencial de la narración» (Ricœur, 2000, pp. 310-311). Ahora bien, «Tan discutibles, sin ser desastrosos, pueden parecer los efectos sobre el relato de ficción [...], como devastadores han podido serlo para el relato histórico, cuya diferencia con el de ficción descansa en el objetivo referencial que lo cruza y que no es otra cosa que la significancia de la representación» (2000, p. 323). Sin embargo, el discurso de Ricœur, tanto desde un punto de vista filosófico general como desde una filosofía de la historia, permanece abierto, proporcionando también a esta apertura una cuota de inevitable ambigüedad. De hecho, el discurso ricoeuriano reconoce la necesidad, *pero al mismo tiempo deja abierto* «el dilema de dar forma a la reconstrucción representativa del proceso de los hechos más cercana a cómo ocurrieron los hechos (...), es decir, fueron concebidos, vividos/experimentados, representados, creados, contados...» (Busacchi, 2017, p. 292). ¿No es acaso esta "ambigüedad" de la misma naturaleza que la ambigüedad que sigue pesando sobre la relación entre realidad interna y externa en psicoanálisis, entre construcción y reconstrucción, entre verdad y mentira?

está movido por una pulsión referencial y que está atravesado por el *tormento de la comprensión*, en cierto modo comparable al «tormento del conocimiento histórico» (Ricœur, 2001, p. 146). Su punto de partida solo puede encontrarse en «el pasado como que ya no es y que fue» (2000, p. 368), en la pesadez, en los límites de lo *que ya no es y que fue*, frente al cual, a pesar de todo, se despliega el *poder ser*, que encuentra en el análisis una de sus herramientas. Ciertamente, a diferencia de la historia, el psicoanálisis no puede reducirse en absoluto al redescubrimiento del referente, dada su finalidad constructiva (de construcción-transformación del Sí).

Verdad y realidad: he aquí dos conceptos respecto a los cuales el psicoanálisis y la hermenéutica comparten una inquietud profunda e irresuelta (¿mejor dicho irresoluble?). Por supuesto, es difícil armonizar la valorización de la verdad como *alétheia* a la que se adhiere gran parte de la filosofía continental, en la estela de Heidegger, con el irreverente reconocimiento de que «se puede vivir muy bien sin *alétheia*, pero no sin *adequatio*» (Ferraris, 1998, p. 57, *tr. mía*)⁸.

Dejemos de lado la discusión del problema en el campo filosófico. En lo que se refiere al psicoanálisis, es ciertamente legítima esta afirmación de Allison y Fonagy (2016, p. 19): «El debate filosófico sobre la verdad ha estado en la vanguardia del discurso psicoanalítico sobre la acción terapéutica del psicoanálisis» (*tr. mía*)⁹. Así la kleiniana Rachel Blass puede afirmar que «La verdad no solo es relevante para el psicoanálisis, sino que es el alfa y el omega del psicoanálisis» (2016, p. 306, *tr. mía*).

Pero, sin embargo, Fred Busch destaca una diferencia significativa en concebir «El papel del analista para ayudar en la búsqueda de la verdad psíquica» respecto a «funcionar como un 'decidor de la verdad' psíquica» (2016, p. 339, *tr. mía*). Se basa en una autora muy conocida, Hanna Segal. Ella destaca cómo el análisis es la única disciplina que considera terapéutica la búsqueda de la verdad (pero no —añade— la verdad con “V” mayúscula, que no se puede encontrar ni cambiar) (*citado en* Busch, p. 339). Busch

⁸ De hecho, a partir de un análisis muy rápido de las concepciones de verdad que todavía hoy se enfrentan en el ámbito filosófico (cf. Martini, 2021), surge una variedad aún mayor de la que encontramos en el ámbito analítico. Es difícil desentrañar, por ejemplo, entre la «impresión de que la negación de la verdad (...) sirve sobre todo para permitirnos negar la existencia del error» (Berti, 1998, p. 22, *tr. mía*) y, al contrario, una idea de la verdad como *errante*, que tiene «que ver constitutivamente con la esfera de la falsedad y el error» (Agamben, 1998, p. 16, *tr. mía*).

⁹ Allison y Fonagy destacan cómo muchos autores, incluido el mismo Freud, han entendido «la experiencia psicoanalítica en términos de su capacidad para llegar a algún tipo de verdad» (2016). Esta perspectiva fue sin duda enfatizada por la escuela kleiniana que amplió la relevancia (¡y la complejidad!) de las fantasías internas, reforzando así implícitamente la idea de una objetividad de la realidad interna, que puede ser reconstruida a través de la transferencia.

enfatisa que «la búsqueda de *la verdad psíquica* es el dominio del psicoanálisis» (p. 341). Por tanto, «el psicoanálisis no trata solo del descubrimiento de la verdad psíquica; es también un método de *investigación de la verdad psíquica*» (p. 357). Este se combina bien con el cambio en los objetivos del psicoanálisis en el último medio siglo que Busch siempre resume con tanta eficacia: «en lugar de buscar ante todo recuerdos enterrados, debemos tratar de transformar lo que no está representado en ideas que están representadas de una manera más compleja» (p. 357). Pero hay un problema adicional que el mismo Busch enfatiza: la relación entre verdad, realidad psíquica e *irrepresentable*. Quizá aquí radica una diferencia sustancial con respecto a la orientación clásica y kleiniana citada anteriormente. De hecho, el concepto de verdad psíquica cambia inevitablemente si se toman en consideración representaciones psíquicas definidas o todavía informes. Una cosa son las fantasías mentales que han sido alejadas de la conciencia mediante la represión, otra son las sensaciones o vivencias corporales que nunca han alcanzado su plena representación.

Varias reflexiones son posibles en este punto. La idea de que en el centro del psicoanálisis no está la verdad, sino que la búsqueda de la verdad (Segal y Busch) representa un punto de confluencia con la posición de la hermenéutica. En efecto, también la hermenéutica testimonia la reciprocidad entre verdad e interpretación, como propone Pareyson: «*de la verdad no existe sino interpretación* y [que] *no existe interpretación sino de la verdad*» (1971, p. 81). Este aforismo mejor que infinitas discusiones muestra en su esencialidad la distancia de la hermenéutica de todo fundamentalismo y de todo relativismo. Aquí radica la diferencia tanto con una hermenéutica deconstructivista, que se detiene en la primera afirmación y rechaza la segunda, como con una hermenéutica ingenuamente realista que descuida cómo el acceso a la verdad siempre está mediado por la interpretación¹⁰. Además, la afirmación del filósofo italiano de que el ser humano está destinado a interpretar nada más que la verdad, también está en consonancia con la idea de *pulsión epistemófilica*, muy difundida en el psicoanálisis contemporáneo. Bion, por ejemplo, considera la verdad como un instinto o como alimento para la mente (1962).

¹⁰ Pareyson (1992) destaca con ejemplar claridad las dos posibilidades de la hermenéutica, a partir de la constatación (compartida por todos, pero con sentido no unívoco) de que la verdad se produce solo en la interpretación. Esto puede significar, en efecto: a) que la verdad reside en la interpretación como estímulo y norma, sin reducirse a ella; o b) que la verdad se disuelve en la interpretación. «En el segundo caso — continúa el Autor — cualquier resultado está justificado, (...) no hay verdades, sino solo interpretaciones, sin distinción alguna» (1992, pp. 7-8, *tr. mía*).

En conclusión, sin adherirse a la fuerte afirmación de que el *descubrimiento* de la verdad es terapéutico, debe reconocerse en todo caso que la *búsqueda* de la verdad en el psicoanálisis es esencial, inherente a su propio método. Esta investigación representa la forma en que se puede producir el cambio. De todas formas, la transformación se produce *no por un efecto específico de la verdad, sino por la intervención de otros factores que, sin embargo, permanecen correlacionados con ella*. En resumen, la pulsión referencial es ineludible tanto para el historiador como para la pareja analítica en su trabajo. Pero en este segundo caso, lejos de representar el fin último, es más bien solo el punto de partida de la re-significación/simbolización.

En cuanto a la *mentira*, tal vez se deba precisamente a esta el mérito de introducirnos en una nueva concepción de la verdad más acorde con el espíritu psicoanalítico; una verdad que no es una *adequatio rei* imposible, pero tampoco una *atheleia mística* que conduce al develamiento del Ser. La verdad del psicoanálisis es más bien una verdad *inscrita* en el cuerpo.

Lo confieso francamente: prefiero Pinocho en lugar de Heidegger. Lo prefiero porque Pinocho nos muestra una forma de mentira (y, en consecuencia, de verdad) que se inscribe en el cuerpo, que provoca el bloqueo o el desarrollo del devenir persona. Uno nace individuo y se convierte en persona es una forma de decir que nos encontramos con frecuencia en los campos fenomenológico y hermenéutico. También podríamos decir, siguiendo el cuento de Carlo Collodi: uno nace títere y se convierte en persona. En el momento en que Pinocho dice mentiras, su nariz se alarga, pero cuando finalmente logra aceptar la verdad, se transforma de un títere en un "niño real". Más allá del moralismo decimonónico de la narración, que hoy nos hace sonreír, quisiera resaltar la consonancia con lo que nos dice el psicoanálisis sobre mentira y verdad. La mentira se inscribe conjuntamente en el cuerpo y en el psiquismo y determina su sufrimiento, a veces en forma de somatización histérica, otras veces de delirio, otras de disociación, otras de depresión. Podemos entender la mentira como represión (histeria), o como negación de la realidad (delirio), o como rechazo al dolor psíquico (los psicóticos sienten dolor, pero no lo padecen [Bion, 1970]). En todo caso, es una mentira inscrita en el propio cuerpo, o mejor aún en el *inconsciente somático*¹¹. Por supuesto esto no hace verdadero su contrario, es decir que la verdad está dotada de un poder terapéutico: esto

¹¹ El inconsciente somático es otra forma de definir el inconsciente que no está reprimido y es irrepresentable. Cabe señalar que Jaspers (1913) habla del inconsciente somático.

lamentablemente es una ilusión de la influencia de la Ilustración en el psicoanálisis. Sin embargo, la búsqueda de la verdad sigue siendo indispensable, así como la necesidad de que esta búsqueda toque el *cuerpo que soy (Leib)*, y, por lo tanto, el mundo de los afectos y de las emociones. La hipótesis básica del psicoanálisis, observa Ricœur, consiste en la estrecha relación entre lenguaje y afectos (1988). El psicoanálisis, por lo tanto, no necesita una hermenéutica *veritativa*, sino que, sin embargo, permanece ligado a una hermenéutica *comprehensiva*.

4. Más allá de la interpretación: la traducción como paradigma del psicoanálisis contemporáneo

Imagen, narración, Sí, verdad... ¿hacia dónde han llevado estas cuestiones la reflexión ricoeuriana?

«Hacia lo que no se puede dominar, no se puede representar, se ha dirigido mi investigación posterior» (Ricœur, 2003, *tr. mía*)¹². Así se expresa Ricœur en la entrevista que tuvimos en 2003. Y, en la misma línea, poco después añade: «Hay un intraducible antes de la traducción y un intraducible generado y producido por la traducción misma».

Esto me permite también añadir una variante a los paradigmas interpretativo y narrativo e introducir el *paradigma de la traducción* (Busacchi y Martini, 2020), también considerado —en la estela del último Ricœur— en estrecha relación con lo intraducible. La invitación es, por lo tanto, a expresar de esta manera (traducible e intraducible) el círculo hermenéutico entre representable e irrepresentable, que ya se ha mencionado.

La traducción podría, precisamente por la tarea que ya la compromete etimológicamente (implícita tanto en *tra* como en *tradere*), asegurar un vínculo de respeto al texto ajeno, de fidelidad al sujeto, y al mismo tiempo un vínculo entre el ser y el devenir, entre el pasado y el futuro, entre la realidad psíquica y las transformaciones hacia las que la traducción apunta.

Cuando hablamos de *traducción*, más que de interpretación o narración, la correlación ya no es con la metapsicología y la realidad psíquica, ni con la estética y el construccionismo, sino con *la comprensión*, entendiendo este término tanto en sentido

¹²Aquí se explicita el punto fundamental de convergencia entre el pensamiento del filósofo y las nuevas corrientes del psicoanálisis del último medio siglo. Hay coherencia con el hecho de que lo irrepresentable haya sido valorado por el psicoanálisis como una dimensión del sujeto correspondiente al devenir (Berenstein, 1999, p. 31), y entendido como una dimensión esencial de lo psíquico, de ninguna manera inferior al pensamiento representacional (Bucci, 1997 & 2001).

general, como incluso en lo que es propio de la filosofía jaspersiana. La correlación con la comprensión vincula la traducción con la fidelidad, por lo tanto, con la búsqueda de un sentido históricamente fundado, pero también reactualizado (como siempre ha afirmado el psicoanálisis). Al mismo tiempo, el vínculo de fidelidad, precisamente para permanecer así hasta el final, debe detenerse ante lo intraducible/incomprensible. Precisamente porque el proceso de traducción encuentra su realización en la transformación en *materia afectiva* (Hyle) de la interpretación/narración del analista, el foco se sitúa finalmente en la díada analista-analizando, pero también y sobre todo en el analizando entendido como *traductor del analista*. De hecho, es la traducción que hace el paciente de la palabra del otro en experiencia emocional lo que finalmente determinará la eficacia transformadora del trabajo analítico. Todo esto me impulsa a combinar los dos modelos de psicoanálisis propuestos por Thomas Ogden (2019) que él denominó *epistemológico* y *ontológico*, con un tercer modelo, que definiré *hermenéutico*. En realidad, más que como modelo, me gustaría entender la hermenéutica como una *actitud*, como *un modo de ser* del analista centrado en el *mit-dasein*, en el *estar con*. El énfasis pasa (más modestamente) del *devenir* en la sesión analítica (del que habla Ogden a propósito del modelo ontológico) a la función de *presencia del analista*, es decir: acompañar al paciente en su vida existencial y en su sufrimiento psíquico.

En resumen, cinco tipos de factores destacan la mayor adecuación del término *traducción* para una mejor connotación del trabajo analítico: 1) referirse a la traducción permite enfatizar más el compromiso de comprender el texto del paciente; 2) la intervención del analista así se configura más como un decir de otra manera, un volver a narrar, una reconfiguración; 3) no hay traducciones verdaderas y falsas, a diferencia del hecho de que hay interpretaciones verdaderas y falsas; más bien, hay traducciones fieles e infieles; 4) si bien es discutible hablar de lo ininterpretable, es perfectamente legítimo hablar de lo intraducible y captar en ello la derivación en el plano filosófico de lo incomprensible (Jaspers, 1913) y en el plano psicoanalítico de lo irrepresentable; 5) con respecto a la interpretación, el vínculo entre traducción y transformación parece ser más estrecho, ya que el primer término implica necesariamente el segundo¹³. De hecho, la traducción queda ligada al material afectivo de partida; en consecuencia, su destino solo

¹³ Volvamos a la comparación en el campo literario: la traducción inevitablemente transforma el texto, mientras que la interpretación puede limitarse a elevarse por encima del texto y llevarlo a otros territorios, que quizás no le pertenezcan.

puede influir en la esfera emocional, es decir, *poner* a trabajar el inconsciente del analizando, gracias al momento de la restitución.

A partir de aquí también es posible ir más allá y llegar a hablar, a partir del último Ricœur, de *identidad traduccional* (Busacchi y Martini, 2020), pues este concepto sustituye e integra, sin negarlo, al de identidad narrativa, captando de manera más fuerte la estrecha interconexión con la idea de *transformación*. La identidad traduccional se distancia del universo discursivo de la narración, para combinar este universo con la referencia a *la materia afectiva*, la memoria y la historia (a lo ya dado), ligando mejor la identidad a una pulsión referencial que la protege de derivas nihilistas y narrativistas. En segundo lugar, conviene situar la identidad traduccional entre un intraducible de partida —que remite a la opacidad del *bios*, del carácter y del inconsciente irrepresentable— y un intraducible e irrepresentable de llegada, que se abren, en cambio, a una remodelación sin fin. Si, por un lado, esto impide que el camino de la identidad se detenga, por otro lado, lo entrega a una indefinición de la que la existencia nunca puede escapar en el curso de su temporalidad.

Referencias

- Agamben G. (1998). Verità come erranza. In Donà M. (ed.), *Sulla verità*, il Poligrafo, Padova, pp.13-17.
- Ahumada J. L. (1994). Interpretation and creationism. *Int. J. Psycho-Anal.*, vol. 75, pp. 695-707.
- Allison E., Fonagy P. (2016). Quando è importante la verità?. *Psicot. Sc. U.*, 54, 2020, pp.17-44.
- Aulagnier Castoriadis P. (1975). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- Berenstein I. (1999). Lo representable, lo irrepresentable y lo presentable. *Rev. de psicoanálisis*, pp. 98-99, 6.
- Berti E. (1998), Verità, interpretazione, confutazione. In Donà M. (ed.), *op. cit.*, pp.19-23.
- Bion W.R. (1963). *Elementos de psicoanálisis*. Horne Editorial, 2000.
- Bion W. R. (1970). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1974.
- Bion W. R. (1962). *Aprendiendo de la experiencia*. México: Paidós Ibérica, 1987 [1980].
- Blass R. B. (2016). The quest for truth as the foundation of psychoanalytic practice: a

- traditional Freudian-Kleinian perspective. *Psychoanal. Q.*, 85, pp. 305-337.
- Bollas C. (1987). *La sombra del objeto: Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Botella C. e S. (2001). *La figurabilidad psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu, , 2003.
- Bucci W. (1997). *Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo*. Roma: Fioriti, 1999.
- Bucci W. (2001). Entrevista a la doctora Wilma Bucci. *Rev. de Psicoanalisis*, 3, 687.
- Busacchi V. (2017). Fattualità e rappresentazione storica. In Lecis P.L., Lorini G., Busacchi V., Salis P., Loddo O. G. (eds.), *Verità Immagine Normatività*. Macerata: Quodlibet, pp. 279-293.
- Busacchi V., Martini G. (2020). *L'identità in questione. Saggio di psicoanalisi ed ermeneutica*. Milano: Jaca Book.
- Busch F. (2016). The search for psychic truths. *Psychoanal. Q.*, 85, pp. 339-360.
- Collodi C. (1883). *Las aventuras de Pinocho*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Ferrari A. (1992). *L'eclissi del corpo*. Roma: Borla.
- Ferraris M (1998). Macchine della verità. In Donà M. (ed.), *op. cit.*, pp. 55-58.
- Freud S. (1937). *Construcciones en el análisis*. In: Freud S., *Obras Completas*, vol. 23, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Green A. (1973). *La psicosis blanca*. Roma: Borla, 1992.
- Jaspers K. (1913). *Psicopatología general*. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Laplanche J. (1998), Narrativité et herméneutique: quelques prépositions. *Revue française de psychanalyse*, LXII (3), pp. 889-893.
- Loch W. (1975 e 1986). *Psicoanalisi e verità*. Roma: Borla, 1996.
- Martini G. (1998). *Ermeneutica e narrazione. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Martini G. (2005). *La sfida dell'irrappresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica*. Milano: FrancoAngeli.
- Martini G. (2006). L'ermeneutica come ponte tra irrappresentabilità e narratività. In Martini G. (ed.). *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.

- Martini G. (2020). La verità all'incrocio tra realtà interna e realtà esterna. *Critical Hermeneutics*, 4, 2, pp.1-33.
- Matte Blanco I. (1975). *L'inconscio come insiemi infiniti*. Torino: Einaudi, 1981.
- Ogden T. H. (1989). *La frontera primaria de la humana experiencia*. Madrid: Julián Yébenes, 1992.
- Ogden T. H. (2019). *Ontological Psychoanalysis or "What Do You Want to Be When You Grow Up?"*. *The Psychoanalytic Quarterly*, 88:4, pp. 661-684.
- Pareyson L. (1971). *Verdad e interpretación*. Madrid: Encuentro, 2014.
- Pareyson L. (1992). Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson (ed. Sergio Givone). In Vattimo G. (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Bari.
- Resnik S. (ed.) (1986). *Dialoghi sulla psicosi.*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricœur, P. (1965). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno, 1970.
- Ricœur P. (1978). Imagen y lenguaje en psicoanálisis, in P. Ricœur. *Ecritos y conferencias I: En torno al psicoanálisis*. Madrid: Trotta, 2013, pp. 77-99.
- Ricœur P. (1986). Racconto, metafora, simbolo. Dialogo con Paul Ricœur (ed. L. Aversa). In Jervolino M., Martini G. (eds.). *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Milano: FrancoAngeli, 2007.
- Ricœur P. (1988). El relato: su lugar en psicoanálisis, in P. Ricœur, *Ecritos y conferencias I: En torno al psicoanálisis*. Madrid: Trotta 2013, pp. 195-203.
- Ricœur P. (2001). Il mio cammino filosofico. In D. Jervolino. *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana, 2003.
- Ricœur P. (2003). Psychanalyse et interprétation. Un retour critique, Entretien avec Paul Ricœur. *Etudes Ricoeuriennes*, vol.7, n.1, 2016, pp. 19-30.
- Ricœur P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ricœur P. (1990). *Sí mismo como otro* España: Siglo XXI, 1996.
- Spence D. (1982). *Narrative Truth and Historical Truth*. W.W. New York: Norton & Company.
- Stern D. B. (2003). *Unformulated Experience: from Dissociation to Imagination*. In *Psychoanalysis*. New Jersey: Analytic Press.
- Winnicott D. W. (1971). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 2013.