

El método de Freud y la tradición hermenéutica en psicoanálisis

Azcona Maximiliano *; Lahitte Héctor Blas **

* Universidad Nacional de La Plata - Secretaria de Ciencia y Técnica (SeCyT) - Facultad de Psicología

** Universidad Nacional de La Plata - CONICET- Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Argentina

azconamaxi@hotmail.com; lahitte@fcnym.unlp.edu.ar

Cita sugerida: Azcona, M.; Lahitte, H. B. (2014). El método de Freud y la tradición hermenéutica en psicoanálisis. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 4 (2). Recuperado a partir de: <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs04n02a04>

Resumen

Este trabajo aborda críticamente los argumentos fundamentales de un sector de teorizaciones y prácticas psicoanalíticas que han sido agrupadas bajo la denominación de "tradición hermenéutica", basándose en dos aspectos: primero, atendiendo a la distancia que dichos argumentos mantienen respecto de la propuesta original de Freud; segundo, analizando los supuestos y valores epistémicos que han orientado (explícita e implícitamente) a tales perspectivas. Posteriormente al abordaje crítico, se conjeturan argumentos tendientes a trascender o reenfocar algunos problemas metodológicos de la investigación y práctica psicoanalítica, tales como la conceptualización y formalización de la acción causal, la validación de las conjeturas (metapsicológicas y clínicas) y el lugar de las formalizaciones teóricas en la clínica.

Palabras clave: Psicoanálisis; Hermenéutica; Metodología; Epistemología; Ontología.

The Freud´ method and the hermeneutic tradition in psychoanalysis

Abstract

This paper critically addresses the fundamental arguments of a sector of psychoanalytic theories and practices that have been grouped under the name of "hermeneutic tradition", based on two aspects: at first, based on the distance that these arguments maintain with Freud's original proposal; second, by analyzing the epistemic assumptions and values that have guided (explicitly and implicitly) to such prospects. Subsequently to the critical approach, it conjecture arguments tending to transcend or refocus some methodological problems of the psychoanalytic research and practice, like the conceptualization and formalization of causative action, the hypothesis validation (metapsychological and clinical), and the place of theoretical formalizations in field of clinic.

Key words: Psychoanalysis; Hermeneutics; Methodology; Epistemology; Ontology.

1. La hermenéutica en la “querrela de los métodos”

La Ilustración europea antepuso a las tradiciones de los siglos anteriores (religioso-autoritarias y filosófico-especulativas) una serie de valores epistémicos que derivaron en nuevas fundamentaciones del saber para la modernidad occidental. Dos siglos de constante evolución teórico-técnica y de ostensibles aplicaciones en las sociedades de Europa del Norte y Norteamérica, hicieron que la investigación científica gozara de un elevado reconocimiento social hacia el siglo XIX. En ese contexto, surge la expectativa de que las nacientes disciplinas sociales adopten los exitosos procedimientos de la ciencia; plasmándose dos interrogantes principales: 1) ¿en qué se asemejan y en qué se distinguen, en tanto que objetos epistémicos del conocer científico, los fenómenos de las realidades humanas respecto de los referentes de las realidades naturales? y 2) ¿en qué medida puede obtenerse conocimiento válido de los fenómenos de las realidades humanas si se adoptan los procedimientos oriundos de la ciencia natural, y en qué medida es necesario generar nuevos caminos¹ para llegar a conocerlos?

Las respuestas dadas fueron rápidamente polarizadas, originando la denominada “querrela de los métodos”. Contienda que proliferó entreverándose con otros debates más amplios en materia de ontología, gnoseología y ética.²

Para muchos, las ciencias naturales ya consolidadas contenían los parámetros necesarios para desarrollar sistemáticamente un conocimiento de lo humano: el método de indagación basado en la observación sensible y en la experimentación, la formulación matemática de cálculos cuantitativos y la explicación mediante leyes universales. El naturalismo, hegemónicamente posicionado, esgrimió tales cánones epistémicos para transferir el anhelado mote de científicidad. Hacia fines de la primera mitad del siglo XX esos rasgos de la tradición naturalista (junto con una serie de supuestos filosóficos subyacentes) cimentaron una concepción de la ciencia que ha sido heredada en las diversas disciplinas y latitudes (Putnam, 1962; Suppe, [1974] 1979).

Pero como contracara a esa corriente hegemónica y en los momentos mismos de su gestación en el siglo XIX, podemos ubicar las transformaciones acaecidas en la tradición hermenéutica. Ella supone una serie de movimientos que se remontan a épocas muy tempranas de la historia de la filosofía, generados para resolver problemas de lectura y traducción en diversos campos disciplinares (teológico, jurídico, filológico, etc.). Suele destacarse el auge significativo que las hermenéuticas cobraron durante el romanticismo alemán de fines del siglo XVIII; período en el que la obra de Schleiermacher les brindó una relevancia filosófica inusitada: se pretendió que fuera una metódica universal para

comprender textos enigmáticos y evitar el malentendido³ (Schleiermacher, [1813] 2000). Esa obra, junto a la de Gustav Droysen (quien parece haber sido el primero en distinguir explicación de comprensión), influyó decididamente en Wilhelm Dilthey y, más tarde aunque por la misma vía, en Max Weber. Tanto Dilthey como Weber desarrollan sus teorías retomando la tradición hermenéutica y fundamentando la racionalidad del conocimiento social a partir de la comprensión. Wilhelm Windelband (1955 [1901]) definió luego la especificidad metodológica de ambos campos del conocimiento distinguiendo entre un afán nomotético (propio de las ciencias naturales) y un afán ideográfico (propio de las ciencias sociales), división que continuó desarrollando su discípulo Heinrich Rickert ([1899] 1965).

En el contexto de las nacientes ciencias sociales, Dilthey fue uno de los preocupados por mostrar cómo fallaban los procedimientos de formalización atemporal utilizados por el naturalismo en el abordaje de los fenómenos humanos. Para él, los objetos de estudio de ambos tipos de ciencia son radicalmente distintos: en las ciencias del espíritu el objeto de estudio no es externo (como en las ciencias naturales) sino que forma parte del sujeto que investiga (Dilthey, [1883] 1949). La historicidad es, para él, constitutiva de los fenómenos humanos; y es por ello que si las ciencias naturales se apoyan en el concepto de “fuerza” propuesto por la física, las ciencias del espíritu deberán partir de la historia y del concepto de “sentido” (1949). Esta distinción a nivel del objeto de conocimiento intentó ser reflejada en el método implementado para su abordaje, legitimando y promoviéndose así un dualismo metodológico: si la explicación (*Erklären*) es el método de las ciencias naturales, la comprensión (*Verstehen*) deviene el método indicado para conocer los fenómenos de sentido de las ciencias del espíritu. En su versión empática, ella no se reduce a un accionar del puro pensamiento sino que implica un intento por experimentar el mundo tal y como el otro lo vive en una experiencia. Puede advertirse la dificultad de establecer enunciados legaliformes en lo relativo a la significación: ella es, en su presentación fenoménica directa o indirecta, eminentemente idiosincrática. Considerar la comprensión como una captación de vivencias por vía empática, es abogar por una dilucidación de las intencionalidades del agente (individual o colectivo), presentes en un contexto determinado. Es, en definitiva, una recreación en la mente del investigador de las significaciones que tuvieron lugar en un contexto determinado y que se han traducido⁴ en productos culturales derivados.

Más allá de los supuestos básicos de la concepción de Dilthey⁵, su obra tuvo enorme influencia en el desarrollo de las hermenéuticas posteriores, como las de Heidegger, Weber, Jaspers, Ricoeur, Habermas y Gadamer.

La “tradición hermenéutica” y la “tradición cientificista”⁶ han ido consolidándose en cada ámbito de las ciencias de lo humano y han encabezado la disputa sobre qué tipo de

métodos corresponde implementar para conocer y transformar la “realidad humana” en sus múltiples manifestaciones. En la actualidad, la complejización de los interrogantes iniciales no siempre pareciera haberse traducido en una sofisticación de las respuestas, pues en gran parte de las ciencias de lo humano parecieran persistir elementos originales que no han sido completamente superados y que reproducen, de alguna manera, el viejo espíritu dicotómico del siglo XIX.⁷ Un ejemplo de ello es la división acuñada entre enfoques cuantitativos y cualitativos de investigación, que conservan varios elementos germinales de ese viejo debate y cuya integración (acogida en la égida de los “enfoques mixtos”, basados en la noción de “triangulación”, por ejemplo) tropieza con dificultades para armonizar coherentemente supuestos infrateóricos básicos (Azcona, 2013a). Es decir que, a pesar de la enorme dispersión de perspectivas que actualmente se desarrollan en el campo metodológico de las ciencias humanas, persisten dos grandes polos atractores que concentran los afanes de la vieja contienda.

Es en torno a ese debate metodológico que podríamos delimitar el lugar de Freud y del psicoanálisis consecutivo; sin olvidar que esa querrela resulta inseparable del marco de discusiones filosófico-científicas que han venido dándose en los últimos siglos.

2. Posición de Freud en la querrela metodológica

Freud teorizó en un contexto atravesado por las disputas metodológicas mencionadas, y pese a ello, advertimos una significativa ausencia de dichas controversias en su obra (Assoun, 1982). El vienés abogó porque el psicoanálisis compartiera los principales rasgos de las ciencias naturales hegemónicas de su época: pretendió incluirlo en ellas y apartarlo de las tendencias puramente especulativas y totalizadoras que le adjudicaba tanto a la filosofía y a la religión como a las ciencias del espíritu⁸. Pero, si Freud ubica al psicoanálisis del lado de las *Naturwissenschaft*, es porque no concibe otra ciencia que no sea la ciencia natural. Fue un médico neurólogo, por lo que difícilmente hubiera podido ser de otra forma. Sólo al iniciar sus investigaciones sobre la mente y los procesos anímicos inconscientes, adopta aspectos diferentes a los que tradicionalmente consideraba la medicina.

El invento freudiano nace como método de tratamiento y prosigue su desarrollo hasta constituirse en una disciplina autónoma. Según su creador, “psicoanálisis es el nombre 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.” (Freud, [1923] 2002: 231). En tanto que método, las dos vertientes señaladas (investigativa y terapéutica) están

en estrecha vinculación: “existió desde el comienzo mismo una unión⁹ entre curar e investigar; el conocimiento aportaba el éxito, y no era posible tratar sin enterarse de algo nuevo, ni se ganaba un esclarecimiento sin vivenciar su benéfico efecto” (Freud, [1926] 2002: 240). Es decir que esa yunta supone una mutua implicación: toda *indagación* de los procesos anímicos inconscientes *funda* posibilidades terapéuticas y, al mismo tiempo, el proceder terapéutico deriva en conjeturas sobre dichos procesos. Retomar la definición nos alerta de la imposibilidad de separar ambas vertientes metodológicas. Sin embargo, con base en las definiciones del propio Freud, nada nos impide *despegar* los niveles del método (1 y 2) del nivel teórico (3).

Aquí retomaremos la idea de que es el método lo perenne de Freud (Lothane, 1998), cuya aceptación no significa que sus teorizaciones tengan que ser actualmente rechazadas: gran parte de su teoría psicoanalítica permanece viva en numerosos programas de investigación que bien podrían ser rotulados como “progresivos” (en el sentido de Lakatos, [1978] 1989).

3. Más allá de Freud

3.a. *Dos tradiciones psicoanalíticas*

Cada escuela ha intentado sostenerse a costa de una renegación de los aspectos de la obra freudiana que no le son "sintónicos", en un esfuerzo de síntesis que opera por recortes y exclusiones

(Bleichmar, [2000] 2005: 110-111).

Como ha señalado André Green, la época en la que Freud constituía el único y común referente del pensamiento psicoanalítico está doblemente agotada: por un lado, en virtud de la multiplicidad de perspectivas que coexisten actualmente sobre lo psíquico; y por otro lado, debido a las críticas empuñadas contra la teorización del vienés y a los consecuentes intentos de superación (Green, 1995).

El psicoanálisis posterior a Freud pareciera haber retomado en su seno la dicotomía reduccionista de enfoques metodológicos, consolidándose así la división entre una “tradición científicista” y una “tradición hermenéutica”. Si bien hoy en día conviven numerosas corrientes teóricas en el ámbito psicoanalítico, es posible notar (sobre todo si se consideran determinados rasgos específicos) que la diversidad aparente se inclina hacia alguno de los extremos del añejado binomio. No obstante, esta polarización consiste en dos tradiciones

psicoanalíticas que *están más allá de Freud*; no solo porque le suceden en el tiempo, sino porque se ubican en relativa independencia para con su propuesta metodológica.

Por otro lado, es posible notar en ambas tradiciones un empeño sistemático por repatriar la conceptualización metódica de Freud, ejercitándose así unas singulares formas de *repcionar*¹⁰ su pensamiento.

Aquí solo nos ocuparemos, por razones de espacio, de la tradición hermenéutica en psicoanálisis: intentaremos caracterizarla brevemente y luego aspiraremos a mostrar su distanciamiento de los planteos de Freud. A continuación, nos basaremos en la premisa de que *es tan necesario como posible trascender la dicotomía de tradiciones* y argumentaremos a su favor mostrando algunos puntos de contacto entre ambas, desde los cuales podrían considerarse otras vías de evolución disciplinar.

3.b. *Las orientaciones hermenéuticas*

3.b.1. Origen del programa hermenéutico

En el ámbito propio del psicoanálisis ha habido numerosos intentos por consolidar un programa hermenéutico de investigación y aplicación. El simposio celebrado en Washington en 1959, dirigido por H. Hook, suele situarse como evento decisivo en este debate: la polémica sobre el lugar correspondiente al psicoanálisis en el campo de las ciencias encontraba allí las primeras voces hermenéuticas. Desde la década del sesenta, autores como Jean Hyppolite, Paul Ricœur y Jürgen Habermas han dado las coordenadas para un psicoanálisis hermenéutico y crítico.

En principio, parecería ser que la llevada de agua hermenéutica al molino del psicoanálisis no tiene que ver con una necesidad nacida de la disciplina freudiana (como podría ser la necesidad de importar herramientas o recursos para resolver problemas a nivel de los objetos epistémicos en juego). Por el contrario, la importación hermenéutica pareciera haber sido una reformulación del programa original de Freud tendiente a dar respuestas legítimas a las demandas epistemológicas de cientificidad. Más concretamente, se trata de un intento por ubicar al psicoanálisis fuera de la órbita de las discusiones sobre su cientificidad, aduciendo que es una disciplina humana distinguible de las ciencias naturales a las que no debería aspirar a pertenecer.

3. b. 2. Características del programa hermenéutico

La hermenéutica psicoanalítica ha hecho hincapié (aunque por vías distintas a la Ego Psychology) en el yo y sus posibilidades de historizar una *identidad narrativa*, es decir de lograr una historia coherente (Ricœur [1984] 1995). La incoherencia de la propia historia es fuente de sufrimientos y es por eso que debe ser rectificada mediante el análisis, hasta constituirse una identidad soportable en donde el sujeto se reconozca.

Según Ricœur, “el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está ‘constituido’ por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran. No existe de manera absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo” (Ricœur, [1969] 2006: 101). Esto impide, según él, que el psicoanálisis sea una ciencia de la observación del comportamiento: como los cambios de la conducta no valen como ‘observables’ sino como ‘significantes’, no hay observación de hechos¹¹ sino interpretación de una historia; “de ahí en más, su objeto propio serán siempre efectos de sentido -síntomas, delirios, sueños ilusiones- que la psicología empírica sólo puede considerar como segmentos de conducta; [a diferencia de ello] para el analista, la conducta es un segmento de sentido. De ahí que su método esté mucho más cerca de las ciencias históricas que de las ciencias naturales (...) reconocer esto último es la única réplica válida contra el ataque de los lógicos, semánticos y metodólogos que cuestionan el carácter científico del psicoanálisis” (ibíd.: 173). Como la técnica psicoanalítica se aparta de los afanes de control y progreso manipulativo propios de la técnica en ciencias naturales, la tarea del psicoanalista es homologable a la del historiador: ambas consisten en las sucesivas rectificaciones de relatos previos.

Según Habermas, la visión hermenéutica del psicoanálisis es la que pone de relieve su naturaleza más específica: en tanto que aborda mediante el lenguaje el problema de los sujetos que se engañan a sí mismos, se orienta por una vía crítico-reflexiva que lo diferencia del positivismo objetivante de las ciencias naturales (Habermas, [1968] 1990).

Desde esta tradición suele verse en Freud una flagrante contradicción entre: 1) su manera de teorizar: metapsicología tendiente a buscar causas del comportamiento, dando respuestas a las preguntas por el “cómo”; y 2) su manera de proceder clínicamente: tendiente a buscar razones que permitan responder a preguntas sobre el “porqué” de la conducta. Contradicción que habilitaría el desarrollo de un psicoanálisis hermenéutico, en tanto que su germen se halla en la obra del propio creador (aunque esa posición no fuera asumida por él).

Podemos distinguir dos posturas respecto de esa contradicción freudiana: en primer lugar cabría hablar de un *narrativismo extremo*, consistente en rechazar todo elemento naturalista de la teorización de su creador. Así, Klein (1976) ha propuesto una “teorectomía” consistente en dejar de lado la obsoleta metapsicología y en continuar el desarrollo de la teoría clínico-hermenéutica; y Schafer (1976) ha planteado la necesidad de eliminar la dimensión “económica” o de considerarla como una mera narrativa entre otras que podrían esbozarse. Esas posturas pueden ser diferenciadas de una segunda posición que cabría llamar *narrativismo moderado*, en el que se inscriben aquellos que rescatan ciertos aspectos del freudismo no esencialmente hermenéuticos. Allí se ubicarían, por ejemplo, Ricœur y Habermas.¹² El primero ha notado la mixtura del discurso freudiano planteando que “su descubrimiento se da a nivel de los efectos de sentido, pero sigue exponiéndolo en el lenguaje y en la conceptualización del energetismo de sus maestros de Viena y Berlín” (Ricœur, [1969] 2006: 155), sosteniendo que esa mixtura no es un error categorial que debería ser rectificado, sino que debería funcionar como base de una “semántica del deseo”, tendiente a redefinir al hombre en una zona intermedia entre naturaleza y cultura.

3.b.3. Motivos y causas

El psicoanálisis hermenéutico ha ido desarrollándose como un programa diferenciado: su núcleo duro pareciera tener por hipótesis central que lo inconsciente debe ser entendido como conjunto de significados que guían la acción y susceptibles de analizar lingüísticamente (y no como fuerzas analizables por aproximación causal). Como el hombre es esencialmente un sujeto creador de significados, gran parte de los partidarios de este enfoque rechazan las inapropiadas modelizaciones naturalistas del funcionamiento psíquico (fuerzas, energías y mecanismos). El psicoanálisis apunta así a comprender sentidos idiosincráticos y no a descubrir fuerzas universales.

Esa idea se apoya y refuerza la añejada distinción entre *causas* y *motivos* que muchos han aceptado para los estudios de lo humano. Los motivos son, a diferencia de las causas, significados creados por los sujetos y susceptibles de ser modificados. Habermas sostuvo que en psicoanálisis se trata de un tipo distinto de causalidad: “con Hegel la podemos llamar, para distinguirla de la causalidad de la naturaleza, una causalidad de destino, puesto que la conexión causal entre escena inicial, defensa y síntoma no está fijada según leyes naturales en una invarianza de la naturaleza, sino sólo espontáneamente en una invarianza de la biografía, representada por la compulsión a la repetición, pero soluble mediante la fuerza de la reflexión” (Habermas, [1968] 1990: 268). En sintonía con esta idea, aunque en otros términos, Lorenzer afirma que “la comprensión psicoanalítica tiene que revelarse como

procedimiento hermenéutico” (Lorenzer, [1970] 1977: 121), es decir, sin apelar a explicaciones nomológicas.

3.b.4. Conceptualización hermenéutica de la realidad, la verdad y la validación de hipótesis

Como consecuencia de esa hipótesis central se esboza su principal supuesto metodológico: la investigación y práctica psicoanalíticas son posibles a condición de centrarse en el significado de las experiencias clínicas. El método de estudio de casos, tan utilizado tempranamente por Freud, se revaloriza como estrategia predilecta para la investigación (producción y justificación de las hipótesis psicoanalíticas); simultáneamente, los métodos provenientes de las ciencias naturales son completamente desestimados.

En términos generales puede decirse que si la tradición científicista supone la posibilidad de validar las conjeturas obtenidas con el método psicoanalítico mediante la contrastación empírica (cuyo ideal es la técnica experimental), la forma predilecta por la tradición hermenéutica para validar tales conjeturas es mediante una *constelación confirmatoria* (Ricœur, 1977). Se trata del establecimiento interactivo de los criterios de coherencia, consistencia interna e inteligibilidad narrativa; es decir de la armonía de las partes con el todo. Mediante este círculo hermenéutico la interpretación clínica recibe su validación: no por adecuación descriptiva a hechos de alguna realidad histórica ni por correspondencia con algún estado intrapsíquico, sino por consistencia interna de la narrativa lograda (Steele, 1979). El psicoanálisis hermenéutico apunta a lograr la coherencia de una *verdad narrativa*¹⁴ (Spence, 1982), y la metapsicología freudiana puede ser entendida como un conjunto de reglas para volver a narrar historias de vida (Ricœur, [1984] 1995) o como un mero sistema de referencia para los procesos de autorreflexión (Habermas [1968] 1990: 52-53). La verdad narrativa es efecto del trabajo analítico y de un consenso (entre analista y analizante) sobre la historia que mejor explica el sentido de los síntomas. La configuración narrativa que se crea en un psicoanálisis no solo configura nuestra visión del pasado sino que lo construye. De ese modo, si la interpretación propuesta es adoptada por el paciente para continuar su autorreflexión y superar las auto-distorsiones biográficas, entonces es correcta.

En torno a esa noción de verdad pueden ser inferidos los posicionamientos ontológico y epistemológico: se trata de una perspectiva historicista que adopta una vertiente *antirrealista epistemológica* y, en algunos casos extremos, pareciera alcanzar algún grado de *antirrealismo ontológico*¹³. Viderman, por ejemplo, sostiene que todo objeto de conocimiento (y por ende lo inconsciente) es una construcción del sujeto cognoscente y que el analista debe enunciar las fantasías inconscientes del analizante no para descubrir o reproducir hechos pasados sino para *inventarlos* (Viderman, 1970); lo cual supone que no solo el

conocimiento de las entidades en juego (en este caso parte de la realidad psíquica) sino también su modo de existencia, son dependientes del modo de representar del psicoanalista. Por todo ello, las explicaciones psicoanalíticas son narrativas, en el sentido de que intentan reorganizar los hechos biográficos en un todo coherente.

Esa forma de entender el proceso de validación es aplicable al producto de las interpretaciones y construcciones en el contexto clínico, que aparecen puestas en primer plano. Menos importantes resultan las conjeturas universales (metapsicológicas) por provenir de un naturalismo inaplicable al contexto de lo humano. El afán ideográfico deviene un punto central en esta tradición y cualquier desarrollo teórico universalizante se concibe como meramente instrumental (sin referencia a algo existente) y evaluado por su utilidad para propiciar la lectura y emergencia de lo singular. Así considerado el tema de la validez de la interpretación psicoanalítica, parece plantear el mismo tipo de problemas que el tema de la validez de las interpretaciones históricas.

4. Distancias entre Freud y la hermenéutica clásica

4.a. *La imposibilidad de la comprensión*

En términos generales, lo que Schleiermacher o Dilthey designaron como método hermenéutico puede ser vinculado con lo que Freud denominó método psicoanalítico: ambos son procedimientos susceptibles de realizarse en ámbitos específicos y en alternancia con otros (tanto el hermeneuta como el psicoanalista hacen uso del método para alcanzar objetivos, pudiendo no hacer uso de él).

Dilthey, en su pretensión de obtener fundamentos metodológicos para que las ciencias históricas produzcan conocimiento objetivo, alentó la actitud empática de *reconstrucción del mundo de experiencias* de la subjetividad investigada en la conciencia del investigador ([1883] 1949). La tesis de la comprensión podría formularse así: el historiador comprende el sentido de la acción de un agente en el pasado haciendo una analogía con el sentido que él mismo le daría a esa acción si se encontrara en su situación. Este carácter empático del método diltheyano, tan criticado posteriormente,¹⁵ se opone a la actitud que Freud prescribió para el ejercicio de su método psicoanalítico: “no sé cómo encarecería bastante a mis colegas que en el tratamiento psicoanalítico tomen por modelo al cirujano que deja de lado todos sus afectos y aún su compasión humana, y concentra sus fuerzas espirituales en una meta única: realizar una operación lo más acorde posible a las reglas del arte” (Freud, [1912] 2002: 114). La operación analítica parece alejarse de la comprensión diltheyana: se trata de evitar la identificación con lo que se quiere comprender; cuyo recurso concreto es la

regla de la “atención flotante”¹⁶. Si la interpretación¹⁷ psicoanalítica evita identificarse para comprender, se encuentra en las antípodas de lo que ya Schleiermacher propugnaba para la nascente disciplina: que la identificación del intérprete con el autor es fundamental para alcanzar la comprensión.

La posibilidad de la comprensión empática descansa en dos supuestos básicos: 1) la identificación es posible debido a que intérprete y autor comparten una *naturaleza humana común* que los vuelve coetáneos y elimina la brecha generada por el paso del tiempo y/o la divergencia de contextos; y 2) el sentido es *inherente* a las cosas mismas. Respecto del primer supuesto, podríamos decir que Freud, implícitamente, primero lo negó y luego lo aceptó: su negación viene dada con las primeras formulaciones del método analítico, en tanto que “asociativo-disociativo” y su asunción se produce con las posteriores introducciones de claves de lectura universales, que le otorgaron al método un carácter “simbólico” (Laplanche, 2001). Mientras que la versión inicial del método supone la extrema singularidad de las significaciones inconscientes en juego, la segunda opera por la síntesis subsuntiva de toda singularidad en lo universal de los modelos. Esto último se aprecia en los análisis freudianos, desde el “caso del pequeño Hans”, hasta el “Moisés de Miguel Ángel” y el “recuerdo infantil de Leonardo”. Esta segunda acepción del método implica algo que podríamos homologar a la primera asunción central de la hermenéutica clásica: es la naturaleza humana común lo que hace posible la comprensión; en Freud esa naturaleza común viene dada por el pretendido hallazgo de los mitos dramáticos universales, usados para metaforizar un funcionamiento psíquico trascendental. La interpretación se produce por apelación a claves universales de lectura (Edipo, castración, pulsiones, etc.) y por subsunción del caso en el modelo teórico.

Recordemos las críticas que Lacan profirió, basándose en Freud¹⁸, a la noción jaspersiana de “relación comprensión” (Lacan, [1955] 1995) y sus consecuentes incitaciones a no comprender al analizante (Lacan, 1967). Tal prescripción metódica parte del hecho de que el hablante desconoce las determinaciones inconscientes que producen sus dichos, motivaciones, afecciones y conducta. Este hecho implica la imposibilidad de establecer razones o causas universales para los fenómenos humanos del sentido: como no es posible esperar que un significante tenga anudado un significado universal para todo aquel que lo enuncie, entonces la comprensión empática no es más que un espejismo (1967). Posiblemente la diferencia basal reside en la teoría comunicativa en juego y, en última instancia, en la concepción antropológica de ambas perspectivas: para la hermenéutica clásica (Schleiermacher, Dilthey) hay una intención comunicativa que es patrimonio de la conciencia del yo pensante, mientras que los fenómenos clínicos de la neurosis suponen la

interferencia de representaciones inconscientes en las intencionalidades comunicativas del yo consciente. Habermas ha reparado en ello diciendo que “la interpretación psicoanalítica se ocupa precisamente de esos contextos simbólicos en los cuales un sujeto se engaña sobre sí mismo. La hermenéutica de lo profundo, que Freud contrapone a la hermenéutica filológica de Dilthey, se refiere a textos que indican las ilusiones del autor sobre sí mismo” (Habermas, [1968] 1990 p. 219). Se trata de una concepción diferencial que Dilthey y Freud tienen respecto de la biografía.¹⁹ Si para el primero los fenómenos humanos suponen “interioridad” (Dilthey [1883] 1949, pp. 37, 384), para el segundo los fenómenos humanos suponen una “tierra extranjera interior”²⁰ (Freud, 1933: 53) y es por ello que el psicoanálisis destaca lo enigmáticos que pueden ser, para el propio autor, los fenómenos biográficos. En este marco, la interpretación freudiana trasciende la interpretación hermenéutica clásica puesto que no apunta a vencer supuestas adversidades relativas a la divergencia contextual que separan al autor del lector; por el contrario, apunta a aprehender un sentido deformado por el propio autor e incluso el sentido mismo de esa deformación. Es esto último, el *porqué* del autoengaño, conjuntamente con la *forma* de ser realizado (cuyo ejemplo modelo es el sueño) lo que le permite al vienés teorizar reglas para la exégesis de las motivaciones del sujeto (es decir, una forma de hermenéutica apartada de la noción clásica de comprensión).

El segundo supuesto, de tipo lingüístico, no es asumido por Freud: para él, el *sentido es inherente al lector* y no al material. La noción que mejor nos permite ilustrar esto es la de *retroacción (nachträglich)*: supone que el sentido es una elaboración efectuada durante la lectura y no, como para los hermeneutas clásicos, durante la escritura; además supone la hipótesis de que las lecturas no dejan inalterado el material original sino que lo transforman parcialmente, de manera tal que toda lectura conlleva producción y no se reduce al develamiento. En tanto que el sentido es a posteriori, no es posible concebir ninguna interpretación psicoanalítica que pudiera ser *absoluta*.²¹

De lo anterior se deriva también que el método psicoanalítico no es solamente un camino por el cual llegar a un conocimiento del objeto epistémico. Es, al mismo tiempo, un medio para transformarlo. Esta condición transformativa no es una añadidura variable a la función cognoscitiva (que se supondría principal) sino que es inseparable de ella: *el funcionamiento del método psicoanalítico implica la construcción del conocimiento del objeto por la resignificación de la experiencia*. Es por ello que la interpretación (junto a las demás operaciones del analista y acciones del paciente) se puede definir más como una labor activa y conjunta que como una contemplación pasiva e individual.

4.b. Co-construcción de un saber que cura

Hemos dicho que, a diferencia de lo supuesto por la hermenéutica clásica, en la interpretación psicoanalítica el establecimiento del sentido corre por cuenta del lector. Pero ¿quién es el lector allí? La lectura con base en el diálogo generado entre paciente y analista, por lo cual ambos son, aunque en medidas distintas, autores-intérpretes de la trama singular.

Pero, como ya hemos señalado, aunque el establecimiento de sentidos corra por cuenta de la relación analítica, el papel del analista no es apelando a la “comprensión” o empatía.²²

Pese a ello, es posible notar una coincidencia significativa entre el método de Freud y el de la hermenéutica clásica: una conjetura central de Schleiermacher es que la comprensión resulta ser la contracara de la creación del texto, es decir la inversión [Umkehrung] del proceso creativo de su autor (Schleiermacher, [1813] 2000). Esta idea pareciera ser análoga a lo aseverado por Freud: en el ámbito de los sueños, por ejemplo, supone un “trabajo del sueño” consistente en la desfiguración de ciertos contenidos representacionales; y como contrapartida “será la interpretación del sueño la que habrá de restaurar la trama que el trabajo del sueño aniquiló” (Freud, 1900: 318). Puede notarse que para ambos casos el resultado es posible si hay cierta *recreación del proceso ya acontecido*; y que es, también en ambos casos, una producción lingüística (un texto o un relato del sueño). Sin embargo, encontramos también en esta analogía un límite: mientras que para la hermenéutica clásica el “recrear el estado mental del autor en el momento de crear su texto” tiene por finalidad la comprensión o captación de las intencionalidades del autor (arribándose así a conocimiento objetivo), la interpretación psicoanalítica no aspira a la comprensión acabada de las determinaciones inconscientes,²³ pues entiende a la interpretación no como una finalidad en sí misma sino como un medio privilegiado para lograr el objetivo del procedimiento: la cura.²⁴ Dicho de otro modo, las pretensiones de “hacer consciente lo inconsciente” o de “llenar las lagunas mnésicas del recuerdo”, a pesar de estar en significativa sintonía con la recreación de las condiciones productivas del autor, no son más que el médium para alcanzar la cura. Se nos antepone, entonces, la definición misma: “el psicoanálisis es una notable combinación, pues comprende no sólo un método de investigación de las neurosis sino también un método de tratamiento basado en la etiología así descubierta” (Freud, 1911: 211). Así planteadas las cosas, debemos decir que la interpretación psicoanalítica no apunta al hallazgo de un saber consistente sino a la producción de un saber-hacer con el inconsciente que responsabilice al sujeto y le permita así abordar su sufrimiento.

Como hemos podido notar, entre el método hermenéutico clásico y el método de Freud hay una divergencia a nivel de las suposiciones antropológico-lingüísticas y éticas en juego.

5. Argumentos para otras vías posibles

5.a. *El método asociativo-disociativo y la singularidad*

En el pensamiento de Freud pareciera haber una tensión omnipresente entre universalismo y nominalismo: el afán legalista y materialista, propio de la ciencia moderna, se vincula por momentos con la dimensión ideográfica e inmaterial del sentido. Es por eso que se ha dicho que un rasgo de la identidad epistémica freudiana es la indisolubilidad de elementos provenientes de las tradiciones naturalista y hermenéutica en lo que refiere a su constitución metódica (Assoun, 1982).

Hemos señalado más arriba que, a pesar de admitir esa mixtura, Jean Laplanche ha visto una separación tajante en la propuesta metódica de Freud, advirtiendo cómo su perspectiva evolucionó de una especie de nominalismo hacia una variante universalista. El saldo pareciera ser la existencia de dos perspectivas metodológicas (mutuamente excluyentes) en el propio Freud: primero asociativa-disociativa y luego simbólica. Ahora bien, el rechazo de la versión simbólica (secundaria) del método ha llevado a Laplanche a rechazar también la perspectiva hermenéutica en psicoanálisis, arguyendo que si en la teoría hermenéutica no hay interpretación sin código de lectura preestablecido, entonces la versión hermenéutica del método psicoanalítico es equivalente a la versión simbólica de Freud. El método asociativo-disociativo es, por antonomasia, una antihermenéutica (Laplanche, 2001).

Este argumento de Laplanche (el “abordaje narrativo” es un tipo de “subsunción nomológica” en la que los fenómenos serían casos-ejemplo de alguna ley o trama universal) parece flaquear cuando consideramos que Ricœur, un tiempo antes, ya había nominado ese tipo de relación como “comprensión teórica” y la había deslindado explícitamente del tipo de comprensión que debería realizar el psicoanálisis hermenéutico (Ricœur, [1984] 1995). En lugar de subsumir fenómenos a leyes universales, el narrativismo ricœuriano propone crear una trama singular para el conjunto de los acontecimientos en juego, concediéndoles así un sentido. Se trata, en palabras del autor, de una “comprensión configurante” que debe ser claramente distinguida de la anterior y cuya implementación libera al psicoanálisis de las estereotipias interpretativas (1995).

Por lo anterior vemos que las ideas de Ricœur y de Laplanche parecieran coincidir respecto a una cuestión central: ambos critican la tendencia universalizante y subsuntiva de los modelos freudianos de interpretación. Teniendo en cuenta que para Ricœur el psicoanálisis consiste en la configuración sintética de una trama para la comprensión de los acontecimientos históricos que aborda, y considerando la defensa de Laplanche del método

asociativo-disociativo de Freud, la oposición inicial que se presenta en este punto pareciera franqueable.

5.b. *Causas y motivos*

Antes afirmamos que el cientificismo psicoanalítico ha hecho hincapié en las formulaciones universales de la metapsicología y sus posibilidades de corroboración empírico-experimental, mientras que la hermenéutica ha tendido a resaltar el valor de las formulaciones clínicas singulares y su validación interna (círculo hermenéutico). Convendría ahora hacernos una serie de preguntas: ¿es necesario y posible abandonar toda tendencia universalizante para el psicoanálisis? ¿De qué modo es posible explicar la causación de los fenómenos abordados sin apelar a leyes? ¿En qué variaría la validación de las conjeturas clínicas? Intentaremos esbozar algunas respuestas.

Para repensar la oposición entre universalidad y singularidad, nos detendremos en otro aspecto que ha sido terreno de debate entre los partidarios de ambas tradiciones: el problema de la causalidad humana. El carácter híbrido del método freudiano ha llevado a muchos a retomar la distinción entre causas y motivos, viendo allí la posibilidad de justificar sus posturas. Aquí, supondremos que las razones o motivos humanos son un tipo de causa, caracterizada por ser: a) *contextual* (no universal), b) *inmaterial* (por ende, no sensible) y c) *predisponente*²⁵ (teleológica).

En un afán por ampliar los desarrollos weberianos y siguiendo las reflexiones finales de Wittgenstein, Peter Winch ([1958] 1972) sostuvo que el comportamiento humano puede comprenderse por referencia a *reglas* inmanentes antes que a *leyes* universales. Reglas que, explícitas e implícitas, se distinguen de las leyes naturales porque pueden ser modificadas o desobedecidas por los actores que las utilizan y porque ese uso está en relación con una terceridad capaz de sancionar su adecuación o no (otros sujetos, instituciones, etc.). Las reglas no son pautas externas a las acciones sino su significación misma; y es por ello que comprender el sentido de la acción equivale a comprender la regla que se está siguiendo en un contexto determinado. En el ámbito clínico, el psicoanalista pretende conocer el sentido de las acciones del analizado: las reglas propias de su funcionamiento psíquico.

Enlazaremos lo anterior con el planteamiento elaborado por Von Wright ([1971] 1979) respecto de la posibilidad de representar lógicamente las inferencias subjetivas. Lo realizado por un sujeto en situación es posible de analizarse mediante el silogismo práctico: se trata de una estructura formal que permite reconstruir los procesos inferenciales implícitos en la

ejecución de una acción,²⁶ sin recurrir al clásico modelo de cobertura legal (tan caro al cientificismo). El esquema, originalmente propuesto por Aristóteles, podría ser descrito así: una serie de premisas explicativas como “el sujeto S se propone dar lugar a Q” y “el sujeto S cree que no puede dar lugar a Q a menos que haga *h*”, seguidas de una conclusión como “el sujeto S se dispone a hacer *h*” (que resulta inferida de tales premisas).

Si nos propusiéramos formalizar así las inferencias clínicas que el analista elabora para explicar las acciones del paciente, podríamos ubicar entre las premisas explicativas a las fantasías inconscientes, a las teorías sexuales infantiles²⁷, a las prohibiciones superyoicas, etc. Por otro lado, si lo que el analista busca es colegir el sentido singular de las repeticiones que el paciente trae en su discurso, entonces su accionar es abductivo: intenta hallar la *regla* que subyace al fenómeno.²⁸

Sintetizando diremos: a) el método inicial de Freud permite el conocimiento del sentido singular, b) el sentido es un tipo de causalidad, c) que puede ser representado acudiendo a la noción de reglas y d) utilizando el silogismo práctico.

Aún queda por responder a la pregunta que ha venido dividiendo las aguas entre las tradiciones consideradas: ¿cómo es posible validar el conocimiento obtenido (con el método original de Freud) de esas reglas fantasmáticas que contribuyen a causar la acción del sujeto?, dicho de otro modo: ¿en qué es necesario variar el método de la concepción tradicional para validar las conjeturas?

5.c. La hermenéutica como método hipotético-deductivo

Pues bien, eso que se resiste a ser reformulado es precisamente el carácter híbrido del psicoanálisis, esto es, el hecho de que llega a la energética por la sola vía de la interpretación. Todo acabará llevándonos, en consecuencia, a esa “anomalía” constitutiva de la interpretación analítica dentro del concierto de las ciencias humanas. (Ricœur, [1965] 2007: 303)

En 1979 Dagfinn Føllesdal argumentó a favor de un enfoque interesante sobre la dicotomía clásica, pues sostuvo que “el método hermenéutico es el método hipotético-deductivo aplicado a materiales significativos” (Føllesdal, 1979: 320). Para favorecer su idea, él utiliza un ejemplo extraído de la literatura y muestra cómo la forma de resolución del problema (la interpretación de lo que representa uno de los personajes del texto) procede hipotético-deductivamente: se plantean conjeturas y se contrastan sus consecuencias lógicas con el

resto del material contenido en la obra y con otro material adicional que se tiene (datos del autor, contexto histórico, etc.). La obra que le sirve de ejemplo es *Peer Gynt*, de Henrik Ibsen; y el problema que retoma es el del papel que juega el personaje “el extraño”. Føllesdal examina cinco interpretaciones que se han dado sobre lo que representa ese personaje, así como algunos de los principales argumentos a favor y en contra de las mismas (obtenidos mediante contrastaciones de sus consecuencias).

Obsérvese que las interpretaciones sobre lo que representa el personaje “el extraño”, son hipótesis contrastables y, además, no se trata de hipótesis universales sino restringidas al contexto de la obra *Peer Gryn*. Con lo cual, de su tesis se sigue que la hermenéutica no necesita parecerse a una explicación de cobertura legal, puesto que bien puede haber conjeturas y refutaciones de interpretaciones particulares. Con base en lo anterior, diremos que el psicoanálisis puede orientarse ideográficamente por vía hermenéutica y, al mismo tiempo, hipotético-deductivamente. Si esto es correcto, deberíamos poder separar las estrategias metodológicas de validación de hipótesis de la formalización de los argumentos explicativos (lo cual no siempre ha sido realizado).

Freud sostuvo que las enunciaciones del analista en el contexto clínico necesitan testarse: “a cada construcción la consideramos apenas una conjetura, que aguarda ser examinada, confirmada o desestimada” (Freud, [1937] 2002: 266). Las hipótesis interpretativas del analista se contrastan con la realidad psíquica del analizado. Freud es taxativo respecto de las conjeturas que no coinciden con esa realidad: “es preciso retirarlas y sustituirlas por algo más correcto” (Freud, [1917] 2002: 412).

En base a lo anterior es posible afirmar: 1) el hecho de que el psicoanálisis se ocupe de *significaciones* no impide su tratamiento por el método de conjeturas y refutaciones;²⁹ 2) el hecho de adoptar este proceder no implica que su realización sea por la vía de la experimentación o de la correlación estadística.

5.d. *Condiciones del conocimiento psicoanalítico*

Convendría, en este punto, retomar dos *condiciones específicas* del conocimiento psicoanalítico en el ámbito clínico, que fueron mencionadas anteriormente. La primera versa sobre al carácter transformativo de la interpretación: acción que modifica el objeto que con ella se pretende conocer. Esta situación, que nosotros hemos antepuesto a la homologación del método freudiano con el de la hermenéutica clásica, pareciera ser problemática para varios partidarios del hipotético-deductivismo (p. e. Wisdom, [1967] 1969; Klimovsky, 1986) puesto que dificulta la clásica contrastación empírica: las hipótesis interpretativas que el

analista enuncia parecieran ser “autopredictivas” o “autorrefutatorias”, situación que necesita una sofisticación del procedimiento contrastatorio (546).

En todo caso, no debería olvidarse que el problema fue claramente planteado por Freud (1937), quien sostuvo que la respuesta del paciente, consintiente o denegatoria, no vale por sí misma para corroborar o refutar *definitivamente* una conjetura expresada por el analista. Pero, a expensas de ello, la pregunta sobre *¿en qué medida se modifica y en qué medida permanece idéntica la realidad psíquica luego de una interpretación?*, es insoslayable en el tema de la validación de las hipótesis clínicas.

Sin embargo, aquí convendría recordar que esa *condición* no es patrimonio exclusivo de la situación psicoanalítica: en los fenómenos humanos en general y al menos en el subdominio de los fenómenos cuánticos, se acepta mayoritariamente la idea de que el agente cognitivo altera el fenómeno que pretende conocer.³⁰ Aquí diremos que objeto y sujeto de conocimiento no son entidades disociadas a priori (como han supuesto implícitamente gran parte de los psicoanalistas de ambas tradiciones) sino que se constituyen mutuamente en un entorno cognitivo (Lahitte, 1995). Un corolario de ello es que el conocimiento psicoanalítico de las *reglas inmanentes* del paciente es una co-construcción entre él y el analista, lo cual supone un enmarque onto-epistemológico que se antepone al hipotético-deductivismo (no es incompatible con él sino con los supuestos subyacentes que común e históricamente lo han cimentado y que conviene revisar).

La segunda condición específica del conocimiento psicoanalítico se deriva de la anterior y también fue esgrimida más arriba para evitar la identificación del método freudiano con el método hermenéutico clásico: el valor de la interpretación reside en su utilidad práctica. Su ponderación no podría ser hecha, por lo tanto, considerando solamente a la *verdad* (en cualquiera de sus formulaciones correspondentistas o coherentistas) como criterio último; necesariamente se introduce el problema ético de la finalidad de las acciones cognitivas del analista, en particular de la interpretación.

5.e. *Un acercamiento de las dos tradiciones: el conocimiento como cartografía práctica*

A pesar de la división de tradiciones psicoanalíticas, hay suficientes razones para proponer enfoques que trasciendan la dicotomía. Detengámonos en un punto de convergencia significativo. En primer lugar, recordemos que ya desde su *Ser y tiempo* ([1927] 1998) Martín Heidegger sentaba las bases para un viraje ontológico de la hermenéutica: la interpretación dejaba de entenderse como un método para comenzar a ser concebida como una *manera de ser* del hombre. En este sentido, la hermenéutica ya no es un método del

que pueda hacerse (o no) un uso particular, sino que es una forma de caracterizar la relación del hombre con su experiencia en el mundo (es decir algo omnipresente). Caracterización que radica en el hecho de que no existe experiencia “pura” del mundo, a la que luego se le podría adosar una u otra interpretación; por el contrario, la realidad se nos presenta interpretada. Se trata de una pre-comprensión cultural (práctica, no intelectual-reflexiva) que nos da la posibilidad de hacer.³¹

Posteriormente Hans-Georg Gadamer ([1960] 1977) retoma la argumentación de Heidegger afirmando que estamos determinados por nuestra situación histórica; es decir por nuestros “prejuicios”. No es posible deshacernos de tales prejuicios para conocer: aun toda reflexión, en tanto que vuelta del pensamiento sobre sí mismo, es históricamente situada (parte de pre-juicios). Esta argumentación, de cuño heideggeriano, va en contra de las pretensiones de objetividad que Schleiermacher y Dilthey avizoraron al proferir la necesidad de desprenderse de la propia subjetividad para implementar el método hermenéutico. Notamos así una superación del psicologismo moderno original e incluso de la noción metódica de hermenéutica.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que varios representantes de la filosofía analítica y tradicional de la ciencia han abandonado la idea de *fundamentar infaliblemente el conocimiento en bases objetivas*: algunos empiristas lógicos, al evolucionar su teoría correspondentista de la verdad hacia una forma de coherentismo (cf. Hempel, [1935] 1997) y también algunos continuadores del racionalismo crítico, al rendirse ante la evidencia de que la “base empírica” es también un consenso entre científicos y no algo “dado” (cf. Popper, [1972] 1974; Lakatos, [1978] 1989), constituyen ejemplos precisos. Incluso desarrollos posteriores y críticos de esa visión estándar (como el historicismo o la concepción estructural-semántica) han adoptado como punto de partida que la realidad es su interpretación.³²

Tanto la concepción estándar como la hermenéutica filosófica han llegado a una conclusión afín concerniente a los límites del conocimiento: no podemos conocer algo que se encuentre más allá de nuestras experiencias. Ambas tradiciones llegan así a la idea de que los “hechos” científicos son justamente eso: fabricaciones humanas contextualmente situadas y no entidades absolutas dadas a conocer en sí mismas. Es decir, las experiencias humanas no reflejan un mundo independiente (la noción de “círculo hermenéutico” de la hermenéutica filosófica y la noción de que “no hay observación sin teoría” de la epistemología contemporánea, son equivalentes en lo que respecta al límite del conocimiento humano).

El problema que debemos subrayar es, entonces, el del olvido que los continuadores de ambas tradiciones en el ámbito psicoanalítico han hecho de estas conclusiones. La insistencia en los polos de explicación y comprensión es una derivación equivocada de la suposición de que el objeto de estudio es, o bien externo al sujeto cognoscente, o bien interno a sus capacidades cognitivas; cuando las conclusiones a las que se ha arribado en ambas tradiciones (extra-psicoanálisis) muestran claramente la necesidad de ubicar en interdependencia a sujeto, objeto y conocimiento (Castilla del Pino, 1972). Es decir, de basarse en su relación co-constitutiva (Lahitte, 1995).

Una forma de decir que la certeza objetiva (ya sea en su versión verificativo-inductivista o en la refutativo-deductivista) es imposible, es retomando la expresión de que “el mapa no es el territorio” (Korzybski, 1994 [1933]). Metáfora que debería servir como punto de partida (y no de llegada) de cualquier teorización sobre la *justificación de usar* tal o cual de las hipótesis psicoanalíticas. El antirrealismo de los modelos freudianos puede ser vinculado con una concepción pragmatista de la verdad;³³ conjunto que constituye una heurística aprovechable. En ese marco, toda metapsicología podría ser vista como un *mapa* y su constante mejora como un proceso cartográfico de complejidad creciente. Pero, ¿hasta dónde es posible y hasta dónde debería una teoría psicoanalítica intentar cartografiar los terrenos que explora? Diremos que la función de la metapsicología es permitir intervenir antes que alcanzar a representar; facilitar el recorrido antes que pretender reflejar el territorio. En este marco conjetural, la epistemología se subordina a la pragmática por la vía de la ética.

6. Algunas conclusiones

Para terminar, podemos afirmar que la tradición hermenéutica del psicoanálisis conlleva una serie de sesgos que merecen ser revisados. En primer lugar, un sesgo sobre las ideas de Freud: pareciera haberse *repcionado* acriticamente solo una parte de sus supuestos filosóficos, sin advertir la coexistencia de otros igualmente atendibles. En segundo lugar, una insistencia anacrónica en el binomio explicación-comprensión, pretendiendo que el método psicoanalítico se base (directa o indirectamente) en la “Verstehen”, que estaría implícita en Freud; lo cual hemos revisado y cuestionado. En tercer lugar, un sesgo inherente a las condiciones epistemológicas de cientificidad: la hermenéutica psicoanalítica pareciera discutir y esgrimir sus argumentos contra una imagen de la ciencia que ha perdido su hegemonía en la mayoría de las disciplinas actualmente consagradas en los ámbitos científicos.

Por otro lado, además de nuestra crítica a esta tradición hermenéutica, hemos esbozado una serie de ideas tendientes a superar la dicotomía que aún persiste en el campo analítico.

Rescatamos el valor y la actualidad del método original de Freud (asociativo-disociativo), e intentamos mostrar la necesidad de redefinir la noción de *leyes naturales* en términos de *reglas* para el ámbito humano de las significaciones; luego indicamos porqué esa redefinición permite soslayar el modelo clásico de explicación (“cobertura legal”), a la vez que admite la formalización lógica de los procesos inferenciales que pretende representar. Seguido de ello, indicamos la posibilidad de trascender la dicotomía explicación-comprensión, tan cara a ambas tradiciones, viabilizando la aplicación del método hipotético-deductivo a fenómenos específicamente humanos (en donde la técnica experimental y la cuantificación no quedan vedadas pero tampoco devienen necesarias). Artilugio que, enmarcado en supuestos filosóficos adecuados, podría derivar en fecundos desarrollos para el psicoanálisis.

Reconocemos que los aspectos considerados no agotan (ni mucho menos) el problema de las tradiciones en psicoanálisis, pero creemos que su abordaje podría conformar andariveles fecundos para el diálogo y el intercambio teórico; escenario ineludible para toda evolución razonable del espacio disciplinar deslindado por Freud.

Notas

¹ Recordemos que el término “método” (μῆθοδος) es un compuesto derivado del griego: “met” y “odo”, cuya traducción posible es “camino con el cual” (Marradi et. al., 2007).

² No en vano, Charles Snow afirmaba a mediados del siglo XX que la vida intelectual de la sociedad de Occidente se estaba dividiendo cada vez más entre dos grupos extremos: las humanidades y las ciencias; separados por un abismo de incompreensión mutua (Snow, [1959] 2000). En cierto modo, lo que problematizaremos para el ámbito del psicoanálisis pareciera ser la expresión de una problemática cultural más abarcativa y profunda de lo que comúnmente se supone.

³ Los problemas de equivocidad fueron tempranamente abordados por Aristóteles (cf. *Peri hermeneias*) y los términos griegos *hermeneuein* (interpretar) y *hermeneia* (interpretación) parecieran ser las raíces históricas del vocablo “hermenéutica”. Sin embargo, el primer uso moderno de “*hermeneia*” parece haberse producido en el título de un libro de Dannhauer, del año 1654: “*Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*” (Hermenéutica sagrada o método que expone sobre las Sagradas Escrituras). Como puede verse ya por el título, el término aparece ligado a los problemas de la exégesis bíblica. Posteriormente y sobre todo desde la obra de Dilthey, el método hermenéutico irá trascendiendo las escrituras, para abarcar también las obras artísticas, las instituciones y las acciones humanas.

⁴ La versión etimológica más difundida de la hermenéutica remite al personaje de Hermes: mensajero de los dioses en la mitología griega; encargado de transfigurar aquello del mensaje inaccesible a la comprensión humana en una forma asequible a los hombres. Se trata de un mensajero que hace comprensible lo que es ininteligible (por eso la hermenéutica siempre se ha considerado como el método para hacer evidente lo

encriptado). Versión etimológica que ha sido cuestionada en las últimas décadas (cf. Ferraris, [1988] 2000).

⁵ A pesar de sus innovaciones metodológicas, Dilthey propugnaba por la objetividad del producto de su método de la comprensión, situándose en continuidad con los supuestos immanentes a la concepción heredada de la ciencia (Echeverría, 1993). El sentido no es subjetivo, no se trata de una proyección del sujeto sobre el objeto; la comprensión del sentido es la captación de una relación real y previa a la disociación sujeto-objeto en el pensamiento. Dilthey rechaza la introspección porque ella genera intuiciones incommunicables; las ciencias del espíritu deben dirigirse a las “expresiones de la vida”, es decir a las objetivaciones concretas de la actividad humana, para proceder hermenéuticamente sobre el sentido allí plasmado.

⁶ La noción de “tradición” es utilizada por su utilidad metafórica, pues remite a la transmisión transgeneracional del conjunto de acervos constituyentes de una identidad cultural (en cierto sentido, el concepto se vincula con el de “tradiciones de investigación” [Laudan, (1977) 1986]). Sin embargo, las adjetivaciones que hemos dado al vocablo “tradición” (“cientificista” y “hermenéutica”) han sido realizadas a falta de otras mejores y a sabiendas de que solo conforman estereotipos útiles para la reflexión. Como no es posible establecer una serie de criterios distintivos y exhaustivos para sostener la clasificación, sostendremos, parafraseando a Wittgenstein ([1953] 2002), que son “aires de familia” (y por lo tanto nada esencial) lo que permite identificar a un miembro como perteneciente a una clase, siendo prácticamente imposible reencontrar todos los rasgos típicos en un solo ejemplar. Familiaridad que sirve para organizar la clasificación que suele utilizarse y que aquí hemos adoptado.

⁷ En rigor de verdad, el pensamiento dicotómico ha sido históricamente patrimonio del pensamiento occidental; un estilo de cognición en el que la disociación metafísica de entidades primó por sobre la *relación* (Lahitte & Hurrell, 1999).

⁸ Freud no abordó sistemáticamente cuestiones de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), pero en algunas de sus menciones pareciera ponerlas en sintonía con las cosmovisiones o la filosofía (cf. Freud, [1925] 2002: 54); también suponía que “nunca podremos prescindir de la colaboración de personas que posean formación previa en las ciencias del espíritu” (Freud, [1926] 2002: 241), colaboración que pareciera ratificar la distancia que los separa.

⁹ El término alemán utilizado por Freud es “*Junktim*”, que bien podría haber sido traducido por “yunta”. Eso favorecería aún más el sentido jurídico primigenio: pareja de animales usados para trabajar. Diríamos, entonces, que no hay trabajo analítico sin esa juntura.

¹⁰ Recepción en el sentido de Jauss ([1979] 1981): asimilación transformativa, que impide definir la migración de ideas en términos de mera reproducción, copia fidedigna o neutralidad alguna.

¹¹ Más adelante dirá Ricœur que un “hecho” psicoanalítico es definible en base a cuatro criterios: a) un hecho es lo que puede ser *decible*; b) a *otra persona*; c) por formar parte de una *realidad psíquica*; d) lo cual lo vuelve *narrable* (pues contribuye al desarrollo de una trama) (Ricœur, 1977a).

¹² Entenderemos por *antirrealismo epistemológico* a la tesis *gnoseológica* que supone la imposibilidad de conocer (en sí mismos) a los objetos inobservables referidos por la teoría; siendo posible solo el conocimiento mediado y limitado por el sujeto (tesis que se opone al realismo epistemológico). Por otro lado, el denominado *antirrealismo ontológico* designa una

tesis *metafísica*: las entidades a las que refieren nuestras teorías no existen independientemente de nosotros. Mientras que la primera es una tesis sobre el tipo de conocimiento posible, la segunda versa sobre el modo de existencia de la realidad hipostasiada.

¹³ Cuyos planteos están relacionados pero no se identifican ni en este ni en ningún otro aspecto. Habermas pareciera bascular más que Ricœur en su valoración de la metapsicología naturalista de Freud; aunque ambos han sido críticos no la han rechazado completamente sino que han tratado de circunscribir su valor y hasta su necesidad.

¹⁴ Spence atacó la fundamentación metodológica de Freud: adujo que la libre asociación es poco fiable para recuperar una verdadera historia del pasado (porque la memoria es falible y los pacientes crédulos) y que, por lo tanto, no existe mejor opción que conformarse con una *verdad narrativa*, propuesta por el analista.

¹⁵ La versión empática o endopática de la comprensión ha sido un punto de discusión significativo al interior de la tradición comprensivista e incluso con algunos filósofos positivistas. Recuérdense, por ejemplo, los debates entre Nagel ([1961] 1981) y Schütz ([1952]1974).

¹⁶“consiste meramente en no querer fijarse {merken} en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma ‘atención parejamente flotante’” (ibíd: 111)

¹⁷ Una aclaración terminológica es aquí imprescindible: Freud no utilizó las frecuentes alocuciones académicas de la tradición hermenéutico-filosófica de su tiempo (*Interpretation, Auslegung, Hermeneutik*, etc.), quizás motivado por alguna intención (no confesa) de evitarlos o quizás por simple utilización de los usos instituidos de la lengua; no lo sabemos, pero el término alemán elegido por Freud para denominar lo que aquí fue traducido por “interpretación” es *Deutung*. Se trata de un verbo coloquial cuyo sentido se asemeja al que aparece cuando en las costumbres cotidianas de nuestro margen rioplatense se usan los verbos de “aclarar”, “explicar” (cf. Escars, 2011).

¹⁸ basándose en ese carácter “asociativo-disociativo” que Laplanche posteriormente discriminó como propio de los inicios de la conceptualización metodológica de Freud.

¹⁹ De entrada debe señalarse que Freud no pareciera haber tenido una aspiración historicista, ni siquiera en el relato de sus casos clínicos (Laplanche, 1996).

²⁰ Diferencias que repercuten en lo metodológico: “espíritu y alma son objeto de investigación científica exactamente como lo son cualesquiera otras cosas ajenas al hombre” (Freud, 1933b: 147). Es esta reificación original lo que le permitió hipostasiar figurativamente el aparato psíquico con modelos naturalistas.

²¹ El significado del texto del sueño, por ejemplo, no es algo *a descubrir* sino que es algo *a producir* por el trabajo de la interpretación. Producción limitada y circunscripta a las posibilidades que brinda el material; situación que se ajusta al proceder analógico de la hermenéutica de Beuchot: “no se quiere caer en la mera equivocidad ni se pretende una univocidad absoluta, sino una pluralidad de sentidos sujeta a cierto orden, por lo cual puede decirse que se trata de analogía (intermedia entre la univocidad y la equivocidad)” (Beuchot, [1997] 2000: 160).

²² No es que Freud haya prescindido de la noción de empatía (*Einfühlung*), pero el uso que hace nos parece tangencial al procedimiento analítico: la vemos aparecer en relación a lo cómico (Freud, 1905: 176, 187, 191), en torno al accionar del poeta (Freud, 1907: 38) o en

referencia a la identificación (Freud, 1921: 102, 104). Posiblemente el uso freudiano de la noción de empatía que más cerca esté del método resida en una prescripción sobre los comienzos del tratamiento, en donde recomienda no iniciar las comunicaciones al paciente sin situarse empáticamente (Freud, 1913: 140). No obstante ese señalamiento, en donde el movimiento empático es apenas un factor interviniente en la instalación de la transferencia, en ningún otro lado Freud parece haber ubicado la noción de empatía como algo central o consustancial al método analítico propiamente dicho (cosa que sí han hecho varios posteriormente a él, p. e. Kohut, 1971). Es indudable que las oscilaciones empáticas del analista y su “tacto” para intervenir (cf. Ferenczi, [1928] 1966) son aspectos ineludibles del dispositivo; pero merecen ser ubicados periféricamente en la definición del método, puesto que la construcción de los datos analíticos es vía la escucha de los significantes y no por la adjudicación empática e imaginaria de significados.

²³ Situación imposibilitada, además, por el estatuto nouménico del inconsciente; lo cual limita o reduce toda interpretación posible al orden de lo figurativo (cf. Freud, 1900).

²⁴ Es por ello que algunos han decidido concebir al método como una tecnología tendiente a producir resultados predefinidos antes que seguir pensándolo como un procedimiento de pura indagación de conocimientos (Tizón, 1995). Resulta evidente que los cánones de evaluación de la “ciencia pura” y de la “ciencia aplicada” o tecnología, difieren considerablemente.

²⁵ Franz Brentano llamó “intencionalidad” a la referencia representacional de todo contenido mental; lo cual, vinculado con la idea de *disposición*, nos permite pensar que un motivo es causa de acciones, es decir movimientos orientados a fines. Ambos componentes de esta noción de motivo aparecen en la descripción que Freud hace del circuito de la pulsión, puesto que allí se vinculan objeto y finalidad.

²⁶ Convendría especificar que en nuestro ámbito psicoanalítico, una acción es también (o fundamentalmente) un acto alocutivo. De eso se ocupó Freud desde sus inicios: no de síntomas o sueños sino de sus *relatos*.

²⁷ No debemos olvidar que Freud comenzó esbozando teorías sexuales infantiles que luego devinieron teorías psicoanalíticas. Este hecho, que nos parece un desacierto, nos da como resultado dos formalizaciones posibles: si las teorías sexuales infantiles son reglas singulares, entonces sí podría intervenir el silogismo práctico; pero si las teorías sexuales son leyes universales, entonces el modelo de su formalización debería ser nomológico-subsumtivo.

²⁸ Considerando con Samaja (2002) que el procedimiento abductivo se basa en el uso de la analogía, quizás podamos ampliar la prescripción freudiana de analizarse para poder analizar: no solo porque así alguien “adquiere las convicciones que después lo guiarán como analista” (Freud, [1926] 2002: 186), sino también porque así se apodera del funcionamiento del autoengaño; contexto que luego utilizará (analogía mediante) para abducir las reglas que le permitan explicar los fenómenos que se disponga a analizar en otro.

²⁹ Esto no significa que el proceder de Freud se ajuste a las ingenuas prescripciones de Popper, sino apenas una ratificación (ahora por la vía del método) de su filiación al criticismo. Esta lectura del método freudiano fue desarrollada en nuestro medio por Klimovsky (1986) y Etchegoyen (1986), entre otros.

³⁰ Quizás podría abducirse, retomando el espíritu de la “relación de indeterminación” de Heisenberg (1927), un principio análogo para determinados referentes de lo humano:

siempre que se pretende conocer el sentido, su resultado es una producción de significado que resignifica el sentido original (consecuencia inevitable de las maniobras dialógicas de los dispositivos humanos: rememoración, verbalización, retroacción). En psicoanálisis es necesario admitir que la forma de ser de lo que se pretende conocer (representaciones inconscientes) depende también del acto mismo de conocimiento; y es por ello que incluso esas entidades que revelan mayor fijeza (identidad, compulsión de la repetición, etc.) también revelan modificaciones por efecto de las interacciones. Dicho brevemente: el observador es parte del sistema que observa y sus actos cognitivos intervienen en la reconstitución permanente de dicho sistema, situación que no debería seguir despreciándose (Lahitte & Ortiz Oria, 2005).

³¹ La relación primordial del hombre con las cosas, sostiene Heidegger, es “estar-a-la-mano”: es la orientación práctica o utilitaria lo que determina el trato con las cosas. Heidegger distingue esa relación de la operada por la ciencia moderna y teorizada por la filosofía tradicional: relación de separación (es decir secundaria) de sujeto y objeto que denomina “estar-ante-los-ojos”.

³² Ulises Moulines (1995), promotor de la corriente estructuralista, sostiene que la filosofía de la ciencia es esencialmente interpretativa.

³³ Sobre las concepciones de la verdad en Freud cf. Azcona (2013b). Aquí solo mencionaremos la conjetura de que la concepción pragmatista clásica de la verdad también puede encontrarse en Freud.

Bibliografía

Assoun, P. L. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo veintiuno.

Azcona, M. (2013a). “El contexto onto-epistemológico de las investigaciones científicas”. En Sánchez Vázquez, M.J. (Coord.), *Investigar en Ciencias Humanas. Reflexiones epistemológicas, metodológicas y éticas aplicadas a la Psicología*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.

Azcona, M. (2013b). “Suposiciones freudianas sobre la noción de verdad”, en *Memorias del V Congreso internacional de investigación y práctica profesional en Psicología*. Buenos Aires: Facultad de Psicología de la U.B.A

Beuchot, M. ([1997] 2000). *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM.

Bleichmar, S. ([2000] 2005). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía.

Castilla del Pino, C. (1972). *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*. Barcelona: Península.

Dilthey, W. ([1883] 1949). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Etchegoyen, H. (1986). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Escars, C. J. (2011). "La interpretación y sus tradiciones", en Escars, C. J. (comp.) *La trama de la interpretación: lógica y condición de las operaciones del analista*. Buenos Aires: Letra Viva.

Ferenczi S. ([1928] 1966). "La elasticidad de la técnica", en: *Problemas y métodos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Ferraris, M. ([1988] 2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.

Føllesdal, D. (1979). "Hermeneutics and the hypothetico – deductive method". *Dialéctica*, 33(3-4), pp. 319-336.

Freud, S. ([1900] 2002). "La interpretación de los sueños", en *Obras Completas*, tomo IV; Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1913] 2002). "Sobre la iniciación del tratamiento", en *Obras Completas*, tomo XII; Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1917] 2002). "Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III", en *Obras Completas*, tomo XVI. Bs. As.: Amorrortu.

Freud, S. ([1923] 2002). "Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»", en *Obras Completas*, tomo XVIII; Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1925] 2002). "Presentación autobiográfica", en *Obras Completas*, tomo XX; Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1926] 2002). "¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial", en *Obras Completas*, tomo XX; Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1937] 2002). "Construcciones en el análisis", en *Obras Completas*, tomo XXIII; Buenos Aires: Amorrortu.

Gadamer, H. G. ([1960] 1977). *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme.

Green, A. (1995). *La causalidad psíquica: Entre naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, J. ([1968] 1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.

Heidegger, M. ([1927] 1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS. Recuperado de www.philosophia.cl

Heisenberg, W. (1927). "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischer Kinematic und Mechanik". *Zeitschrift für Physik*, 43, pp. 172-98.

Hempel, C. G. ([1935] 1997). "La teoría de la verdad de los positivistas lógicos"; en Nicolás, J. A. & Frápoli, M. J. *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos.

Jauss, H. R. ([1979] 1981). "Estética de la recepción y comunicación literaria". *Punto de Vista*, 12, 34-40 (traducción de Beatriz Sarlo).

Klimovsky, G. (1986). "Aspectos epistemológicos de la interpretación psicoanalítica"; en Etchegoyen, R. H. *Fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Bs. As.: Amorrortu.

Klein, G.S. (1976). *Psychoanalytic Theory. An Exploration of Essential*. New York: Int. Univ. Press.

Korzybski, A. (1994 [1933]). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. USA: Institute of General Semantics.

Kohut, H. (1971). *Análisis del self*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. ([1955] 1995). *El Seminario, Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. Conferencia inédita. Recuperada de http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_07.pdf

Lahitte, H. B (1995). *Epistemología y Cognición*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Lahitte, H. B. & Hurrell, J. (1999). *Sobre la Integración de las Ciencias Naturales y Humanas*. La Plata: L.O.L.A.

Lahitte, H. B. & Ortiz Oria, V. (2005). *El otro. Antropología del sujeto*. Buenos Aires: Nobuko.

Lakatos, I. ([1978] 1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza (1989).

Laudan, L. ([1977] 1986). *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro.

Laplanche, J. (1996). *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lorenzer, A. ([1970] 1977). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica. Trabajos preliminares para una metateoría del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lothane, Z. (1998). "El eterno Freud: el método frente al mito y la malicia de los detractores de Freud". *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 18(66), pp.269-292.

Marradi, A.; Archenti, N. y Piovani, J.I. (2007). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé.

Moulines, U. (1995). "La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica". *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (12), 110.

Nagel, E. ([1961] 1981). *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Ariel.

Popper, K. ([1972] 1974). *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.

Putnam, H. (1962). "What theories are not" en Nagel, E., Suppes, P. & Tarski, A. (eds.) *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*. Stanford University Press: Stanford (pp. 240-252).

Rickert, H. ([1899] 1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Ricœur, P. ([1965] 2007). *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ricœur, P. ([1969] 2006). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur P (1977). "The question of proof in Freud's psychoanalytic writings". *J. Amer. Psychoanal*, 25. pp. 835-871.
- Ricœur, P. ([1984] 1995). *Tiempo y narración*. Vol. I, II y III. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Samaja, J. (2002). "Aspectos lógico-epistemológicos", en Dei, H. D. *Pensar y hacer en investigación*. Buenos aires: Docencia.
- Schafer, R. (1976). *A New Language for Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Schleiermacher, F. ([1813] 2000). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid: Gredos.
- Schütz, A. ([1952] 1974). "Formación de conceptos y teorías en ciencias sociales", en *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Snow, C. P. ([1959] 2000). *Las dos culturas*. México D. F.: UNAM.
- Spence, D. P. (1984). *Narrative truth and historical truth: Meaning and interpretation in psychoanalysis*. New York: WW Norton & Company.
- Steele, R. S. (1979). "Psychoanalysis and Hermeneutics". *Psychoanal*, 6, pp. 389-411.
- Suppe, F. ([1974] 1979). *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional.
- Von Wright, G. H. ([1971] 1979). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.
- Winch, P. ([1958] 1972). *Ciencia social y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wisdom, J. ([1967] 1969). "Puesta a prueba de una interpretación en el curso de una sesión", *Revista de psicoanálisis*, 1969, XXVI, (2), pp. 403-423.
- Wittgenstein, L. ([1953] 2002). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Recibido: 13 de marzo de 2014

Aceptado: 29 de mayo de 2014

Publicado: 17 de diciembre de 2014