

GADAMER Y EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

GADAMER AND THE HERMENEUTICAL PROBLEM OF PSYCHOANALYTIC INTERPRETATION

Alfonso GRACIA GÓMEZ
Universitat de València

Resumen: Existe una posición privilegiada para analizar la relación posible entre la filosofía y el psicoanálisis, y esta es a través de la hermenéutica. No solo Ricoeur, multitud de autores, a uno y otro lado de la disputa, han expresado sus posturas acerca de qué comparten y qué distinguen al psicoanálisis y a la hermenéutica filosófica, que quiere servir de vehículo para comprender la esencia interpretante del ser humano. Debido a ello, autores como Heidegger y Gadamer se han visto llamados a expresar sus posiciones acerca del saber del inconsciente, para evaluar el modo de poner en contacto la esencia del psicoanálisis como *talking cure* y la referencia interna de la filosofía como diálogo. Con tal objeto, Gadamer recela profundamente de la concepción ricoeuriana del psicoanálisis como “hermenéutica”, y para ello centra sus críticas en dos aspectos nucleares de la interpretación psicoanalítica: el hecho de que esta se conduce mediante *técnicas*, por un lado, y el efecto concomitante de que en la cura psicoanalítica no se dé un “auténtico” diálogo, sino más bien un diálogo frustrado.

Palabras clave: Hermenéutica; psicoanálisis; comprensión; interpretación; técnica.

Abstract: There is a privileged position to analyze the possible relationship between philosophy and psychoanalysis, and this is through hermeneutics. Not only Ricoeur, many authors, on either side of the dispute, have expressed their views about the similarities and the differences between psychoanalysis and philosophical hermeneutics, which wants to serve as a vehicle to understand the interpreting essence of human beings. Because of this, authors such as Heidegger and Gadamer have been called to express their positions on the knowledge of the unconscious, to evaluate the way of putting in contact the essence of psychoanalysis as talking cure and the internal reference of philosophy as dialogue. To this end, Gadamer deeply mistrusts Ricoeur's conception of psychoanalysis as “hermeneutics”, and for this focuses its criticisms on two core aspects of psychoanalytic interpretation: the fact that it is conducted through *techniques*, on the one hand, and the concomitant effect that in the psychoanalytic cure there isn't any “authentic”, but rather frustrated dialogue.

Key words: Hermeneutics; psychoanalysis; understanding; interpretation; technique.

1 Estado de la disputa: hermenéutica filosófica vs. hermenéutica de la sospecha

Existe una tendencia particular, en la filosofía contemporánea, que trata de comprender la obra psicoanalítica en el espacio de la hermenéutica. Mientras autores como Ricoeur o Derrida, desde enfoques muy alejados, han concedido cierto crédito a esta posibilidad, otros como Heidegger o Gadamer han mantenido una distancia de la que, en rigor, ya fueron portavoces en su momento los mismos Freud y Lacan. Lo cierto es que la visión de Freud como “intérprete” es una constante en la filosofía del siglo XX. Así, por ejemplo, Ricoeur señaló que el objeto del psicoanálisis no era propiamente empírico, sino algo del orden del símbolo, construido y estructurado a través del diálogo terapeuta-paciente (Ricoeur, 1970: 341). Puesto que la propia historia del psicoanálisis comienza en el punto en que el inconsciente se verbaliza, ello ha dado lugar a la consideración generalizada de que la reflexión filosófica era deducida de un diálogo que pudiera dar cuenta de una cierta retroalimentación que fuera mutuamente enriquecedora. Sin embargo, esta pretensión perdía plausibilidad desde el punto de vista del psicoanálisis, desde el momento en que el fenomenólogo francés desarrollaba una sistemática alternativa con visos de “completar” o “sintetizar” la crítica de la conciencia que había puesto sobre la mesa el psicoanálisis como “filosofía de la sospecha” (20).

Las dificultades de Gadamer parten de una situación muy distinta. El recorrido de la historia de la hermenéutica que describe este autor en *Verdad y método* muestra un camino según el cual la hermenéutica, originalmente centrada en su referencia a la interpretación como método de acceso a la verdad de la Escritura, desplaza paulatinamente su preocupación por una noción del comprender que sirve para abarcar el modo de acceso a la verdad de las comúnmente conocidas como “ciencias del espíritu”. Comprender, antes incluso que interpretar, ya que estas disciplinas se distinguen porque en ellas el hombre conoce por referencia a un todo en el cual ya estaba inscrito, formulación heideggeriana de un “círculo hermenéutico” que convierte a la comprensión en «el carácter óntico original de la vida humana misma» (Gadamer, 2002: 325).

Eso se muestra en el hecho mismo de que su hermenéutica está menos preocupada por hacer ver qué es la interpretación, en la que presumiblemente consiste el ser del hombre, que en hacer lo propio con la comprensión. Esta, a la vez como presupuesto y como destino, tiene poco que ver con la interpretación, que siempre tiene que ver con una particular manera de poner en relación a varios sujetos respecto a un texto. La comprensión responde, todo lo más, al sentimiento o al estado concomitantes de esa “manera de hacer” que es la interpretación, toda interpretación, que es el saber-con-hacer o el saber-hacer en que consiste la facticidad existencial del *Dasein*.

En todo caso, ello implica una pregunta implícita acerca de qué modelo impone la normatividad que define la condición “hermenéutica” o no de la interpretación, qué requisitos debe cumplir esta y cuál debe ser su objeto. Por ello, parece que la cuestión estriba, para Gadamer, en si es siquiera lícito tildar semejantes corrientes de pensamiento, aisladas por Ricoeur, como efectivamente “hermenéuticas”. Así, por ejemplo, desdice las tesis ricoeurianas acerca de la necesidad de que la filosofía conviva

con las “hermenéuticas de la sospecha”, al afirmar que «la dicotomía [con respecto a una hermenéutica filosófica] es demasiado tajante como para que nos contentemos con una mera clasificación de dos formas de interpretación», donde se distinguiría, por una parte, «la que se limita a interpretar lo que se afirma según las intenciones del autor», y por otra «la que descubre la significatividad de lo que se afirma en un sentido completamente inesperado y en contra del significado del autor». Ante esta situación Gadamer sentenciaba rotundo: «No veo la forma de reconciliarlas» (Gadamer, 1997: 130).

¿A qué se deben tales recelos? Lo cierto es que, a diferencia de lo que ocurre con Ricoeur, la indagación gadameriana no se ha dignado a abordar los problemas que el psicoanálisis pone sobre la mesa con la profundidad que exigiría este problema. Atendamos a la siguiente reclamación de Derrida, pronunciada con ocasión de un Congreso el que ambos compartían cartel:

¿Qué hacer con la buena voluntad —condición del consenso e, incluso, del desacuerdo— cuando se pretende integrar una hermenéutica psicoanalítica en una hermenéutica general? [...]. No me estoy refiriendo a ninguna doctrina psicoanalítica, sino sólo a una cuestión que vendría determinada por la posibilidad del psicoanálisis, a una interpretación elaborada por este último. Dicha interpretación estaría quizás más cerca de la interpretación de tipo nietzscheano que de cualquier otra tradición hermenéutica [...] (Derrida, 1998: 43).

En el mismo sentido se expresaba Niklas Bornhauser (2005: 518), denunciando que «las alusiones directas de Gadamer, ya sea a la psicología o al psicoanálisis, son escasas y puntuales, generalmente se encuentran circunscritas a otros *Leitprobleme* o problemáticas directrices mayores o más globales». Sin embargo, a nuestro parecer, el problema no solo reside en el hecho de que las menciones gadamerianas al psicoanálisis sean escasas o indirectas, como denuncia Bornhauser. Lo que es verdaderamente preocupante consiste en que estas escasas menciones ocurran *de facto* al modo de una respuesta forzosa, en la que a penas se esgrimen argumentos reactivos que no solo no se detienen en un análisis detallado, sino que dan por supuesto visiones heredadas de otros filósofos como Habermas, Popper o el mismo Ricoeur. Como consecuencia, se echa en falta una auténtica reflexión “hermenéutica” sobre el psicoanálisis. Algo de lo que no solo adolece la obra de Gadamer, sino que es más bien una “herencia” de otro silencio, igualmente elocuente, como fue el de Heidegger.

Pese a ello, parece trivial que en un proceso terapéutico que se da a sí mismo el nombre de *talking cure*, su creador no ha podido soslayar completamente la pregunta por este *talking*. De este modo, el intento por incluir al psicoanálisis en una “teoría general de la interpretación”, o sea de concebirlo (de forma más o menos explícita) como una hermenéutica, ha logrado ya cierta andadura entre los propios psicoanalistas (véanse especialmente las obras de Viderman, 1982; Spence, 1982 y Schaffer, 1988). Estos autores han recurrido a la hermenéutica como una suerte de vía “preferible” ante las supuestas dificultades epistemológicas del psicoanálisis —que siguen indicaciones tan alejadas como las de Popper (1983) y Ricoeur (1970)—, como si este se estuviese ahogando y necesitase urgentemente una salida. Se reúne aquí cierta tendencia a deshacerse de la metapsicología freudiana y reflexionar a partir de lo que ocurre entre psicoanalista y paciente, o sea en el *setting* psicoanalítico. Especialmente en las corrientes más próximas al pensamiento de Lacan es muy querida la postura que acoge con cierta complacencia la pretensión de retomar un cierto “giro lacaniano” del psicoanálisis que abocaría en la conformación de «un nuevo texto que ya no hablaría de epistemología y psicoanálisis, sino de ética y

psicoterapia» (Fernández, 1999: 10). Ese “texto” encontraría su lugar allí donde el saber afirma la posición fundacional, no solo del sujeto, sino del sujeto *de deseo*, con toda su polisemia inherente. Por ello, no correspondería hablar de epistemología sino por cuanto primero la hemos reducido a una “ética”, en la que se deben comprender los límites y propósitos de la situación “fáctica” desplegada en la consulta.

Sin embargo, ni siquiera una propuesta tan limitada sirve para despertar las simpatías ni la curiosidad de Gadamer. En este sentido, el texto en el que posiblemente muestre de forma más abierta sus dificultades con el psicoanálisis sea un ensayo de 1960 que lleva por título «La curación por la palabra», que tiene por objeto distinguir lo que ocurre en el diálogo como *momentum* filosófico de autoconocimiento. El texto, aunque distingue tres formas distintas en las que el diálogo terapéutico es solapado por una cierta tendencia a la “torcedura”¹, comienza sin embargo con el reconocimiento del psicoanálisis como *fenómeno hermenéutico relevante*. Pese a ello, la primera aproximación a una tentativa de diálogo deja en evidencia que Gadamer se aproxima a la cuestión con un caudal de supuestos considerable. Es así, por ejemplo, cuando expresa que la comparación, ya trivial, entre psicoanálisis y hermenéutica proviene menos del uso que aquel hace de la interpretación (o, en general, de la consideración de los fenómenos sintomáticos como “texto”), que de una supuesta «analogía entre enfermedades del espíritu y enfermedades de la sociedad» (Gadamer, 2004: 116); tesis esta que ya hemos visto que provenía de Ricoeur (1970: 61), para el que la condición “hermenéutica” del psicoanálisis se debía al hecho mismo de haber pretendido encontrar sus tesis plasmadas en todo tipo de fenómenos culturales, extendiendo con ello los límites de su interpretación más allá del espacio de intimidad delimitado por las paredes de la consulta.

Gadamer (2004: 116) acepta esta tesis, como decimos, pese a que él mismo declara no estar de acuerdo con ella: «La situación del científico social ante la sociedad no es comparable a la del psicoanalista ante su paciente. Una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica no es menos dogmática que una ciencia social “positivista” que se presenta como una técnica social». Dicho de otro modo, la consideración de que el psicoanálisis, en tanto que hermenéutica de la sospecha, pueda servir como “herramienta” para la clarificación crítica de las ciencias sociales peca de mezclar sin mucho concierto dos “realidades” supuestamente diversas: el mundo natural, cuyo adalid epistemológico reside en la explicación por causas, y el mundo humano, al que quiere en cierto modo (y con muchas reservas, tratándose de Gadamer) servir de instrumento una hermenéutica que sitúa al hombre en la posibilidad de producir un conocimiento particular y diferencial, consistente en el encuentro consigo mismo a través de lo que han sido objetos de su propia creación (el arte, la sociedad, la historia). De este modo la hermenéutica, pese al giro ontologista que quiere imponer, no por ello deja de ser circunscrita al espacio de ese “método” alternativo al de las ciencias de la naturaleza, tal y como había sido propuesto por Dilthey.

¹ Recordemos a tal respecto lo que Paul-Laurent Assoun (2001: 69) decía acerca de las posibilidades de poner en diálogo al psicoanálisis y la filosofía: «la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente».

La razón por la que Gadamer desmiente la posibilidad del paralelismo reside en que la interpretación del psicoanálisis, en su ademán de diálogo, se comporta más bien como una ciencia natural que como una ciencia del espíritu; esto es, busca causas más bien que motivos, se mueve en el espacio de la explicación y no en el de la comprensión². Al operar así, el psicoanalista trata al paciente, no como un sujeto, sino como un objeto de conocimiento, lo que hace que se frustre la posibilidad de un diálogo real. Pues el psicoanalista, a su parecer, no tiene un interlocutor real, es decir, un interlocutor que pueda contradecir sus interpretaciones y hacer aportaciones específicamente novedosas (haciendo suyas de forma tácita las críticas de Popper).

Sin embargo, ¿de dónde proviene esta escisión (entre naturaleza y espíritu), que Gadamer y Ricoeur dan por sentado, pero con la que evidentemente no comulga el pensamiento freudiano? Assoun (1982: 224) analiza que el espacio reflexivo del siglo XIX alemán estaba en gran parte focalizado en la cuestión del monismo y el dualismo epistémicos, reflejo de una división radical psico-somática de ascendencia platónica y consolidada por el cristianismo. En cambio, la situación del psicoanálisis, deudora de un naturalismo que sigue los presupuestos epistemológicos de la tradición de Du Bois-Reymond, consideraba que no había conocimiento científico cuyos fundamentos epistemológicos pudieran ser distintos a los de las ciencias de la naturaleza. Gracias a ello, habría construido una suerte de monismo epistémico que se continuó posteriormente en el desarrollo matematizado que hereda Lacan de la lingüística y del estructuralismo.

En esta disputa, Gadamer acepta la elección dualista de los historicistas alemanes, a cuya tradición, con matices, se acoge (Rickert, Dilthey) tras introducir el “giro ontológico” heideggeriano, según el cual el fundamento originario del conocimiento (de todo conocimiento, da igual a tal respecto que sea en el espacio de lo natural o de lo social) descansa en la estructura fenomenológica común a toda existencia individual (humana): el ser-ahí/estar ya comprendiendo. Con ello la comprensión se hace previa a la posición entre el sujeto y el objeto característica de la relación de conocimiento. Heidegger pretendía, a partir de este movimiento, recuperar lo que había sido “olvidado” por la “metafísica de la subjetividad” moderna, especialmente por el pensamiento ontológico de corte cartesiano-kantiano. Ningún sujeto abstracto funda ni puede fundar. La subjetividad no forma parte de las categorías estructurales de la existencia. El ser sujeto, lo mismo que la introducción del método, son solo interferencias derivadas del saber científico, en el que impera el ordenamiento del ente en tanto que ente, que es lo que se consume en la concepción kantiana del conocimiento como “conocimiento *del* objeto”. Por ello el primer punto de una indagación fenomenológica sobre el sentido del ser implica la precisión de la “diferencia óntico-ontológica”: diferencia entre planos de realidad que no deja de reproducir el dualismo epistémico; o por decirlo de manera más “radical”, eleva al plano ontológico la distinción que hasta el momento se había conformado a su “mera” consideración epistémica.

² Como ya había señalado Ricoeur, aunque la posición de este es más ambigua: «Lo fácil es lanzarse a una alternativa: o una explicación de índole energética, o una comprensión de índole fenomenológica. Ahora bien, es preciso admitir que el freudismo existe sólo a costa de rechazar esa alternativa» (Ricoeur, 1970: 61).

2. La prioridad ontológica de la comprensión y el diálogo

Hay autores que han propuesto que la posteridad debería recordar a Gadamer «sin más, como el filósofo de la comprensión, en toda la amplitud del término» (Vigo, 2002: 248). Para el filósofo alemán, la verdad aparece como un acontecimiento de sentido vinculado a los procesos de comprensión. Por eso le da prioridad a la experiencia de la verdad (como *aletheia*, es decir, como acontecer de sentido) en el arte, y solo secundariamente en las ciencias del espíritu. Como lo expone Vigo, el caso paradigmático es el del uso de los *pragmata* que analiza Heidegger en *Ser y tiempo* (Vigo refiere al ejemplo del “uso adecuado” del martillo). Según esto, el fenómeno de la comprensión no solo se reduce a la comprensión de textos, pero debería resultar especialmente iluminador de lo que ocurre en esta circunstancia:

[...] cuando leemos un texto logramos comprender sólo en la medida en que volvemos hacia lo que vamos leyendo desde el esbozo anticipativo de una cierta totalidad de sentido. Pero tal esbozo anticipativo sólo resulta posible a partir de la situación histórica y fácticamente determinada en la cual el proceso de comprensión se encuentra siempre ya enraizado, pues es desde ahí desde donde surgen las preguntas, la motivación inicial y los intereses con que nos aproximamos al texto (Vigo, 2002: 242).

Como es de sobras sabido, los postulados gadamerianos acerca de la significación primariamente existencial de la hermenéutica provienen de algunas de las tesis que Heidegger exponía en *Ser y tiempo*. Este propone una concepción del lenguaje que fundamenta la comprensión esencial de los hablantes sustituyendo la referencia epistémica de un yo autoconsciente o autoevidente por su condición existencial y el carácter proyectante o primariamente interpretante del ser-ahí-en-el-mundo que es todo ser humano (1997: 132). Esta condición existencial sirve para que la hermenéutica pierda de vista la referencia al método; es más, el método, ya sea de las ciencias naturales (explicación) o de las ciencias históricas (interpretación) quedará subsumido bajo esta condición existencial que es propia del ser humano como ser-ahí que “es” siempre en tanto que “comprendiendo”: «comprender es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad» (Gadamer, 2002: 325). Para Gadamer (2004: 203) «el lenguaje se da sólo en el diálogo». La relevancia filosófica de la “conversación” es un fenómeno que se destaca sobre todo a partir del romanticismo; obras como las de Schleiermacher o Friedrich Schlegel oponían esta a un pensamiento “monologizado” en su sistematización, que consideraban cualidad funesta:

Cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría bien elaborada (Gadamer, 2004: 205).

A partir de ello, Gadamer construye una exposición tendencialmente platónica en torno a la noción de diálogo, donde la “participación” clásica no se refiere a una relación primariamente epistemológica, sino a la creación de un marco común que es el mundo compartido por los hablantes, el cual se va actualizando con la ayuda del diálogo: «En el diálogo estamos realmente interpretando. El habla es entonces la interpretación misma» (Gadamer, 1997: 134). Gadamer da a entender que esta

prioridad ontológica del diálogo convierte al psicoanálisis en un “diálogo frustrado”, que, por otra parte, no surge sino del propio punto de partida del psicoanálisis, en el que el paciente es situado en una posición de falta de palabra, de incapacidad, que es la que funda la recurrencia del síntoma, sobre cuyo saber se reclama a un “experto”. En un auténtico diálogo, explica Gadamer, los hablantes deben ser relativamente desconocedores de lo que acontece “a través de ellos”. Sirviéndose de la distinción saussureana entre *langue* y *parole*, hace de la *langue* el lugar del que el hablante no es consciente mientras habla. Se trata de una circunstancia a la que Heidegger ya había dado voz bajo la tematización del “olvido del ser” y, sobre todo, la aseveración de que toda física evidencia una metafísica. El olvido es condición de posibilidad del propio acto de decir, pues «Nadie podría pronunciar una frase si tuviera plena conciencia de lo que estaba haciendo» (Gadamer, 1997: 133). Todo acto de hablar ocurre como la concreción de un lenguaje hipotético que, según esta reformulación platonizante, adquiere la consideración de una *langue* olvidada.

Sin embargo, la dualidad saussureano-gadameriana entre *langue* y *parole* ¿no tiene un correlato en psicoanálisis? Niklas Bornhauser ensaya una distinción parecida que funcionaría de forma implícita en la metafísica freudiana: por una parte estaría el *lenguaje*, que se trataría de una «entidad cuasi-material, pensada según criterios que reducen la palabra a un mero signo y envoltura de algo pre-pensado, pre-sabido y preconsciente, que ya ha efectuado y concluido una profusa labor noética», y por el otro, la *lingüística* como tal, es decir, el «medio simbólico del hombre», la «morada del ser» (Bornhauser, 2005: 527). Según esto, el primer sentido, el lenguaje, estaría más próximo a la primera tópica y, con ello, al lenguaje propiamente fisicista que Freud hereda de la escuela de Helmholtz y Du Bois-Reymond por medio de su relación con Brücke; en cambio, el segundo sentido, el de la lingüística, tiene que ver con esas incursiones que hace Freud en el terreno de la cultura, la ética, la etnografía o la estética, que abren el curso al desarrollo de la segunda tópica, y, a partir de ello, los desarrollos posteriores que se produjeron a partir del contacto entre Lacan y Heidegger. Según Bornhauser (2005: 528), es este segundo sentido el que merece e incluso exige la puesta en relación con «la antropología, el *linguistic turn*, el proyecto hermenéutico lanzado por Hans-Georg Gadamer y la creciente relevancia del concepto de lenguaje en la filosofía contemporánea».

Además de la prioridad de la interpretación como *momentum* de encuentro *en* el mundo, ambas disciplinas se han tejido históricamente en el espacio de sendas concepciones del lenguaje que, cuando menos, se parecen en una cosa: en que ambas fundan la relación del individuo con el mundo en que el mismo se inscribe. Sin embargo, para Gadamer, la circunstancia más relevante de la interpretación psicoanalítica consiste en este hecho de que está por esencia mediada técnicamente, tiene un objetivo específico y es depositaria de un saber previo, lo que imposibilita las claves del diálogo tal y como son reivindicadas por la hermenéutica “filosófica”. Hay que notar que esto, lejos de manifestar la inutilidad del psicoanálisis para el planteamiento hermenéutico, lo sitúa en la órbita de un “otro” muy particular de la propuesta hermenéutica de Gadamer: a saber, el romanticismo o la “hermenéutica romántica” y sus concepciones historicistas y estéticas, temas del primer *Verdad y método*.

En cualquier caso, parece claro que «ambas corrientes funden su concepción sobre lo humano en el hecho mismo del lenguaje, reconociendo que una parte de este universo quedará velado para la

interpretación de manera irremediable» (Machado Toro, 2014: 224). Solo que, mientras en la hermenéutica esta condición lingüística del ser humano se materializa haciendo del lenguaje el “ser” del hombre (que acabará por dotar de primacía a la comprensión como fenómeno ontológico), el punto de partida del psicoanálisis condiciona de forma muy distinta su labor: «Desde el psicoanálisis, en cambio, el sujeto está determinado por aquello que precisamente está fuera del universo simbólico, esto hace que el sujeto sea concebido no como el ser que constituye el lenguaje, sino como aquello que justamente escapa y hace objeción a la trama significativa» (Machado Toro, 2014: 224). Es decir, mientras que para Gadamer (2014: 323) «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», para el psicoanalista la comprensión solo puede ser tenida en cuenta en términos de una aspiración imposible, que liga la verdad del sujeto a un “objeto mítico” (el Real lacaniano) que está fuera del lenguaje y que solo consigue hacerse patente a través de este como “agujero en lo simbólico”. Ello implica no solo renunciar a la comprensión sino declinar abiertamente esa posibilidad, que entra en contradicción con la condición significativa de la trama en la que se inscribe la relación del sujeto con su verdad. En un sentido parecido, señala Bornhauser (2005: 528) que «A partir de la interpretación de los sueños, ésta en psicoanálisis siempre será una interpretación incompleta, no tanto por su eventual insuficiencia o deficiencia, sino en tanto interpretación trunca, manca, en falta».

La interpretación en psicoanálisis no tiene por función producir un “más” sino un “menos” respecto al “saber” del sujeto, que es el que respecta al aspecto de autognosis que proyecta sobre la interpretación el concepto gadameriano de comprensión. Según Bornhauser, tal falta propia de la interpretación psicoanalítica se debe a dos fenómenos concomitantes: de un lado, la sobredeterminación del deseo, manifiesta expresamente en el mecanismo onírico de la condensación, y que asegura que ninguna interpretación puede ser definitiva, pues siempre quedan sentidos por aludir o mencionar:

[...] Aunque a través de la propia práctica se llegue a la situación de comprender muchos sueños para cuya interpretación el soñante sólo haya suministrado escasos elementos, debe recordarse que la seguridad de semejantes interpretaciones es dudosa, y se adoptará gran cautela al imponer tales presunciones al paciente (Freud, 1925: 2891).

De otro lado está la cuestión del “ombligo del sueño”: la referencia a una suerte de “punto ciego” que apunta a una suerte de meta-lugar, más allá del lenguaje y que Freud (1915: 2054) localiza en el espacio de la represión originaria (*Urverdrängung*), es decir, «una primera fase de la represión, una *represión primitiva*, consistente en que a la representación psíquica del instinto se le ve negado el acceso a la conciencia». Según Freud, el efecto de esta primera negativa es una *fijación*, o lo que es lo mismo, una situación en la que la representación de que se trate queda, por una parte, condenada a permanecer “inmutable”, y por otra, vinculada a la pulsión. Así ocurriría que la represión «propriadamente dicha» debería ser entendida como una “segunda fase”, que ya no opera de forma espontánea, sino que «recae sobre ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas procedentes de fuentes distintas». Por ello:

Lo no-(re)conocido de Freud, es decir, lo innombrable, generado a su vez por la palabra, desgarradura del tejido del lenguaje, será el anticipo del Real lacaniano, en torno al cual se umbilican las cadenas significantes que, ocultándolo, lo protegen para mantenerlo en su estatuto de causa del discurso (Bornhauser, 2005: 531).

De ahí la recurrencia típica de las formaciones del inconsciente a la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*), ya que: «Lo indecible, lo que no puede ser dicho ni escrito, es, por lo mismo, empleando una expresión de Lacan, aquello que no cesa de no escribirse, que no cesa de insistir en hallar su lugar —imposible— en el discurso» (Bornhauser, 2005: 532)³. En cambio, el recurso gadameriano al diálogo y la conversación como modelos de la autognosis comprensiva en la que quiere fundar la hermenéutica tiene el sentido de buscar un juego de “suma positiva” donde todos los participantes “ganan”, extraen un plus.

Evidentemente, esta no puede ser la situación (al menos *a priori*) propia de la relación terapéutica, pero resulta difícil, por lo mismo, visualizar el modo como semejante acto de auto-comprensión podría cristalizar como modelo de lo que ocurre, por ejemplo, en la interpretación de textos. Por estas razones, psicoanalistas como Laplace señalan que el psicoanálisis es una “antihermenéutica”; así, «frente a un constructivismo que entiende el trabajo analítico como aquél que permite llegar a una autocomprensión», señala Zabala (2007: 37), en el mismo sentido, que «la posición del psicoanálisis sólo puede señalar la falta como límite al saber». En cambio, otras autoras como Herrera Guido se han visto obligadas a posicionarse y a posicionar el ideal epistémico del psicoanálisis en un terreno, cuando menos, cercano al de la hermenéutica. Pero se trata entonces de una hermenéutica particular:

La hermenéutica debe privilegiar el equívoco, la ambigüedad del lenguaje, la función de una poética del significante, la forma en que trabaja el inconsciente y su interpretación, donde se encuentran la asociación libre del analizante y la atención flotante del analista. Conviene que la hermenéutica renuncie a darle significados al discurso del inconsciente, para evitar clausurarlo, en lo que tiene de no-saber, pues es la ambigüedad propia del lenguaje la causa del inconsciente (Herrera Guido, 2002: 199-200).

Los presupuestos gadamerianos nos exigen preguntarnos por la ganancia supuesta que el intérprete extrae *al* texto. Según el presupuesto con que juega Gadamer, el propio texto debería obtener una ganancia, un plus, de la interpretación (y esta parece que no puede tener lugar si no es como fruto de una alegoría prosopopéyica), la que por su parte justificaría esa extrapolación que hace Gadamer de sus análisis del “diálogo genuino” para ensalzarlo como modelo o paradigma de una hermenéutica que, aunque trascienda a la relación del intérprete con los textos, debe ser capaz de comprender esta relación, así como el sentido de la vinculación ontológica entre el fenómeno del comprender y el *momentum* de la interpretación. En efecto, de otro modo, ¿cómo se justificaría que llamásemos “hermenéutica” a una concepción semejante, incapaz de dar razón del vínculo ontológico (profundo) entre la comprensión y el ser-interpretando del *Dasein* con cuya ayuda presuntamente se funda?

³ Respecto a este *omphalós*, esta suerte de “núcleo éxtimo”, el propio Bornhauser (2005: 534) explica lo siguiente: «el ombligo del sueño en Freud, en la medida en que puede ser pensado como una anticipación de lo Real en Lacan, no es tanto un más allá invisible, que se oculta ante la mirada escrutinadora, engañando al intérprete mediante todo tipo de apariencias péfidas e insustanciales, sino una mancha o un lugar vacío que distorsiona y altera la percepción «directa» de la realidad». O sea, que no hay que concebirlo como una suerte de “entidad” trascendente, sino como un “espacio de distorsión”, presente, o más bien inmanente, en la propia estructura que se sustenta en él. Y concluye: «Por lo tanto, lo que nos permite y hace hablar es justamente lo imposible de decir, lo que no puede ser nombrado, eso que es absolutamente discordante con el mismo lenguaje».

3. Heidegger y la cuestión de la técnica interpretativa

La reflexión en torno a la técnica ocupaba un espacio fundamental en la filosofía de Heidegger. Pero la forma en que Gadamer se enfrenta a ella tiene poco de heideggeriano. La comprensión gadameriana de la “técnica” psicoanalítica solamente tiene en cuenta su consideración en tanto que correlato positivista de un cierto “prejuicio dogmático”, característico del discurso científico, que es el de una presunta carencia de prejuicios. El argumento heideggeriano se prolonga en la defensa que hace Gadamer de la noción de “prejuicio”, que tiende a la protección de la validez de los aspectos que encuentran su coherencia interna en la propia *tradición*. A partir de ello, Gadamer defiende la vigencia axiológica y epistemológica del concepto de prejuicio fundándolo en relación a la estructura ontológica de la comprensión. De este modo, resulta paradójico que la crítica gadameriana, dependiente de un análisis que tiende a relativizar la polémica entre ilustración y romanticismo, no tenga sin embargo en cuenta la posibilidad de que también la condicionalidad de la técnica que opera tanto en la hermenéutica de textos como en la interpretación psicoanalítica tenga que ver con la *aplicación* de ciertos aspectos susceptibles de ser tachados como “prejuiciosos”, y por ende “comprensos”, es decir, inherentes a la posición desde la que *se habla*.

Desde el enfoque de Gadamer, la referencia “técnica” de la hermenéutica debe ser erradicada, ya que presupone la prioridad de un saber que no puede ser anterior al hecho de estar interpretando que corresponde al “ser-ahí”, lo que a su decir desemboca en una recaída en el prejuicio ilustrado, consistente en la aspiración de un conocimiento “libre de prejuicios”. La técnica se convierte así en un obstáculo a soslayar en la tradición hermenéutica que Heidegger reivindica en la figura de Dilthey. *Verdad y método* de Gadamer responde, justamente, a este objetivo de “purgar” los aspectos que considera herederos de un prejuicio “conciencialista”, que se consuman en la idea de una “hermenéutica romántica” cuyo adalid es Schleiermacher y que da las herramientas “imperfectas” de un psicologismo representado por un Dilthey, con respecto a quien necesariamente se mantiene una posición ambivalente.

Este “prejuicio” condiciona de forma determinante el enfoque desde el que Gadamer se aproxima al psicoanálisis. La técnica, en efecto, es algo que se revela esencial (incluso definitorio) en la evolución del psicoanálisis, condiciona su propia comprensión, llega incluso a fundarlo y se transforma a lo largo de sus distintos periodos no menos que el “concepto filosófico” gadameriano. La técnica, por último, es la consecuencia, y no la razón, del encuentro con el paciente, como atestigua la génesis de la *talking cure* (en su origen, el psicoanálisis no es sino la técnica de análisis mediante la escucha (Assoun, 1993: 304 ss.)). Lejos de ser una imposición dogmática rígida, sitúa al médico en su auténtica facticidad de psicoanalista: momento crítico de decisión en el que se encuentra toda la “tradición” frente al enigma que puede volver a trastocarlo.

Esta es una conclusión perfectamente coherente con los análisis que había desarrollado Heidegger en *Ser y tiempo*. Como ha expresado Jorge Linares, la postura heideggeriana sobre el fenómeno de la técnica adolece de “una radical ambigüedad”: «por un lado, revela el destino que emerge del ser mismo y que podría provocar el surgimiento de una relación más originaria entre el hombre y el ser; por otro, sin embargo, conlleva el mayor peligro para la subsistencia del carácter

específico del ser del hombre» (Linares, 2003: 15). De ahí que la técnica pueda ser vista al mismo tiempo “como amenaza y como esperanza”.

Esto nos permite preguntarnos en qué punto la interpretación psicoanalítica no podría, también ella, figurar como una relación originaria con el ser, una relación de dominio, en tanto que técnica, pero que apunta a lo que el hombre es, esto es, al lenguaje. Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger anticipaba que esta relación encierra un peligro: el de la *enajenación* que absorbe al sujeto, no consciente del uso técnico o pragmático que hace del entorno, por razón de su “familiaridad”. Como consecuencia de ello, se produce la desfiguración de la conciencia, concomitante de una pérdida necesaria de libertad, tal como Heidegger también lo apunta. Sin embargo, en la concepción temprana de Heidegger, la relación con la técnica está condicionada por la inserción del ser humano en tanto que *ser-en-el-mundo*, para el que los “útiles” son los objetos “a la mano” (*Zuhandensein*). Esta distinción es importante porque se opone a lo “ante la mano” (o “ante la vista”, que proponía la traducción de Gaos: *Vorhandensein*), es decir, a la consideración observable de la objetividad como tal (el *eidós* fenomenológico). La conclusión de ello es que la técnica es susceptible de definirse como aquello que pone al *Dasein* en una relación particular con los objetos, una relación que difiere de lo meramente epistémico y es, por ello, anterior, fundante.

En este sentido, no tiene sentido descartar el encuentro de la hermenéutica con una disciplina, como el psicoanálisis, que presupone un cierto saber hacer con el texto de un paciente, al que nos referimos como técnica interpretativa o hermenéutica. Ello resulta innecesario en la medida en que, para el propio Heidegger, los útiles, en tanto que *Zuhandensein*, son imprescindibles para comprender la situación originaria del hombre como *ser-en-el-mundo*. Cabe decir incluso que el *Dasein* se despliega “técnicamente”, en la medida en que ello es parte intrínseca de su facticidad: «en la mundanidad no se da primordialmente un conocer teórico (entendido como *noein* y como *logos*), sino un saber-actuar o saber-hacer. Esto significa que la intencionalidad pragmática está en la base de la existencia humana y sobre ella reside toda otra forma de relacionarse con el mundo» (Linares, 2003: 20). La aplicación de estos análisis que hace Heidegger en *Ser y tiempo* a la técnica interpretativa del psicoanálisis tenderían a revelar que lo que ocurre en la *Deutung* analítica no es tanto un proceso eidético, o sea de revelación epistémica de esencia, un proceso de conocimiento, sino primariamente un hacer-con que modifica las circunstancias objetivas de la cosa analizada. La interpretación analítica es “material” en este sentido, pues es antes una intervención que una observación:

El uso apropiado del útil, en tanto objeto técnico, es lo característico del ser del útil. Éste se revela, entonces, como disponible y manejable, dispuesto para cumplir una específica finalidad pragmática. Si el usuario comprende de manera adecuada esta finalidad, entonces se produce un uso técnico del útil, es decir, se le usa propiamente. El útil no se comporta como una cosa ante los ojos, que tiene tal o cual aspecto (*eidós*), sino como cosa-que-sirve-para y que, en su forma misma, denota su finalidad pragmática, indicando al usuario la remisión del para-qué de su presencia (Linares, 2003: 22).

Por tanto, para una hermenéutica propiamente “ontológica” que se hiciera cargo de ese “fenómeno hermenéutico relevante” que acontece en psicoanálisis, no debiera tratarse tanto de criticar o cuestionar la condición técnica de la interpretación psicoanalítica, sino de manifestar la esencia “técnica” de la misma, o sea la forma en que, según el fragmento citado, “se la usa propiamente” (del

mismo modo que «el uso *técnico* del martillo es el *martillar*»). Es en texto posteriores de Heidegger, como *La pregunta por la técnica*, *Serenidad* o *Die Kehre*, cuando este indaga en la esencia de la técnica, es decir, la técnica como un «sistema complejo y expandido planetariamente, donde se subsumen los objetos técnicos y los usuarios» (Linares, 2003: 17). Esa “fuerza planetaria” es lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento, que permanece oculto por la *praxis* cotidiana. De este modo, mientras que la técnica como el *a-la-mano* de *Ser y tiempo* remitía a la utilidad de los objetos cotidianos, la técnica en este segundo sentido deviene en un imperativo que impone sus propios intereses, situando al hombre en una carrera vertiginosa que no tiene más fin que lo instrumental en sí.

Esta consideración es la que lleva a seguidores suyos (tanto a Gadamer como, en un contexto relativamente distinto, a Michel Henry) a hacer hincapié en el prejuicio subjetivista mediante el que el psicoanálisis se haría portador de una metafísica de la representación que depende del “olvido del ser” característico de la modernidad. Por otra parte, también cabe la consideración de que, justamente, lo que hace el psicoanálisis es poner el acento en aquellos fenómenos que manifiestan tal enajenación como una ruptura de sentido (los actos fallidos). El ser humano no es consciente de que sus actos respondan a un fin (el principio del placer). El psicoanálisis es así interpretación técnica puesta al servicio de la revelación de la técnica oculta por demasiado cercana o incluso “familiar”, de ahí su empatía por lo *Unheimliches*⁴.

Por lo tanto, lo específico de la *técnica* en Heidegger tiene que ver con esta postulación de que la realidad ontológica previa y fundante responde a las exigencias de una *pragmática*: la técnica es “técnica” porque es “uso adecuado” (uso “apropiado”, en el sentido del alemán *eigentlich*). Estrictamente hablando, no se sigue de ello la reducción de lo técnico a “instrumental” que prevalece como supuesto en el argumento anti-tecnicista que Gadamer extiende desde la hermenéutica prerromántica hasta el psicoanálisis como espacio de un diálogo “coartado” por los fines impuestos desde el espacio de un presunto “saber” (da igual cuáles sean esos fines, lo importante es que ellos harían prevalecer una teleología específica, que produce una reducción de las posibilidades, condicionada por la “técnica” impuesta por uno de los interlocutores: el guía, el maestro, el psicoanalista). Tan es así, que nos alineamos con la posición que expresa Linares, quien echa en falta un pronunciamiento más claro en Heidegger acerca de la hipotética relación entre la “técnica”, tal como es analizada en *Ser y tiempo*, y esa “esencia de la técnica” que parece tener más que ver con un sentido muy distinto de la *tecnología*. Por decirlo con sus palabras:

Pero, aunque Heidegger no ponga atención a los fenómenos tecnológicos contemporáneos e idealice la técnica premoderna, ha mostrado en *Ser y tiempo*, de manera clara y quizá no intencionada, cuál es la forma moderna en que el hombre ha reducido el mundo entero a la dimensión de cosa-instrumento. Empero, en *Ser y tiempo* parece no haber una valoración ética sobre este *factum* que tiene una génesis histórica, sino sólo una descripción fenomenológica. Por ello, no se puede decir que exista en *Ser y tiempo* un intento de crítica ético-ontológica a la tecnología contemporánea, tal como se hará en los textos de la segunda etapa (Linares, 2003: 25).

⁴ Según Freud, es característica de este concepto la dificultad de distinguir en ciertos usos el original *heimlich* de su negación por adición de la partícula *un-*. Es *heimlich* lo hogareño, cómodo, confortable, pero también lo oculto, reservado, peligroso... e inconsciente: «Entonces –dice Freud–, *heimlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*. De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*» (Freud, 1919: 226).

Para ilustrarlo, bien podríamos acudir en busca de cuáles son esas “técnicas” de las que se hace deudor el psicoanalista para poder elaborar sus “interpretaciones”. En ello, destaca el hecho de que, para la concepción freudiana, la interpretación es *la técnica*, lo que es muy distinto a proponer que las “técnicas” son aquellos pasos a seguir que posibilitan una interpretación correcta o adecuada (“adecuada” en el sentido de la *adaequatio* medieval). Veamos lo que dice Freud respecto al hecho de modificar la “interpretación” que puede hacer el analista respecto a lo que “acontece” en el análisis:

Es lícito, pues, que la teoría psicoanalítica es un intento por comprender dos experiencias que, de modo llamativo e inesperado, se obtienen en los ensayos por reconducir a sus fuentes biográficas los síntomas patológicos de un neurótico: el hecho de la transferencia y el de la resistencia. *Cualquier línea de investigación que admita estos dos hechos y los tome como punto de partida de su trabajo tiene derecho a llamarse psicoanálisis, aunque llegue a resultados diversos de los míos* (Freud, 1914b: 16; cursivas nuestras).

Se deduce de estas palabras que, para Freud, el *significado* de la interpretación es lo de menos, siempre que se produzcan los efectos concomitantes a esa “técnica” particular a la que ha llamado “interpretación” (*Deutung*). Eso es lo que ha llevado a Lacan a poner todo el énfasis en el *significante*. En este sentido, Armengol llega a comparar la interpretación psicoanalítica con la técnica quirúrgica: «si hoy existiera un médico psicótico, creyente de que él expulsa a los demonios, curaría muy bien los abscesos si su técnica quirúrgica fuera buena» (Armengol, 1995: 79). Se trata, por lo tanto, del *uso apropiado* de un utensilio, en ese sentido pragmático que nos ha impelido a aproximar al análisis existencial de los *pragmata* que desplegara Heidegger en *Ser y tiempo*.

Basándose en esto, Armengol define la relación terapéutica propia del psicoanálisis (su facticidad o *setting*) como sigue: «la especificidad de la relación analítica radica en que uno de los intervinientes de la relación, el terapeuta, procura actuar, *agieren*, el mínimo posible» (Armengol, 1995: 83). Según esto, “relación psicagógica” sería un nombre más adecuado para lo que Gadamer refiere como ese “diálogo terapéutico frustrado” que equipara, con demasiada premura, al psicoanálisis. ¿Qué quiere decir “*agieren*”? Es una idea muy próxima a un concepto lacaniano, pues se trata de algo que distingue a los seres humanos del resto de componentes del reino animal. Con esta base, no es difícil acordarse del “fingir que se finge” que le llevó a cierta disputa con Derrida (Asensi, 2011: 133-134). La idea de Lacan (2006: 787) es que «un animal no finge fingir», a diferencia de lo que de “fingimiento” implica la tesis del inconsciente para los seres humanos. La formulación de Armengol busca recurrir a lo que dice Freud al respecto en su texto de 1914 sobre *Recuerdo, repetición y elaboración*. Allí Freud hacía una declaración de principios en la que el psicoanalista, ante el descubrimiento de que las palabras del paciente respondían a intereses ajenos a la situación actual, debía tomar conciencia de la dificultad de escapar uno mismo a esa condición enajenante que implica la hipótesis del inconsciente:

Poco a poco vamos atrayendo a nosotros cada uno de los elementos de esta enfermedad y haciéndolos entrar en el campo de acción de la cura, y mientras el enfermo los va viviendo como algo real, vamos nosotros practicando en ellos nuestra labor terapéutica, consistente, sobre todo, en la referencia del pasado (Freud, 1914a: 1685).

Para ello, el psicoanalista procura permanecer en el lugar que le asigna la interpretación, hace un importante esfuerzo abstractivo respecto a sus creencias, convicciones y demás tentaciones de *agieren*, actuar conforme a las exigencias repetidoras inconscientes, o de fingir que finge:

[...] el analítico sólo puede vincular lo expresado por el paciente [...]. El terapeuta debe guardar memoria acerca de lo que el paciente ya ha expresado y relacionarlo, vincularlo si le parece prudente. Por el contrario, mientras trabaja, el terapeuta analítico no debe guardar memoria, no debe tener presentes ni las teorías de los demás, ni las propias [...]. Se trata de construir o reconstruir, como también decía Freud. El paciente expresa fragmentos, piezas, retoños o indicios de su vida mental actual o pasada; el terapeuta analítico los recibe, los contiene y procura vincularlos, integrarlos del modo más conveniente según las reglas del arte (Armengol, 1995: 82).

Aquí las palabras del autor dejan entrever otra especificidad de la técnica psicoanalítica que, de nuevo, lo aproximan al pragmatismo fáctico de *Ser y tiempo*: la interpretación es un “arte” al modo como lo es una *téchne*, es decir, un modo de hacer de acuerdo a reglas no necesariamente objetivables, sino delimitadas por la operatividad, la adecuación, la propiedad de su uso, de acuerdo a la definición que nos ha mostrado Linares de la *téchne* como *saber-hacer*, y por ello «como conjunto de procedimientos o métodos, y no sólo como construcción de artefactos» (Linares, 2003: 30). El *traer-ahí-delante* que impone esta forma de conocimiento que es la técnica está directamente vinculada con el *desocultar* del ser (*alétheia*) tal como es desplegado por Heidegger.

Así vista, la técnica psicoanalítica se parece más a un “viejo molino de viento” que a una central nuclear, «porque el molino se mueve siguiendo y acompañando al viento, confiando en él, sin apresurarlo, sin intervenir en su curso habitual», mientras que la central nuclear «impone a la naturaleza la exigencia de liberar y suministrar su estructura interna para ser racionalizada y luego utilizada, almacenada y explotada» (Linares, 2003: 31). Lo que significa la atención flotante freudiana es justamente esta pretensión de retorno a una racionalidad operante no-impositiva, ejemplificada por el sentido pragmático-existencial de la *téchne*. Esta actitud, consciente del propio condicionamiento técnico, es especialmente importante por cuanto para el propio Heidegger «El hombre no puede desatender el llamado provocador de la técnica porque proviene del ser mismo y es el modo como ha sido revelado en nuestra época» (Linares, 2003: 34), o en palabras del filósofo alemán: «si nos abrimos de un modo propio a la esencia de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora» (Heidegger, 1994: 27).

Evidentemente, las intenciones de Heidegger al abordar estas distinciones no tenían nada que ver con justificar y aportar una fundamentación ontológica al psicoanálisis. Habría que ir especialmente a sus textos sobre psiquiatría para indagar qué papel otorga a Freud en este entramado complejo. Sí que queremos hacer notar, en cambio, que la distinción que hace Gadamer entre una hermenéutica “técnica”, instrumentalizada, y el uso que quiere hacer para sí de una hermenéutica directamente fundada en el presupuesto ontológico de la comprensión corre con demasiada premura al descartar para la hermenéutica cualquier vínculo con su acepción clásica de *ars interpretandi*. Contra el psicoanálisis, Gadamer (2004: 209) esgrime que «el psicoanalista no es un mero interlocutor, sino un experto que intenta abrir, frente a la resistencia del paciente, las zonas tabuizadas del inconsciente». Por el contrario:

La condición decisiva es sin duda que se sepa ver al otro como otro. En este caso los intereses reales del otro que contratan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizá unas posibilidades de convergencia [...]. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder (Gadamer, 2004: 208).

Sin embargo, en último término, creemos que la crítica gadameriana de la técnica, como aplicación o uso adecuado de un saber que es saber hacer, tiende a volver insostenibles las propias consideraciones que llevan al hermeneuta a afirmar la prioridad ontológica del diálogo y la comprensión. ¿Acaso no es preciso un cierto saber-hacer, que es el que puede llevar a buen puerto al diálogo? ¿Por qué dice Gadamer que la posición subjetiva de los participantes de un diálogo es siempre la de una interpretación, si con ello no está apuntando justamente sino a la necesaria puesta en práctica de reglas (quizás no expresas, pero reglas al fin y al cabo) que guíen el buen-hacer en la conversación?

Bibliografía

- ARMENGOL, R. (1995): «El psicoanálisis o psicoterapia psicoanalítica: sobre teoría, método y técnica», *Anuario de psicología de la Universitat de Barcelona*, 67: 77-85. Enlace: <https://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/61302> [19/11/2019].
- ASENSI PÉREZ, M. (2011): *Crítica y sabotaje*, Barcelona: Anthropos.
- ASSOUN, P.-L. (1982): *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós.
- ASSOUN, P.-L. (1993): *Introducción a la metapsicología freudiana*, Barcelona: Paidós.
- ASSOUN, P.-L. (2001): *Introducción a la epistemología freudiana*, México: Siglo XXI.
- BORNHAUSER, N. (2005): «Los límites de la interpretación. Freud, releído a partir de Gadamer», *Éndoxa: Series Filosóficas*, 20: 517-537. Enlace: <https://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/61302> [24/04/2019].
- DERRIDA, J. (1998): «Las buenas voluntades de poder (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)», *Cuaderno gris*, Época III, 3, 43-44.
- FERNÁNDEZ, S. P. (1999): «Epistemología y Psicoanálisis: ¿Ciencia, hermenéutica o ética?», *Cinta Moebio: Revista de epistemología de ciencias sociales*, 5: 64-71. Enlace: <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/05/psicoanalisis.htm> [02/05/ 2015].
- FREUD, S. (1914a): «Recuerdo, repetición y elaboración», en *Obras completas*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, vol. III (2003): 1683-1688.
- FREUD, S. (1914b): «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico», en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, vol. XIV (1996): 1-64.
- FREUD, S. (1915): «La represión», en *Obras completas*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, vol. III (2003): 2053-2060.
- FREUD, S. (1919): «Lo ominoso», en *Obras completas*, vol. XVII, edición de Amorrortu, Buenos Aires, pp. 215-251.
- FREUD, S. (1925): «Los límites de la interpretabilidad de los sueños», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva / RBA, vol. IV (2003): 2890-2892.

- GADAMER, H.-G. (1997): «La hermenéutica de la sospecha», *Cuaderno Gris*, Época III, 2: 130.
- GADAMER, H.-G. (2002): *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2004): *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, M. (1994): *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HERRERA GUIDO, R. (2002): «Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis», *Devenires*, vol. III, 5: 161-189.
- LACAN, J. (1996): *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI / RBA.
- LINARES, J. (2003): «La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre», *Signos filosóficos*, 10: 15-44. Enlace: <https://www.redalyc.org/pdf/343/34301002.pdf> [19/11/2019].
- MACHADO TORO, M. C. (2014): «La lectura del texto literario. Diálogo posible entre hermenéutica y psicoanálisis», *Escritos*, vol. 22, 48: 217-230. Enlace: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v22n48/v22n48a10.pdf> [15/05/2019].
- POPPER, K. R. (1983): *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós.
- RICOEUR, P. (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, México: FCE.
- SCHAFFER, R. (1988): *L'attitude analytique*, Paris: PUF.
- SPENCE, D. (1982): *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, New York: W.W. Norton & Company.
- VIDERMAN, S. (1982): *La construction de l'espace analytique*, Paris: Gallimard.
- VIGO, A. G. (2002): «Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea», *Estudios públicos*, 87: 235-249.
- ZABALA, X. (2007): «¿Un psicoanálisis hermenéutico?», *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XVI, 1: 9-40.