



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**Hermenéutica y psicoanálisis: el carácter lingüístico**

Tesis

Que para optar por el grado de Maestra en Filosofía

Presenta:

**Belinda Magali Ortíz Salazar**

Tutor:

Dra. Mariflor Aguilar Rivero. FFyL

Miembros del Comité Tutor:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar. FFyL

Dr. Pedro Enrique García Ruíz. FFyL

Dra. Greta Rivara Kamaji. FFyL

Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. FFyL

México, D.F. Noviembre 2014





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A mis sobrinos*



*Gracias a todos aquellos que hicieron posible este proyecto,  
especialmente, a mis padres que me enseñaron la pasión por la lectura,  
a Jacó por su compañía y escucha, a Mariflor Aguilar por su guía y paciencia,  
a Mariana Olivera por sus valiosos comentarios y a CONACyT  
por el apoyo brindado en el desarrollo de la maestría.*





# Índice

	Página
<b>Resumen</b>	9
<b>Introducción</b>	11
<b>I. Psicoanálisis francés</b>	
<i>1. El inconsciente como lenguaje</i>	19
1. El inconsciente y el sujeto	19
2. La interpelación del Nombre-del-Padre	28
3. La palabra. El significante, la metáfora y la metonimia	33
<i>2. La escucha en psicoanálisis</i>	43
1. El lugar del analista	45
2. Interpretando el texto del inconsciente	47
3. Escuchar al paciente según los tiempos de análisis	49
4. Escuchar el silencio y el cuerpo	55
<b>II. Hermenéutica gadameriana</b>	
<i>3. La importancia del lenguaje y del mundo</i>	63
1. El lenguaje en el “Crátilo”	64
2. El lenguaje en la patrística	66
3. El lenguaje y el ser	69
4. El lenguaje y el mundo	78
5. La comprensión como modo del ser	90
6. Los límites del lenguaje	105

<i>4. El diálogo y la escucha</i>	109
1. La escucha emancipatoria	110
2. El oído hermenéutico	116
3. Escuchar al otro en el “diálogo vivo”	118
4. Escuchar la voz textual	121
<b>III. Entre la hermenéutica gadameriana y el psicoanálisis lacaniano</b>	
<i>5. ¿El psicoanálisis es una hermenéutica?</i>	129
1. Argumentos	129
2. Réplicas	137
<i>6. Puentes y brechas</i>	151
1. La cientificidad	151
2. El concepto de verdad	158
3. El lenguaje como eje nodal	164
4. La comprensión – interpretación	169
5. El diálogo y la tradición	174
6. La distancia entre el psicoanálisis y la hermenéutica	177
<b>Conclusiones</b>	183
<b>Bibliografía</b>	197



# Resumen

El presente trabajo tiene como fin exponer la tesis del lenguaje en la hermenéutica gadameriana y el psicoanálisis lacaniano como punto de encuentro que puede ser analizado a nivel ontológico. Para ello se muestra la importancia del lenguaje en la conformación de los intérpretes y el modo en que éste determina su posición en el mundo a partir de la teoría del inconsciente y la experiencia hermenéutica.

Primeramente se desarrolla la idea del inconsciente y los elementos que participan de él para dar cuenta del campo simbólico y la constitución del sujeto bajo el esquema del lenguaje que organiza la teoría, seguido del análisis sobre la escucha en tanto parte esencial del proceso terapéutico para ver de qué modo intervienen los participantes en el juego de la enunciación. En segundo lugar, siguiendo el hilo conductor del lenguaje, se indagan los conceptos del mundo y el ser desde la idea de la comprensión como el modo en que nos acercamos a las cosas y a los semejantes; lo que nos lleva a reforzar la idea del diálogo y la participación de la escucha, disposición hacia los otros que nos transforma. En tercer lugar, denotamos los acercamientos entre la hermenéutica y el psicoanálisis, de Ricoeur a Freud y de Gadamer a Lacan, para mostrar que el psicoanálisis no se subsume a la hermenéutica sino que comparte el interés por explicar la existencia; uno, desde el ámbito particular y otro, más general a nivel de lo humano. Esta aproximación nos obliga al análisis de conceptos claves que den cuenta de los posibles encuentros y discrepancias, como son: la ciencia, la verdad, el lenguaje, la comprensión-interpretación, la tradición, el objeto de estudio, la praxis y el proceso dialógico.

Finalmente, las conclusiones son una reflexión del papel que Lacan le dio a la hermenéutica y a su vez Gadamer al psicoanálisis, además, de una síntesis de la relevancia del lenguaje en ambas teorías para mostrar cómo este núcleo es fruto de la obra heideggeriana en donde los puentes conceptuales son viables, no obstante, se reconoce la diferencia al ser proyectos que responden a intereses distintos.

Palabras clave: Gadamer, Lacan, hermenéutica, psicoanálisis, lenguaje, interpretación, comprensión, sentido, significante.





## Introducción

El tema del lenguaje ha sido de interés para diversos filósofos, según lo muestran los textos, desde los griegos con Heráclito hasta el postestructuralismo de Habermas y Derrida; múltiples teorías y aproximaciones han dado cuenta de su relevancia para mostrar su significado, los límites, su fundamento, la diferencia, los efectos epistemológicos, ontológicos, metafísicos, lógicos, éticos, políticos y sociales. Pero es con el “giro lingüístico” del siglo XX que ocupa un lugar central en la filosofía y otras áreas del conocimiento, así la lingüística, la semiótica, la psicología, incluyendo al psicoanálisis, han trabajado este tópico desde distintas aristas. Llamado por Vattimo como la nueva *koiné*, aparecen nuevas líneas de análisis sobre el sentido, la relación y la historia. De esta forma se abre una brecha respecto al estructuralismo que tanta fuerza tuvo en los años sesentas y que formó parte de la crítica al estado de colonización hegemónico. En el camino del estructuralismo a la hermenéutica filosófica encontramos a dos grandes representantes: Lacan en la corriente postestructuralista francesa que tiene en el eje de

su teoría al significante y Gadamer, quien retoma de la tradición romántica de las ciencias del espíritu, para postular la universalidad de la hermenéutica en el lenguaje. Lacan sigue la línea delimitada por Freud, en cuanto duda del dominio de la razón que postula individuos en el ejercicio pleno de sus acciones que responden a un esquema de tratamiento sobre los estímulos y respuestas, para ostentar procesos que actúan fuera de la lógica, con lo que señala un orden distinto que es nombrado como inconsciente. Por su parte, Gadamer, en contraposición con el saber moderno, instaurado por Descartes donde el saber tiene lugar desde un proceso metódico para establecer lo que puede ser llamado ciencia y que encuentra certeza en el *cogito* del “yo pienso”, reconoce que existe otro modo de llegar a la verdad que ha sido dejado de lado, en la cual las tradiciones y los prejuicios se abren camino sin esperar el reconocimiento por parte de la ciencia que es la experiencia hermenéutica, misma que recupera la noción del saber y la verdad señalando sus límites. Con ello los dos autores siguen las huellas expuestas por los denominados maestros de la sospecha, a saber Nietzsche, Freud y Marx, con los estudios de la consciencia de sí mismo, para presentar un panorama distinto que cuestiona a la modernidad en trazos interpretativos de lo que es la tradición y la subjetividad.

A raíz de que el estructuralismo coloca en el eje de análisis el orden simbólico, se desarrolla una nueva perspectiva sobre las cosas, en donde los signos cobran un peso particular e influyen la propuesta teórica de Lacan en la lectura de psicoanálisis freudiano, para derivar en un proyecto sobre cómo el lenguaje determina al sujeto con tintes filosóficos. La lengua se concibe a modo de una estructura compuesta de signos articulados en una relación simbólica de significante a significante y de significantes a significado. El sujeto es fruto de la palabra que incluye el olvido y el equívoco. Entre el lenguaje y el discurso, la subjetividad emerge con la fractura originaria de la razón que se instituye en el inconsciente bajo la represión (que tiene el estatuto de significante) y, que da lugar, a una falta que materializa al hablante. Inicialmente, Lacan define al psicoanálisis bajo una práctica de la función simbólica: campo de la palabra en el que se considera al significante como determinante de la constitución del sujeto. Más tarde, reconoce que en la esfera del lenguaje hay algo que escapa, de acuerdo al campo de lo real, en las formaciones del inconsciente que aparecen desde el objeto *a*, el falo, el síntoma, el Nombre-del-Padre, elementos que contienen algo de insimbolizable y que se constituyen desde los tres órdenes que se anudan por el síntoma: el registro de lo simbólico, lo imaginario y lo real. El sujeto padece todo el peso de lo simbólico, incluida la equívocidad que es la marca del

inconsciente por su participación en la cultura, imposición de estructuras socio-históricas anteriores a la introducción del sujeto. El inconsciente es la enunciación oculta que trastoca el orden establecido consciente y, según el autor, pertenece al orden de los significantes y significados que se encuentran organizados por relaciones de asociación metafórica y metonímica; esta red compleja es lo que se manifiesta en el análisis a manera de sueño, síntomas, olvidos, etc. El lenguaje es lo que constituye la subjetividad y las relaciones que se establecen a su alrededor.

Por otro lado, la hermenéutica se transforma con las tesis gadamerianas, al dejar en segundo término la finalidad de interpretar los textos teológicos, jurídicos y literarios, para dar lugar a una hermenéutica que se pregunta por la comprensión misma que yace en la historia, donde el lenguaje es el hilo conductor. La experiencia hermenéutica se desarrolla en el lenguaje, mismo que es condición de posibilidad de que los hombres superen la concepción de entorno, espacio en el que conviven el yo y el mundo, moneda de dos caras en la cual el hombre se integra a un contexto previamente establecido de lazos lingüísticos. Esta constitución del mundo tiene múltiples posibilidades conforme las acepciones que genera, que a su vez son aproximaciones del mismo y no su relativización. La lingüisticidad precede todo aquello que puede ser reconocido como ente. La universalidad del lenguaje está unida a la experiencia hermenéutica del comprender: las palabras expresan la relación en el conjunto del ser que nos da un sentido, una orientación; el habla y el entender tienen lugar en el campo del lenguaje, acontecer que se manifiesta en el discurso de unos respecto a los otros, que nos lleva a (re)construcciones sobre lo que conocemos y nos permite vislumbrarnos de manera distinta; pero también, incluye el límite que nos indica que no se puede decir todo, ni tener consciencia de aquello innombrado que es partícipe de la interpretación y, finalmente, la tradición en tanto espacio-tiempo en donde nos movemos de la extrañeza a la familiaridad y viceversa, pues aunque se diga lo mismo se hace de un modo distinto.

Así vemos que la constitución de ambas teorías se enlazan por medio del lenguaje que supera la idea del mismo en tanto instrumento comunicativo, para ostentar su relevancia en la constitución del hombre y el mundo. De modo que se trata de seguir las huellas del lenguaje que tienen lugar en cada experiencia para ver si en algún momento se cruzan. ¿Hasta dónde es posible vislumbrar los puntos de encuentro entre ambas teorías sobre el lenguaje que

responden a objetivos distintos? Ésta es la pregunta que nos guía en la obra de cada autor, más allá de los (des)encuentros esporádicos que tiene lugar entre los autores cuando se refieren a la teoría de uno o de otro.

Nuestro objetivo general será mostrar que la hermenéutica gadameriana y el psicoanálisis lacaniano encuentran en el núcleo de sus teorías al lenguaje en sentido ontológico, concepción que tiene implicaciones sobre los conceptos de interpretación, sentido, mundo, verdad y conocimiento. Además, trataremos de contraargumentar las críticas de Lacan a la hermenéutica y en menor medida las realizadas por Gadamer al psicoanálisis. Interpretación dialógica que permite un acercamiento enriquecedor a la obra de dos autores que desarrollaron tesis relevantes para los problemas de la comprensión del mundo y los intérpretes.

En tal caso, iniciaremos revisando en el primer capítulo, “Psicoanálisis frances”, la propuesta lacaniana sobre el lenguaje para definir el estatuto del inconsciente y el significado del concepto de sujeto que delimitan el campo de la teoría, lo que nos llevará a tocar las principales tesis respecto a la formación de las estructuras subjetivas con el Nombre-del-Padre, así como la revisión del aparato crítico del lenguaje a través de la definición del significante, el signo, el significado, la metáfora y la metonimia que dan cuenta de la subjetividad. En este apartado inicial, también determinaremos cuál es la participación de la escucha en la teoría lacaniana y cómo tiene lugar dentro del ámbito terapéutico, lo que nos llevará al tópico de la interpretación, el silencio y el sentido.

En el segundo capítulo, “Hermenéutica gadameriana”, abordaremos esta teoría filosófica enfatizando la importancia del lenguaje y lo problemático que ha resultado el tratar el tema desde Platón hasta la patrística que dan indicios de la verdad que en ella subyace. Lo que nos derivará a la propuesta del ser y el lenguaje en la obra heideggeriana, para encontrar el fundamento del hombre en el habla que denota la experiencia vital en la que nos encontramos en el mundo. Lenguaje y mundo trastocan lo humano sin ser parte de las propiedades intersubjetivas ya que son transpersonales. Los diversos modos lingüísticos enfatizan las formas de vida conforme a la experiencia hermenéutica finita con un trasfondo de horizonte infinito. A partir del intercambio de palabras con los semejantes, nuestros puntos de vista se transforman, se contrastan ideas, lo que da lugar a la verdad.

Por otro lado, se analizará la comprensión como el modo del ser del hombre en el que se deja expresar a la cosa y al lenguaje del intérprete. Se mostrará de qué modo la interpretación desarrollada en el diálogo es la manera de relacionarnos con los otros, lo que nos indica el sentido en el que nos hemos colocado de acuerdo a la herencia histórica, que incluye nuestros prejuicios que son mayores a los juicios conscientes, mismos que delimitan nuestra mirada y escucha sobre el mundo. En esta sección también se percibirá la relevancia de la escucha, en tanto eje del diálogo que se muestra en nuestra cotidianidad y que participa de una acción emancipatoria, pero sobre todo lo que significa en el ámbito de la comunidad.

En el tercer capítulo, “Entre hermenéutica gadameriana y psicoanálisis lacaniano”, se explorará la posibilidad del psicoanálisis determinada a una hermenéutica, inicialmente propuesta por Ricoeur y que nos proyecta relaciones de encuentro entre la hermenéutica gadameriana y la propuesta analítica lacaniana. Tomando a manera de pretexto el escrito del psicoanalista Daniel Gerber, “Lectura sin comprensión”, se reflexionará sobre la función de la interpretación y el sentido, con la intención de demostrar hasta dónde es viable en Freud la idea del símbolo y significado, según los elementos determinantes del proceso terapéutico y la relación entre un psicoanálisis lacaniano que reconoce en su núcleo al lenguaje, así como una hermenéutica de índole universal que coloca al lenguaje en el medio de la experiencia hermenéutica. Finalmente, se discutirán las brechas y los puentes que tienen lugar entre ambas teorías por medio de conceptos claves que delimiten el actuar de cada una, con ello se enfatizaran los significados de ciencia, verdad, lenguaje, interpretación, diálogo, objetivo y praxis. Asimismo, se revisarán algunas objeciones de los autores sobre las teorías en cuestión con la intención de indagar la pertinencia de las mismas.

De este modo se observará cómo la hermenéutica gadameriana puede entablar un diálogo con el psicoanálisis lacaniano a partir de una noción de lenguaje que lo considere ontológico, que sirve para dar cuenta de la autocomprensión y de los otros, a través de un proceso enigmático que se hace presente en cada discurso.



**I**

**Psicoanálisis francés**



## 1. El inconsciente como lenguaje

*El lenguaje no es obra (εργον), sino actividad (ενεργεια).*

*Humboldt*

### 1. El inconsciente y el sujeto



uando Aristóteles<sup>1</sup> señala que sólo el hombre, entre los animales, posee palabra, nos habla de la esencia humana que se desliga del contexto animal, superioridad sobre lo actual y un sentido sobre el futuro mediante el lenguaje. Por lo que se es capaz de representar y comunicar un mundo mediante signos variables (diversos idiomas, expresiones, etc.). Hans-Georg Gadamer<sup>2</sup> nos dice que la esencia del lenguaje indica una inconsciencia del mismo y que su enigma está en que nunca podemos llegar a abarcarlo, de ahí que no sea una herramienta que podamos dominar en su uso. Para Jacques Lacan el inconsciente se da por los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto y, en consecuencia, está estructurado como un lenguaje. La unidad básica del lenguaje será el significante (no el signo como en Ferdinand Saussure), en donde el inconsciente será un conjunto de significantes en el que nos encontramos inmersos y por ello no podemos tratarlos en su totalidad. En este capítulo observaremos la importancia del lenguaje en la teoría lacaniana y los conceptos claves de su proyecto.

Frida Saal<sup>3</sup> enuncia que el sueño, el lapsus y el chiste se presentan, en Sigmund Freud, como mensajes a descifrar que encuentran su razón en la estructura del lenguaje. La misma obra de Freud es una formación del inconsciente a traducir, es la función simbólica la que en su

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, 1253a 9-10.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 147.

<sup>3</sup> Frida Saal, “El lenguaje en la obra de Freud”, en Braunstein, *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, Siglo XXI, México, 1982.

ejercicio produce identidades, semejanzas y diferencias. La metáfora no utiliza una semejanza preexistente, sino que la funda, como en las semejanzas de la realidad en donde se gestan de forma fortuita y secundaria. Con Lacan se invierte la propuesta de Saussure, colocando el peso en el significante que es el constituyente, mientras que el significado queda como constituido.

El inconsciente se evidencia en la irrupción que coarta la palabra y transforma el sentido, es el conjunto de materiales diversos, ordenados según las lógicas discursivas del sujeto, regidas por el principio del placer. La afirmación de Lacan,<sup>4</sup> en donde señala que el inconsciente tiene como única estructura el lenguaje, es una hipótesis derivada de la teoría freudiana que resalta los símbolos, la palabra y los modos de presentarse, es ahí donde un saber ignorado se compromete con el goce<sup>5</sup> y la ley.

Precisar el origen del sujeto es complicado, pues antes de nacer o de hablar se es partícipe del discurso de los padres, objeto del deseo del otro; su concepción está dibujada por el lenguaje que impone relaciones de parentesco y delimita los vínculos. La regulación que impone la ley preside y organiza la historia de la subjetividad. La vida y la muerte están dentro del campo del lenguaje. Pero las palabras que expresa el hombre son secundarias al funcionamiento del lenguaje como estructura, que es anterior a la experiencia individual, por ello se dice que se es sujeto en la medida en se está sujetado al lenguaje, al discurso del Otro<sup>6</sup>.

Una vez que el infante ha nacido, la función materna (independientemente de quien funge como tal) responde a ese primer grito, que será recubierto de un significado de demanda, creando un círculo que va de la demanda a la satisfacción que conduce a la repetición, por lo tanto el grito se convierte en significante por la madre, quien interpreta lo que acontece.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Vid. Jacques Lacan, *El seminario 3. Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 237 y J. Lacan, *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 45.

<sup>5</sup> El concepto de goce, que remite en Freud a más allá del principio del placer, es opuesto a la dicha, es dolor, sufrimiento que se obtiene del síntoma.

<sup>6</sup> El Otro está inscrito en el campo de lo simbólico, equiparable a la alteridad radical con lenguaje y la ley. El Otro es lugar en donde está constituida la palabra (*cf.* *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, Evans Dylan, Paidós, Buenos Aires, 1998).

<sup>7</sup> Nestor Braunstein, "Lingüística", en *"El lenguaje y el inconsciente freudiano"*, Siglo XXI, México, 1982.

Freud reconoció la importancia que tiene el discurso en el sujeto. En su artículo *Más allá del principio del placer*<sup>8</sup> nos relata cómo al observar el juego del carrete, que el niño de 18 meses efectúa, tiene lugar el nacimiento de lo que más tarde Lacan llamará lo simbólico. Freud intuye que la palabra es presencia y ausencia de las cosas que designan, dando orden a la realidad. Este juego, que se ostenta como el lenguaje, supera los límites de lo inmediato de la realidad por medio del desplazamiento: el infante se enfoca al acontecimiento de la desaparición de la madre y su constante devenir, después, se reemplaza por un símbolo, que en este caso, es el carrete. La segunda parte del proceso se lleva a cabo cuando el niño nombra ciertos fonemas (*fort - da*) en la medida que el carrete es arrojado. Aquí podemos ver cómo se distancia la vivencia real de la madre al carrete y, después, al lenguaje oral. Este ejemplo también puede ser explicado en el “punto de capitón” de Lacan, que remite a la significación que da la persona a ese acontecimiento, que más tarde explicaremos a detalle.

Entrar al campo del lenguaje es entrar al espacio donde el mundo cobra sentido, podemos pensar el habla como la acción de aquel que se haya sostenido por el lenguaje, porque es éste quien le concede su existencia en tanto agente creador de su realidad. El conocimiento del mundo, de los otros y de uno mismo está determinado por la lengua; si bien Freud es el iniciador de este camino psicoanalítico, Lacan enfatiza el papel fundamental que el lenguaje tiene para el hombre y para la propuesta teórica que él ofrece, en donde el concepto de significante, tomado de la lingüística, será retocado para cobrar un nuevo significado. El nacimiento del lenguaje, por la utilización del símbolo, abre una separación entre la vivencia y el signo que ocupa su lugar; el lenguaje es sobre todo el componente de la consciencia, de la reflexión constante sobre nuestro acontecer, incluyendo las vivencias que nos parecen insuperables de la infancia, ahí la reflexión reprime el acto vivido para dejar sólo huellas. Por ello Freud señalaba que el lenguaje coincide con la represión primordial, lo que constituye el inconsciente, llamada *Urvendrängung*, el cual refiere al olvido mítico y, que en Lacan,<sup>9</sup> remite a la cadena significante inconsciente que nos habla de una incompletud y de una carencia sobre nombrar la verdad del inconsciente.

---

<sup>8</sup> Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, *Obras completas XVIII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984, p. 846.

El lenguaje, según Edmond Ortigues,<sup>10</sup> es una expresión que funda al individuo con la diferencia de: 1. El interior y el exterior de uno mismo en relación con el otro, 2. La discriminación de la interioridad del sujeto y la expresión de ello, 3. Se reconoce como uno mismo en relación con los otros individuos. La aportación que hace el lenguaje para conformar la identidad puede verse en la teoría lacaniana sobre la fase del espejo y del Edipo, para completar un panorama más amplio con la ayuda de categorías gramaticales como: el yo, el tú, la tercera persona y la relación de éstas con la cultura, además, de la intervención que se hace de los conceptos de la lingüística para dar una noción amplia del lenguaje. Iniciaremos con los tres registros en los que se manifiestan las estructuras clínicas (neurosis, psicosis y perversión), seguido de las fases del espejo y del complejo de Edipo.

El campo imaginario tiene como núcleo la formación del Yo en el estadio del espejo, en donde el significado y la significación son parte del orden lingüístico. La alienación y el narcisismo son constitutivos del orden imaginario. Aquí tiene preeminencia la imagen, la imaginación, el engaño y el señuelo. Hay ilusiones de totalidad que suelen verse en los fenómenos. Lo imaginario se sustenta en la imagen corporal propia que se ostenta en las conductas sexuales. A nivel del lenguaje este campo participa en la distorsión del discurso del Otro. En el campo simbólico lo esencial es la dimensión lingüística, donde el significante evidencia las diferencias entre los mismos. La carencia impera para darle sentido a la cultura, a la creación. Si lo imaginario se caracteriza por relaciones duales, en lo simbólico hay estructuras triádicas, porque la relación intersubjetiva es mediada por el gran Otro. En lo simbólico está la alteridad radical que es representada por el Otro y el inconsciente es su discurso. La pulsión de muerte también participa de este registro. El campo de lo real remite a aquello que está fuera del lenguaje, imposible de asimilar a lo simbólico y que no puede imaginarse. De éste participan la alucinación, la angustia y el trauma, en los cuales las palabras no encuentran cabida. Lo que se presenta como trauma es el encuentro que falta con el objeto real. En *El seminario 17* Lacan realizará una diferencia entre real y realidad, esta última es definida como una mueca de lo real que remite a representaciones subjetivas producto del campo simbólico e imaginario, mientras que lo real es incognoscible.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Citado en Anika Rifflet-Lemaire, “La filosofía del lenguaje en Jacques Lacan”, en *Lacan*, Hermes-Sudamericana, México, 1981, p. 99.

<sup>11</sup> *Cfr. Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano, op. cit.*, p. 164.

El estadio del espejo es una de las características esenciales en donde puede verse lo que nos distancia del animal en los primeros años de vida, el niño, por ejemplo, aproximadamente de seis meses queda ensimismado con el reflejo que le otorga “el espejo”, mostrando júbilo; en cambio, un chimpancé rápidamente se da cuenta que la imagen es ilusoria y no le presta mayor atención. La importancia de este proceso no sólo radica en el desarrollo mental del infante, sino que nos muestra una relación libidinal con su imagen corporal, proceso de identificación que da por resultado el Yo. El niño que aún no domina sus movimientos se visualiza como una totalidad, lo que da lugar a una comparación riesgosa con la idea de “cuerpo fragmentado”, lo que suscita una tensión agresiva<sup>12</sup> entre el sujeto y la imagen. La forma en que el niño resuelve esta discrepancia es identificándose<sup>13</sup> con la imagen especular, forma preconcebida de su cuerpo con la realidad que le rodea, dando lugar a un dominio imaginario. El infante con esta anticipación del cuerpo sedimenta un control psicológico que dará paso a la regulación motora. Esta identificación con lo semejante es lo que va constituyendo al Yo, cabe decir que la alegría que manifiesta el niño por la sensación imaginaria de dominio puede ir acompañada de una reacción depresiva, cuando el niño compara la omnipotencia de la madre con el dominio que él posee.<sup>14</sup>

El estadio del espejo muestra que el Yo es producto del desconocimiento, es el inicio del sujeto al orden imaginario y al registro simbólico que se hace presente mediante la intervención del adulto (otro) que carga al niño; una vez asumida la imagen que observa como propia, mira al adulto como buscando la confirmación de lo acontecido; quien sostiene al infante participa del juego psíquico en tanto representante inicial del Otro. La aprehensión de la imagen sólo tiene lugar si este infante se encuentra sostenido por otro inicial, en este caso por la mirada materna que objetiva al niño con su vínculo afectivo (si bien no se puede hablar de un Yo ni de un tú,

---

<sup>12</sup> Lacan diferencia la agresividad como una relación fundamental que sustenta varios actos aún de tipo afectuosos, la podemos encontrar en la filantropía, el pedagogo y el reformador. La identificación consiguiente de la imagen especular es una relación ambivalente de erotismo y agresión con el semejante. La agresión remite únicamente a los actos violentos del sujeto (*vid.* Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en J. Lacan *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, pp. 94-116).

<sup>13</sup> En Freud la identificación es la operación por la cual se constituye el ser humano. Para Lacan ésta se define como “la transformación que se produce en el sujeto cuando asume una imagen”. Retomar una imagen es reconocerse en ella. Lacan distingue la identificación primaria con el campo imaginario en el mecanismo del Estadio del Espejo. La identificación secundaria es la simbólica que se efectúa con la representación paterna en la etapa final del complejo de Edipo y da como formación el Ideal del Yo (*cf.* *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, *op. cit.* p. 107).

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 225 (*cf.* *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, *op. cit.*, p. 107).

que aparecerán años después, él se mirará a través de los ojos de la madre), pues el niño, en último caso, se identifica con la imagen que le proyecta la madre, quien lo ama o lo detesta. Lacan afirma que es la primera vez que se percibe distinto del otro en este proceso del nacimiento del “Yo” y del cuerpo que se construye desde el interior con la imagen externa que es asumida; dominio ideal que le proporciona el registro imaginario, donde el deseo existe alienado en el otro.<sup>15</sup> Así el narcisismo se presenta bajo dos parámetros: en la relación de la imagen corporal y en la relación con el otro con el que genera una identificación y que estructura su mundo.<sup>16</sup>

El surgimiento de la imagen especular asumida con gusto manifiesta el surgimiento del campo de lo simbólico, en donde el Yo (*je*) se encamina hacia la dialéctica con el otro y el ejercicio del lenguaje. Para Lacan, el Yo puede analizarse desde el Yo (*moi*) en tanto construcción imaginaria y como Yo (*je*) construcción simbólica. El Yo-ideal resultante de la imagen especular es la base de las identificaciones secundarias.<sup>17</sup> Exterioridad constituyente que nos habla de la permanencia mental del Yo (*je*) y su destino enajenado por el Otro (punto que se ve en la interperlación del Nombre-del-Padre), en donde la función del estadio del espejo es establecer un vínculo entre el infante y su mundo, éste no es un proceso lineal, tiene altibajos que van de la insuficiencia motora al control imaginario del cuerpo y de la ilusión de una unidad corporal a la fragmentación del mismo, fantasías recurrentes hasta llegar a una identidad enajenante que se manifiesta en sueños y síntomas en los adultos. Este estadio comprende el narcisismo primario que dominará al infante, de los seis meses a los dos años, con un comportamiento de identificación con su semejante, de modo que cuando el niño pega a otro, dirá que le han pegado, el que ve caer, llorará, el sujeto es su doble (identificación primaria). Al respecto Rifflet-Lemaire afirma: “La relación dual es lo propio de lo imaginario, de la no distinción del significante y del significado”.<sup>18</sup>

La identificación primaria que genera el estadio del espejo será la base de las identificaciones secundarias en el complejo de Edipo, habrá una relación cercana con la función materna y una

---

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud, op. cit.* pp. 223, 253

<sup>16</sup> Jacques Lacan, *ibid.*, p. 193.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del Yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1, ibid.*, pp. 86-93.

<sup>18</sup> Anika Rifflet-Lemaire, *Lacan*, Hermes, México, 1981, p.138.

agresividad vuelta hacia la función paterna, pero sería falso creer que se concluye con un Yo definitivo al salir de este proceso. Tres tiempos pueden verse en el complejo de Edipo:<sup>19</sup>

1. La relación dual madre-niño. El infante desea ser todo para la madre a un nivel en el que se anula, se identifica con el objeto del deseo del otro: el falo, que lo coloca fuera del campo simbólico, privado de individualidad. El Yo (*moi*) procede en esta identificación. La ley del símbolo se haya velado en el discurso y en la primacía del falo.
2. Entra en escena la función paterna, la cual priva imaginariamente al niño de ser objeto y a la madre del objeto fálico. El infante tropieza con la prohibición, con la ley, que evidencia que la madre es dependiente de un objeto que el otro tiene. Lo que produce un cambio en el infante con la castración de la madre.
3. La identificación con la función paterna. Se presenta con el padre como portador o soporte de la Ley, quien detenta la posesión del falo (cabe decir que lo tiene, pero no lo es) y puede otorgarlo a la madre. Lo que da lugar a la salida del complejo de Edipo.

Esta actitud infantil configura al Yo a partir de la energía libidinal que después es dirigida hacia los objetos. Freud<sup>20</sup> sostenía que la libido era una energía sexual en constante cambio: crecía y decrecía, se desplaza por el cuerpo y está en contraposición con la energía no sexual. Además, el autor hace una diferencia entre la energía sexual, la libido (pulsión sexual que es dirigida a los objetos) y la energía de las pulsiones yoicas, para derivar la libido en dos tipos de pulsiones que mantienen una relación inversamente proporcional, cuanto más aumenta una la otra se empobrece, tal es el caso del enamoramiento. Para Lacan<sup>21</sup> la libido o goce es de carácter sexual y se relaciona con el deseo (si bien es un concepto que no se usa con regularidad, sus efectos se muestran en el concepto de deseo que es eje central de la teoría lacaniana). La libido es un órgano en cuanto pertenece al organismo y funge de instrumento, mismo que se manifiesta en las pulsiones parciales corporales (oral, anal, etc., mismas que serán tratadas más adelante).<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Jacques Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pp. 185-202.

<sup>20</sup> Sigmund Freud, "Tres ensayos de la teoría sexual", en *Obras completas VII*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1905. Y Sigmund Freud "Introducción al narcisismo", en *Obras completas XIV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

<sup>21</sup> Jacques Lacan, "El deseo, la vida y la muerte" en *El seminario 2. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1983.

<sup>22</sup> Jacques Lacan, "Del amor a la libido" en *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

Para el autor<sup>23</sup> todas las pulsiones son sexuales, variables y nunca pueden ser satisfechas, sino que giran en torno al objeto. La salida del complejo de Edipo, instaura la Ley que sirve al deseo, a la posibilidad de existencia del sujeto por la carencia que surge de la castración simbólica al no ser esa parte que complementa a la madre, la castración es rechazar el goce para dar lugar a estructuras psíquicas e identidad sexual. El deseo viene del Otro, la cultura, la ley, del lenguaje, en cambio el goce es dolor que nos habla de la cercanía de la muerte.

La libido conforma los estadios del objeto, que sólo son representantes de un deseo que busca constantemente, motor psíquico constitutivo del sujeto que existe porque la “falta” imperante le hace tener consciencia de sí en el mundo. Se trata de la carencia de ser, que será identificado con posterioridad de Otro tachado (A) para designar una ausencia en la cadena discursiva que complete y cierre con un significado único. El sujeto es carente por efecto del lenguaje, en esa medida se liga al Otro en su realización estructural y su actuar frente a él. Y es por esta vía de la ausencia que la sexualidad se constituye por dos modos: en relación al Otro que le otorga el primer significante y al cual siempre nos remitimos buscando aquello de lo que fuimos privados y, por otro lado, la carencia que nos marca como seres finitos, donde la reproducción es una alternativa. Conformación del sujeto sexuado atraído por las pulsiones sexuales, no se trata de la búsqueda del complemento sexual que relata Aristófanes, sino de una parte de sí perdida que nos remite a la pulsión de muerte.<sup>24</sup>

Sobre la participación del falo en el complejo de Edipo, habría que decir que es un significante central que está ligado al lenguaje y al deseo por la intervención paterna. El significante desde sus inicios aparece velado, desaparece de la cadena significativa en la que hace efecto. Se trata de un significante que se impone y yace en el lugar del Otro, en la medida que es la razón del deseo del Otro visto desde el sujeto.<sup>25</sup> Lo esencial de la función fálica es regular la salida del goce al exterior con palabras, fantasmas u otros productos del inconsciente. El falo no es el órgano genital masculino, es un significante particular que tiene la función de significar lo relativo a la dimensión sexual. El falo ostenta el trayecto del goce, señala su origen en los orificios eróticos, marca el obstáculo que es la represión y la exteriorización como síntomas y

---

<sup>23</sup> Jacques Lacan, “Del *trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” en *Escritos 2, ibid.* pp. 830-833.

<sup>24</sup> Jacques Lacan, “El sujeto y el Otro: la alienación” en *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

<sup>25</sup> Jacques Lacan, “La significación del falo” en *Lacan Escritos 2, ibid.* pp. 672-673.

denuncia la idea del goce del Otro. Si tiene este nombre es por la relevancia que el psicoanálisis otorga al proceso de castración y que debe ser asumido por varones y mujeres para aceptar que no pueden ser el objeto que otorgue completud a la función materna (ser el falo de la madre).

El falo imaginario es una representación psíquica inconsciente que deriva de tres factores: 1. El anatómico que refiere al pene que se impone a modo de una percepción presente y ausente del cuerpo (en realidad nunca está ausente sólo cambia de tamaño con la excitación). 2. El factor libídinal, carga energética que suscita la masturbación (comentario que puede aplicarse a la zona vaginal). 3. Factor fantasmático ligado a la angustia de perder el órgano. Además, el falo imaginario puede ser remplazado simbólicamente por otros objetos que el niño posee.

En la relación madre-hijo, el deseo de la madre la lleva a buscar el objeto de ese sentimiento de plenitud que cree encontrarlo en el niño, quien se aloja en este lugar como si fuera el falo por un corto lapso de tiempo. El vínculo se da cuando la madre cree tener el falo y el infante cree serlo. Lo que remite a ese triángulo pre-edípico, que será fracturado por la función paterna, invitando a la búsqueda perpetua por medio de la metáfora. La prohibición paterna es la que limita, ordena y reconfigura el dicho inicial materno para evitar que se enajene al infante y quede capturado en un esquema de psicosis, paso de la imagen fálica imaginaria al falo simbólico, de  $\varphi$  a  $\Phi$ , donde la mayúscula denota la sexualidad y el significante tanto de goce como de Ley.<sup>26</sup> Por ello para Lacan el falo simbólico es la presencia del deseo que no tiene significado. Se dice que la mujer carece de él y que siempre está tras su huella, mientras en el caso del varón puede reclamarlo una vez asumida su castración.<sup>27</sup> ¿Pero qué podemos decir nosotros al respecto? La castración se da en ambos para que puedan ser sujetos deseantes, nadie como tal posee el falo, de serlo no serían nada, sólo la muerte y el vacío podría brindarlo, el deseo es motor de vida, es el distintivo de su falta. La función paterna es el representante de la ley y como tal organiza los cuerpos y los sistemas psíquicos, la educación, la tradición, los deberes, la cultura en sí a través del juego de significantes. Dylan<sup>28</sup> afirma que el falo imaginario participa del complejo de Edipo, mientras que el falo simbólico intervienen en la diferencia sexual, este significante indica el deseo del Otro.

---

<sup>26</sup> Juan David Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, Gedisa, Barcelona, 2008. pp. 35-49.

<sup>27</sup> *Vid. Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano, op. cit.* 87.

<sup>28</sup> *Ídem.*

## 2. La interpelación del Nombre-del-Padre

Ya Freud nos hablaba de la voz de Superyó como aquel legado del complejo de Edipo que nos habla de efecto esencial en la constitución del sujeto, que nos enjuicia ante el incumplimiento de nuestros deberes, pero es Lacan quien le otorga a la voz un espacio dentro de las pulsiones, una pulsión invocante que se devela desde sus primeros escritos bajo el estudio de la psicosis y, más tarde, con el desarrollo teórico del Nombre-del-Padre. Veamos cómo tiene lugar esta interpelación bajo la metáfora paterna; Lacan la define en tanto el significante del padre, que viene a ocupar el lugar de la simbolización inicial dada por la madre a través del lenguaje; la función materna ocupa el lugar del Otro y son sus palabras las que irán construyendo un dique alienante que da lugar al monopolio del poder. Sólo cuando la función materna deja un espacio, se interrumpe la relación unívoca, por un tercero referencial que es el padre, planteando límites entre cuerpos y sistemas.<sup>29</sup> Pero cuando la función materna posee la palabra (el dicho), se convierte en la ley misma, el infante queda atrapado en esa imagen especular. El lenguaje marca y configura la realidad según el presagio.

La metáfora paterna surge de dos significantes autorizados donde uno sustituye al otro en la cadena de significantes, así el primer significante permanece oculto tras la suplencia. El sentido aparece cuando se denuncia la ruptura de la unidad madre-hijo, se inicia un movimiento continuo en el juego de las significaciones que se detiene temporalmente fijando el significante con el significado, generando la ilusión de un sentido estable que es llamado como el “Punto almohadillado”. La función paterna se adscribe a la autoridad de lo dicho, que tiene un valor en sí mismo, de esta manera se respeta la autoridad de la metáfora paterna: “Lo dicho primero decreta, legisla, “aforiza”, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad”.<sup>30</sup> La función del padre será la de vincular el deseo a la ley.<sup>31</sup> El padre será el representante original de la ley. Lacan define el concepto del Nombre-del-Padre como aquel: “significante que el Otro, en tanto lugar del significante, es el significante del Otro en tanto que lugar de ley”.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Daniel Gerber, “Suplencias sin titularidad”, en H. Morales y D. Gerber, *Las suplencias del Nombre del Padre*, Siglo XXI, México, 1998.

<sup>30</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2, ibíd.*, p. 787.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 804.

<sup>32</sup> Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 2, ibíd.*, p. 564.

El Nombre-del-padre es un lugar que da cabida al nacimiento del niño en el plano cultural, es el Otro en donde convergen el significante y la ley, de la cual ha de brotar la cadena inagotable de significados. Cabe decir que lo que enfatiza el Nombre-del-Padre es el hecho de ser nombrante, mismo que constituye el sistema simbólico.<sup>33</sup> Todo enunciado de autoridad tiene como garantía su misma enunciación.<sup>34</sup> Pero hay un problema que no puede dejarse de lado en la función paterna, ésta no puede representar en su totalidad al Nombre-del-Padre y toda la carga simbólica que trae consigo, por lo que hay un fracaso inicial:

[...] un padre discordante en relación con su función, un padre carente, un padre humillado como diría Claudel, existiendo siempre una discordancia extrema neta entre lo percibido por el sujeto a nivel de lo real y esta función simbólica. En esa desviación reside ese algo que hace que el Complejo de Edipo tenga su valor, de ningún modo normatizante, sino generalmente patógeno.<sup>35</sup>

Esta imposibilidad trae como consecuencia que el sujeto recorra un camino que sustituya esa ausencia, por medio de creaciones que son los síntomas, según la estructura de la cual se esté hablando (neurosis, psicosis, perversión). De esta manera la falta de cobertura del plano simbólico con lo real hace que se deleve el goce, que interpela al sujeto y que convive con esa figura paterna, que tiene por un lado el tesoro de los significantes y por el otro el abismo del goce. Por lo que hay una invitación a gozar que siempre nos señala el Superyó como culpa.

Juan David Nasio<sup>36</sup> nos explica que el goce es la renovación de la teoría metapsicológica freudiana, en donde se observa una analogía entre goce y energía. La palabra goce, por lo general, nos evoca voluptuosidad, sin embargo, habrá que dejar de lado estas ideas para cambiar su sentido por otro distinto. Tres estados caracterizan al goce:

---

<sup>33</sup> Jacques Lacan, “El seminario 22. R.S.I.” clase 16. 15 de Abril de 1975”, en Zampati, *et al.*, *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 en C.D, Buenos Aires, s/a.

<sup>34</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2, ibíd.*, p. 793.

<sup>35</sup> Jacques Lacan, “El seminario 0. El mito individual del neurótico”, en Zampati, *et al.*, *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos, op.cit.* s/p.

<sup>36</sup> Juan David Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan, ibíd.*, pp. 28-55.

- a. El goce fálico que equivale a la energía descargada de modo parcial y que proporciona un efecto relativo. Aquí el límite que abre y cierra el acceso es el falo (Freud hubiera dicho represión).
- b. El plus del goce, que indica la energía retenida en el sistema psíquico, al cual el falo impide la salida. Esta energía se halla contenida en las zonas erógenas y orificios del cuerpo lo que las mantiene en estado erógeno.
- c. El goce del Otro, estado hipotético en donde la tensión sería descargada en su totalidad sin límite alguno. Goce que el sujeto supone al Otro, como figura de ficción que alimenta el deseo. Este espejismo es el que fascina la visión del niño edípico.

El goce está en el inconsciente y es en teoría un lugar vacío de significantes, pues carece de algo que la represente, es un lugar sin significante. De ahí la frase de Lacan de “No hay relación sexual”, pues no hay una relación simbólica entre un significante del goce masculino y femenino. Lo que indica que no hay una conexión entre significantes de goce absoluto ni relativo, es sólo una fantasía, pues no se sabe que es el goce absoluto o parcial. Los significantes se aproximan al goce en términos de borde corporal. Como la satisfacción del goce mediante síntomas es siempre parcial, el deseo por alcanzarlo se mantiene. Y el deseo jamás será satisfecho porque somos seres hablantes, inmersos en el mundo simbólico donde todo adquiere múltiples sentidos y por ello no se logra satisfacer el deseo.

Si bien del estado de placer se tiene consciencia y con ello una disminución de la tensión, para el caso del goce no se sabe, es inconsciente y coincide con un incremento de tensión, que no siempre es percibido de manera local, mas sus huellas se dejan sentir en el cuerpo y en la *psiqué a posteriori*, cuando se vive en circunstancias límite, en donde se está por asumir un desafío. Juan David Nasio<sup>37</sup> lo describe como “la experiencia de sentir una tensión intolerable, mezcla de ebriedad y de extrañeza”. El cuerpo es puesto a prueba por el dolor inconsciente de las acciones impulsivas, en donde el dolor es una figura del “plus de goce”. Cuando el goce acontece las palabras y el pensamiento se desprecian para dar paso a la acción, la cual puede ser un acto creativo (que expresa el pintor fuera de sí), o bien, acciones destructivas (el conductor que roza la muerte). Una diferencia más entre el placer y el goce en que el placer es transitorio, mientras el goce es permanente, es una tensión propia de la vida que asegura su repetición en la

---

<sup>37</sup> Juan David Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan, ibíd.*, p. 51.

misma. En la cura analítica el “plus de goce” es el motor como tensión que mantiene el análisis, esa energía es la que reviste las figuras corporales como la mirada, el pecho, etc.

La prohibición del goce es inherente a la estructura simbólica del lenguaje, pues el goce está prohibido para aquel que habla, renuncia inicial por el complejo de castración, en donde se renuncia a ser el falo imaginario de la madre, el goce debe ser rechazado para llegar a la ley del deseo. El goce perdura en el inconsciente apareciendo al desnudo en la muerte. Se excluye el goce para que exista un lazo social, se forcluye lo real para que la dimensión simbólica aparezca. La constitución del sujeto requiere de la represión primordial y de la forclusión del sentido para instaurar el inconsciente y lo real del goce (de lo que no se sabe). El síntoma, en tanto real, no responde al significante. Roces de goce con el síntoma y el Superyó, juego de vaivén en el retorno de la ley al goce, del sistema inconsciente al consciente.<sup>38</sup>

Cuando se forcluye lo real, se forcluye el sentido, entonces se crea una demanda por parte de sujeto hacia el Otro, preguntándose por el sentido que falta, en ese vínculo social la apelación aparece. Pero cuando se forcluye el Nombre-del-Padre prolifera el sentido, la interpelación no es hacia el Otro sino que somos llamados, nos vemos interpelados, el discurso es insostenible a falta del punto almohadillado. Cuando no se forcluye lo real, se forcluye el inconsciente, el sentido no se busca porque se posee en la estructura psicótica.<sup>39</sup> La voz aparece entonces bajo tres rostros diferentes: por el lado de la neurosis, bajo la voz del Superyó que nos recuerda nuestras faltas y nos hace pagar las culpas; por el lado de la psicosis, la voz se vuelve mandato, pulsión imperativa que conmina, *v. gr.* “Tú eres el que me seguirás”, la manera en que es oída esta frase depende de cómo haya sido la forclusión, o bien del significante (psicosis), o bien de lo real (neurosis) y, finalmente, por el lado de la perversión<sup>40</sup> desde la función del Superyó, cuando pretende quitar la voz al Otro e imponer la suya, de ese modo se coloca como objeto del Otro para angustiarse. La voz del perverso pretende ordena al Otro, pero es siempre una operación que falla.

---

<sup>38</sup> Daniel Gerber, “Suplencias sin titularidad”, en H. Morales y D. Gerber, *Las suplencias del Nombre del Padre*, *ibid.*, p. 44.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>40</sup> Carmen A. Rebellón, “El sujeto perverso, instrumento del goce del otro”, en *Revista carta psicoanalítica*, Número 16, Septiembre de 2010, México. Revisado el 29 de septiembre del 2011: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article8>

La voz, pulsión invocante, es conocida como *objeto a*, es decir, el resto que queda de la introducción de lo simbólico en el campo de lo real, que designa al objeto que nunca puede alcanzarse, la causa del deseo que es cualquier objeto que pone en movimiento al deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones. Éstas<sup>41</sup> giran en torno al *objeto a*, que es el objeto del deseo que buscamos en el otro con posibles destituciones, desplazamientos, metáforas y metonimias. A grandes rasgos podemos decir que la actividad de la pulsión se concentra en el “*hacerse*”. Dentro de las pulsiones podemos nombrar la escópica, en donde al sujeto le fascina ser mirado por un extraño o mirar determinados lugares, pero como dice Freud, en realidad el sujeto se ve a sí mismo, se hace ver, usa al otro como espejo; la pulsión de hacerse oír con su característica del ser un orificio que no puede cerrarse es una pulsión claramente invocante que siempre va dirigida hacia otro; la pulsión oral es la de hacerse chupar, es succionar el organismo del otro, tomándolo y satisfaciéndose con él; la pulsión anal tiene que ver con hacerse “cagar” a lo grande, hacerse molestar en serio y, que en ocasiones, deriva a la función de sacrificio y del regalo. Los *objetos a* son figuras que representan la libido como instinto de vida, indestructible y simplificada que no requiere de ningún órgano, pero que se presenta en el sujeto como órgano (inasible) en tanto parte del organismo y como instrumento de la pulsión, que nos habla de la presencia de la sexualidad, de cómo se muestra el sujeto del inconsciente.

Lo más relevante para nosotros es que con las pulsiones también se ejerce un llamado al crearse las zonas erógenas<sup>42</sup> por efecto de la libidinización, con ello se está buscando algo que responda desde el lugar del Otro.<sup>43</sup> El sujeto como efecto del lenguaje aparece dividido, es la imposibilidad de la autoconciencia, pues jamás se conocerá por completo, de ahí que invoque al Otro constantemente. El sujeto al hablar ya nos muestra una escisión entre el sujeto de la enunciación (dimensión inconsciente) y el sujeto del enunciado (dimensión consciente). El lenguaje antes de significar algo se dirige a ese otro.<sup>44</sup> La palabra es un llamado hacia el Otro, a su pertenencia, pues el inconsciente es el discurso del Otro.

---

<sup>41</sup> Vid. Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 203.

<sup>42</sup> Que no es más que un puro agujero al cual se le rodea todo el tiempo (vid. Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *ibíd.*, p. 204).

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 203.

<sup>44</sup> Jacques Lacan, “Más allá del principio de la realidad”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 76.

La voz del Otro debe ser considerada esencial para el analista, tanto en el campo de las psicosis como en el campo del superyó. La voz deja su eco en el *objeto a* imprimiendo en el cuerpo un incesante llamado que colme su falta. El deseo se manifiesta a través de la voz y ella es el instrumento del deseo del Otro, la voz nos invita a gozar.<sup>45</sup> Sólo podemos hablar de un sujeto cuando ya ha aparecido la ley que nos limita y nos constituye, cuando el Nombre-del-Padre genera un orden o bien es forcluido, lo cierto es que nunca deja de ser evocado el Otro a raíz del complejo de Edipo; tal como señala Martin Heidegger,<sup>46</sup> se es mortal porque uno se encuentra precedido por una interpelación, el hablar del hombre equivale a oír pasivamente la palabra que viene del otro, está voz no puede más que padecerse.

### 3. La palabra. El significante, la metáfora y la metonimia

Desde el psicoanálisis, tanto el discurso hablado como escrito, está organizado desde el lugar imaginario del escucha. El diálogo es la respuesta del oyente que sanciona o no lo que el otro dice. El que habla tiene una imagen del escucha que gira en torno a la suya, el hablante proyecta una imagen especular,<sup>47</sup> idealización que lo complementa (sobre todo en el caso del analista), proponiendo un Yo-ideal.

Nestor Braunstein dice que el lenguaje es el habla concreta de los hablantes y que Lacan acuñará como “lalengua”<sup>48</sup> al orden simbólico que es condición de posibilidad del inconsciente.

---

<sup>45</sup> Jacques Lacan, “El seminario 13. El objeto del psicoanálisis” clases 20 y 21, en Zampati, *et al.*, *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos, op.cit.*

<sup>46</sup> Jean Luc-Marion, “El sujeto en última instancia”, en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, 3ª. época, vol. VI, no. 10, 1993, p. 439-458.

<sup>47</sup> Cabe decir que cuando Lacan habla de imagen, ésta remite al reflejo corporal en donde el otro y uno mismo se mezclan para conformar una identificación en el estadio del espejo. Por lo que no debemos pensar en la idea de la “imagen” en el sentido de Heidegger como representación que trae sobre sí aquello que yace de frente y que es medido en relación al sujeto, lo ente en tanto objeto aparece al servicio del hombre en la imagen del mundo, centro de toda relación con lo ente. Sólo el cuestionamiento y el reconocimiento de la tradición pueden dar cuenta del mundo y en esa medida sobre aquel que cuestiona. (Cfr. Martin Heidegger, “La época en la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001).

<sup>48</sup> Se trata del conjunto de equívocos que caracterizan a la lengua que son parte de la historia y sedimentan el lenguaje. Sustrato caótico de la polisemia, las variaciones tanto para una palabra como para una frase, que se expone en el discurso irónico. Se trata de homofonía y construcciones gramaticales ambiguas que generan una especie de goce (Antonio Aguirre, “Lacan, psicoanálisis y la lengua en las ciencias sociales”, en *Iconos. Revista de ciencias sociales*, Facultad latinoamericana de ciencias sociales, sede académica de Ecuador, Quito, 2002, Marzo, no. 13, pp. 62-65).

“El inconsciente es lo real que se abre paso en el lenguaje”,<sup>49</sup> lo real del deseo que se impone en una búsqueda exhaustiva que no encuentra su fin, sino en la muerte misma. El lenguaje es entendido a modo de estructura compuesta por elementos que son los significantes, cuya mezcla es una transmisión de mensajes que conforma a los hablantes. La función del lenguaje no es informar sino evocar, evocar el goce que no es otra cosa que el deseo de no desear, evocar el goce imposible, pero mientras se habla se accede al placer que actúa de barrera del deseo. El sujeto está vinculado a la ley y es por el efecto del significante que renuncia a su deseo para buscar otro significante de forma continua. Lo que se indaga en la palabra es la respuesta del otro. Lo que lo constituye en tanto sujeto es la pregunta que nos lleva a investigar, hacerse reconocer por el otro con vista a lo que será.<sup>50</sup> Y es aquí donde retomamos la frase inicial sobre el inconsciente que yace estructurado como un lenguaje porque es explicitado en palabras y es constituido por lenguaje del otro. El lenguaje es visto como aquello que le permite obtener un reconocimiento,<sup>51</sup> no se trata de un mero medio de comunicación a nivel óptico, sino de una cuestión de condición de posibilidad de ser sujeto, es decir, de una cuestión ontológica. El lenguaje tiene una dimensión simbólica enmarcada por el significante y una dimensión imaginaria conformada por el significado.<sup>52</sup> El lenguaje trasciende a cualquier sujeto, lengua y cultura, porque es el marco de referencia de todos ellos, los cuales le dan mundo al ser, por eso Lacan dice, que la estructura lingüística le da un estatus al inconsciente de manera presubjetiva.<sup>53</sup>

Lacan retoma tanto de la filosofía como de la lingüística para construir todo un paradigma sobre el lenguaje y sus componentes que darán cimiento a la teoría psicoanalítica que, desde Freud, había sido introducido con el símbolo. De San Agustín y de Saussure vemos que Lacan extrae los conceptos de significante, significado y significación para darle un giro. Si para Saussure el *significante* era la imagen acústica perceptible por los sentidos, para Lacan el significante es definido como “lo que representa un sujeto para otro significante” (en oposición al signo que representa algo para alguien) es algo primario y que da origen al significado. Al respecto Jacques-Alain Miller afirma que la definición del significante es un

---

<sup>49</sup> Nestor Braunstein, “Lacan, entre el lenguaje y la lingüística”, en *Lingüística*, Siglo XXI, México, 1995, p. 179.

<sup>50</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1, ibíd.*, p. 288.

<sup>51</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis, op.cit.*, p. 28.

<sup>52</sup> Jacques Lacan, *El seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1983, p. 452.

<sup>53</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis, op. cit.*, p. 28.

círculo vicioso, puesto que no se puede definir un significante, sino por lo menos dos para entablar una diferencia.<sup>54</sup>

El *significante puro*, real, es un significante que no significa nada, indestructible y constitutivo. Y que puede, en determinado momento, gestar significaciones diversas.<sup>55</sup> Los significantes están agrupados en cadenas que dan múltiples sentidos, según los elementos en él inscritos. Los elementos significantes se definen por su articulación con los otros significantes que son cuestiones de sentido.<sup>56</sup> Todas las palabras incluidas en la oración (o cadena significante) son una aproximación al sentido definitivo, a esto es lo que Lacan llama punto de capitón (cardazo) que impide el deslizamiento en la costura.<sup>57</sup> La cadena a través de cortes y combinaciones genera un significado, con lo que se observa la primacía del significante:

- a) En el delirio, la estructura psicótica denota la carencia del significante primordial que deriva en el delirio. El sujeto es hablado por el Otro, el significante que no se introyecta, es expuesto.
- b) En el caso de la ciencia, los sujetos se pierden en el sentido mediante las objetivaciones del discurso. La palabra lleva a una enajenación en la civilización científica y moderna, impera la objetividad para ocultar el fondo subjetivo, el ocio es ocupado en diversas actividades para olvidar su existencia y su muerte.
- c) En el síntoma el significante reprimido participa del lenguaje por ambigüedad, significante faltante que obtura la explicación del síntoma en la histeria, la fobia u otras patologías. Revelación del palimpsesto hasta encontrar las palabras que lo movilizan.<sup>58</sup>

Evans Dylan<sup>59</sup> señala que la mayoría de las veces Lacan refiere a significantes como las palabras, también llama significantes a unidades más pequeñas (morfemas y fonemas) y a otras más grandes como oraciones. Los fonemas, por lo regular, son llamados “la letra”, estructura

---

<sup>54</sup> Jacques-Alain Miller, *Matema 1*, Manantial, Buenos Aires, 1986, p. 69.

<sup>55</sup> Jacques Lacan, *El seminario 3 Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 271.

<sup>56</sup> Jacques Lacan, *El seminario 4. Las Relaciones de Objeto*, “Clase 17: El significante y el chiste”, en Zampati, *et al.*, *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, *op.cit.*

<sup>57</sup> Nestor Braunstein, “Lacan, entre el lenguaje y la lingüística”, *op. cit.*, p. 187.

<sup>58</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*, *ibid.*, p. 270.

<sup>59</sup> *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, *op.cit.*, p. 177.

esencial del significante, soporte material que se toma del lenguaje. Por ello es que el lenguaje no debe confundirse con el habla que los individuos expresan desde sus funciones psíquicas y somáticas, sino que el lenguaje les antecede, “el lenguaje con su estructura pre-existe a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental”.<sup>60</sup>

Hay una relación entre el sujeto y el Otro por medio de los significantes que de él emanan, debido a ello nace el sujeto que antes no era nada. “El inconsciente es los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra, y en consecuencia, el inconsciente está estructurado como un lenguaje”.<sup>61</sup> Por lo tanto el psicoanalista deberá estar atento al significante para saberlo leer y traducirlo (*v. gr.* el objeto de una fobia es un significante). El aspecto significante del síntoma es un acontecimiento involuntario, sin sentido y repetitivo.<sup>62</sup> El síntoma estructurado como un lenguaje nos dice que es un fenómeno que presenta duplicidad esencial del significante con el significado.<sup>63</sup>

Jean-Claude Milner<sup>64</sup> enfatiza en que la teoría lacaniana sigue una veta estructuralista que se funda en un minimalismo, al considerar al inconsciente a modo de sistema con un mínimo de propiedades posibles, entidades carentes de cualidades y de operaciones complejas de tipo aleatorio. El sistema que lleva por nombre “cadena” en su estructura mínima, es el lenguaje. El significante es una propiedad mínima de esa cadena. Sólo en una cadena hay significantes, mismos que no tiene propiedades, sino que los significantes los hace: son acción; pues para Lacan el significante es una acción pura y el significado es la parte que la padece, lo que denuncia la parte pasiva y activa de los elementos. La frase: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” es tautológica:

1. Por hipótesis un lenguaje tiene propiedades de estructura mínima y todo lo que esté estructurado tendrá estas propiedades, así que todo lo estructurado está como un lenguaje.

---

<sup>60</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra” en *Escritos 1, ibíd.*, p. 475.

<sup>61</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, ibíd.*, p.155 (*vid.* Clase 17 a la 24).

<sup>62</sup> David Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan, ibíd.*, p. 25.

<sup>63</sup> Michel Arrivé, *Lingüística y Psicoanálisis*, Siglo XXI – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987, p. 150.

<sup>64</sup> Jean-Claude Milner, *La obra Clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 1995, pp. 81-114.

2. La frase es contradictoria, pues parece suponer que hay varios lenguajes cuando introduce el artículo “un”, pero si un lenguaje tiene propiedades mínimas, ningún lenguaje se distingue de otro; por lo que podría quedar: “El inconsciente está estructurado”.

Ahora bien, uno de los teoremas de esta teoría es que la estructura mínima contiene al sujeto; es decir, si el significante es el elemento mínimo de una estructura, la definición de significante deberá incluirlo: “el significante representa al sujeto para otro significante”. Lo que observa Milner es que se diferencia de una representación binaria<sup>65</sup> (tal como la señala Michael Foucault y Saussure), pues el sujeto deviene una propiedad de la cadena, así que sólo hay un sujeto del significante. En una relación terciaria: “X representa a Y para Z”, donde el sujeto queda en segundo lugar respecto al significante. De la idea de la estructura se deduce la tesis como “hipótesis del sujeto del significante: 'sólo hay sujeto de un significante’”.<sup>66</sup> De este modo el sujeto freudiano, cartesiano y el de la ciencia son uno. El sujeto freudiano es instituido desde el significante y por ello el inconsciente es pensado como una cadena; también se reescribe el *cogito* como una cadena: yo pienso, «luego soy». Para relacionar ambos sujetos se requiere que haya un sujeto ahí donde Ello piensa (donde el inconsciente aparece), aun cuando el sujeto no pueda decir “luego soy”. Es necesario y suficiente que el sujeto sea incesante, lo que aparece y desaparece en la cadena significativa. El sujeto de la ciencia puede ser instituido a manera de sujeto significante, en donde la matemática es pensada según la forma principal del significante, separado de todo significado. El sujeto freudiano y cartesiano es aquel sin cualidades, el mismo que requiere la ciencia, pensamiento sin cualidades.

De este análisis se derivan dos proposiciones:<sup>67</sup>

1. La cadena significativa es la definición más general del pensamiento, en sus propiedades mínimas, pensamiento sin cualidades.

---

<sup>65</sup> La disposición binaria del signo, muestra una representación desdoblada: es indicación y aparecer, relación de un objeto y manifestación de sí. La relación del signo con su contenido no está asegurada, el vínculo del significante con el significado están en un espacio de conocimiento que une la idea de una cosa y la idea de otra (*vid.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968, pp. 69-73).

<sup>66</sup> Jean-Claude Milner, *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>67</sup> *Ídem.* p. 111.

2. En sus propiedades estructurales (mínimas) todo sujeto metafísico se deja ver como un sujeto del significante. Y con ello nos referimos al método trascendental que consiste despojar al objeto de sus propiedades particulares y hacerlo lo más sistemático posible, en donde el objeto revelará que no está vacío sino que tiene estructura. Es cierto que Lacan no admite ningún tipo de propiedades trascendentales, pero es evidente una analogía entre las propiedades trascendentales del objeto y las propiedades mínimas expuestas del sistema del lenguaje, que encontramos en sus *Escritos* de 1953.

Desde una lectura más compleja (metafísica) podemos ver la cadena significativa en tanto pensamiento sin cualidades o, mejor dicho, a la acción de pensar independientemente de lo que se esté pensando. La teoría del significante es inseparable de la del sujeto: “El individuo afectado de inconsciente es el mismo que hace lo que llamo sujeto de un significante”.<sup>68</sup> De modo que el significante es una categoría formal descriptiva, un acontecimiento significativo puede ser un síntoma, un lapsus, un sueño, un sonido, un silencio, el relato del sueño, un gesto. Tres criterios no lingüísticos encontramos en el significante: una expresión involuntaria que carece de sentido y está ligado a otros significantes ausentes pasados y futuros que pertenece a una cadena. El significante aparece en los textos lacanianos con la notación  $S_1$ , que indica un acontecimiento significativo único.<sup>69</sup>

Contrario a la teoría de Saussure para quien el *signo* es una moneda de dos caras: está el significado (imagen mental evocada) y el significante (imagen acústica), pensamiento y sonido van de la mano. En Lacan el signo no participa como tal de la teoría del significante, es marginal, a tal grado que el significante es un signo que no remite a un objeto o a una huella, sino que es ausencia, elemento de la cadena discursiva que remite a otro signo al cual se opone.<sup>70</sup> La definición del signo “es que representa algo para alguien”, los signos que representan algo pueden tomarse a manera de alguien (el signo es ambiguo *v. gr.* alguien puede ser el universo en donde se moviliza la información).<sup>71</sup> Para lingüistas como Arrivé<sup>72</sup> esto muestra un esbozo de André Green y Charles S. Peirce, cuando Lacan dice que el signo

---

<sup>68</sup> Michel Arrivé, *Lingüística y Psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>69</sup> David Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, *op. cit.*, pp. 21-29.

<sup>70</sup> Jacques Lacan, *El seminario 3. Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 238.

<sup>71</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>72</sup> Michel Arrivé, *Lingüística y Psicoanálisis*, Siglo XXI – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987, pp. 149-150.

supone “alguien” para quien hace signo de algo, ese “alguien” se apropia del lenguaje a modo de instrumento. El signo es para alguien y el significante se manifiesta como presencia de la diferencia.

Debido al conjunto de los significantes, el *significado* se transformará, se reorganizará de acuerdo a las permutaciones de los significantes (recodeamos que el significado es quien padece los efectos del significante). Este juego de combinaciones y de sustituciones deriva en dos vertientes del significado: la metonimia y la metáfora que son efectos determinantes para la conformación del sujeto.<sup>73</sup> Hay un deslizamiento continuo del significado por efecto del significante. El vínculo entre el significante y el significado se da en la medida de los nudos que los unen, mientras menos nudos haya entre ambos la estructura del sujeto se ve trastocada, es decir, determinados anudamientos gestan una estructura neurótica con sus variantes (obsesión, histérica, fobia), o bien una perversión (fetichismo, sadismo-masoquismo, voyeurismo-exhibicionismo) o una psicosis (melancolía, paranoia, esquizofrenia) en la que el significante recorre toda una corriente. El punto en donde el significante y el significado se anudan es conocido como el punto de capitón, es ahí donde se detiene el deslizamiento indefinido de la significación.<sup>74</sup> Con el punto de capitón<sup>75</sup> se da una función diacrónica que debe encontrarse en la frase, se cierra la significación con el último término, ya que cada término anticipa la construcción de los otros, se consolida el sentido de forma retroactiva (el sentido suele también decirse como significación).<sup>76</sup>

Si en Saussure la *significación* era la relación indestructible entre significado y significante, en Lacan la relación entre Significante y significado es inestable. Se reemplaza el diagrama propuesto por Saussure por un algoritmo, enfatizando la supremacía de significante y la barra como aquella resistencia a la significación.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Jacques Lacan, “La significación del Falo”, en *Escritos 2, op. cit.*, p. 672.

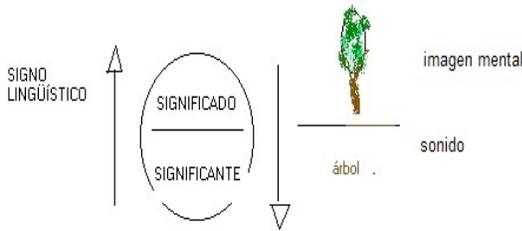
<sup>74</sup> Michel Arrivé, *Lingüística y Psicoanálisis, op. cit.*, 158.

<sup>75</sup> Cabe decir, que el “punto de capitón” refiere a una técnica de costura en las colchas, donde el tejido de uno se fija en el tejido del otro. Se caracteriza por el acolchado en relieve, siguiendo una pauta regular y ordenada, como un diseño geométrico. Los puntos hundidos sobre el relleno se consiguen tensando cordeles de lado a lado, luego se añaden botones que cumplen la función de ocultar los cordeles. Esta sucesión de nudos falsos se van uniando y al final hay un nudo que cierra la cadena. Deshecho este nudo se deshace toda la cadena. La cadena significante funciona así como una costura.

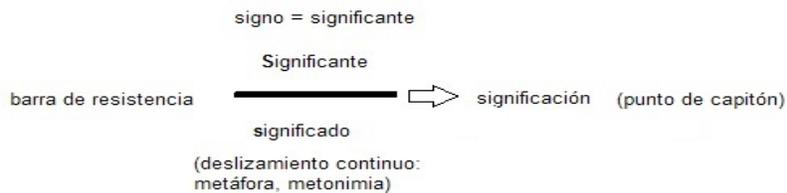
<sup>76</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos 2, ibid.* p. 785

<sup>77</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra”, en *Escritos 1, ibid.*, p. 479.

El diagrama de Saussure:



El algoritmo de Lacan:



La significación se produce en la medida que un significante se suma con otro significante hasta formar una cadena, misma que se corta y genera una significación, y esto se debe a que el significante anticipa siempre su sentido con el despliegue de la cadena. Cabe decir que en esta cadena el sentido insiste, pero ninguno de los elementos en sí tiene la significación de la que se da como totalidad.

Dos vertientes acontecen en el significado: la *metáfora* y la metonimia. Respecto de la primera Lacan la utiliza desde el inicio de sus escritos en 1956 para referirla a la función paterna. Inicialmente, la define conforme lo que brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido por el otro, tomando su lugar en la cadena significante, en donde el primer significante permanece oculto, se trata aquí de una estructura sincrónica. “Una palabra por otra, tal es la fórmula de la metáfora”.<sup>78</sup> La función paterna ejerce un proceso metafórico si y

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 487.

sólo si la función materna le da el lugar para sancionar, entonces “el padre es el Otro, el significante que representa la existencia del lugar de la cadena significante como ley. Se coloca, por así decirlo, encima de ella”.<sup>79</sup> El padre en tanto tercero referencial que organiza la relación a través de lo dicho, de la palabra. Aquí el Otro es entendido según el lugar donde converge el significante y la ley, punto de fuga del cual ha de brotar la cadena infinita de significados, lo simbólico se consolida para la conformación de la subjetividad.

Sobre la *metonimia* podemos ver que es la relación diacrónica entre un significante y otro en la cadena. Se trata de una parte del todo (del objeto) lo que se evidencia en la metonimia: tal como decir “treinta velas” que nos indica “un barco”. La conexión está en el significante. Estas dos estructuras fundamentales de la metáfora y la metonimia ostenta la función constituyente del significante. En el caso de la metáfora se da la sustitución de un significante por otro, creando una significación, es el paso del significante al significado, la conversión de ser objeto del otro a la constitución del sujeto a través de la metáfora paterna. Un ejemplo de la metáfora se puede ver en el síntoma en donde el cuerpo se divide bajo los significantes y la significación está perdida para quien lo padece. Con la metonimia hay un vínculo del significante de la primera frase con otro significante que yace oculto, que Lacan interpreta como el lugar en donde el deseo nos habla de la carencia. La metonimia se ejemplifica con el placer del saber y el dominio del goce por parte de los neuróticos, que es deseo de otra cosa, deseo que en el sujeto se recrea según un laberinto.<sup>80</sup>

Para el psicoanalista el sueño es un relato que el paciente hace en el proceso analítico, el método no se aplica sobre las imágenes sino sobre un texto, con el agregado de las asociaciones que el paciente tiene con relación a cada una de las partes. El relato es la materia prima para el trabajo analítico que Freud designó de contenido manifiesto, mismo que se desarticula para construir un camino de producción de los pensamientos latentes. Cabe decir, que son las palabras las que movilizan la imagen y no a la inversa. El sueño en su totalidad, procede de lo que Freud llamó simbolización. Lacan sostiene que soñar es imaginar el símbolo, y que contar el sueño es simbolizar la imagen. Para la configuración del sueño se utiliza el desplazamiento y la condensación: la primera, remite al acento que corresponde a una

---

<sup>79</sup> Jacques Lacan, “Los tres tiempos del Edipo” en *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 202.

<sup>80</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra”, *op. cit.* p. 495.

determinada representación que se desliza sobre representaciones próximas; la segunda es una representación que ocupa un lugar y sustituye a muchas otras. Estos son los modos del funcionamiento del inconsciente, figuras retóricas que producen sueños, lapsus, chistes y síntomas. La metáfora y la metonimia trabajan con la materia significante para producir una representación onírica. “Sueño y habla operan en una dimensión sintagmática (encadenamiento por contigüidad) y en una dimensión paradigmática (de sustitución). La tesis es que el inconsciente, al producir sueños, habla”.<sup>81</sup>

Estos dos procesos tomados de la lingüística, dan lugar a una conceptualización del sujeto que trastoca el lema cartesiano *cogito ergo sum*, al rechazar la idea de poner a la consciencia y a la racionalización en primer plano, para enarbolar el inconsciente como base de la subjetividad: “pienso donde no soy, luego soy donde no existo”.<sup>82</sup> ¿Entonces de qué individuo habla el psicoanálisis? Del Yo (*je*) en tanto significante: en donde las palabras indican al sujeto que habla, Lacan dirá que “designa al sujeto de la enunciación, pero que no lo significa”,<sup>83</sup> es decir, que detrás de las oraciones, que parecen cerradas, existen otras posibilidades. El modo en que puede captarse el sujeto se da en los cortes que se producen entre el Significante y el significado que la barra ejemplifica y que da como resultado la significación preconsciente. Estos cortes en la cadena discursiva nos muestran la estructura imperante. Hay una relación indisoluble entre el sujeto y el significante: se emite un enunciado que señala a algo más allá de lo que se dice. El Yo (*je*) que es parte del individuo deriva en una aporía: la verdad está oculta a su saber y el discurso es sostenido desde la muerte. Aquí el lenguaje le da una connotación especial a ese hablante que compromete el cuerpo. Es necesario decir que hay una diferencia entre el concepto del “Yo” y el “sujeto”, pues el Yo está constituido, como vimos en el estadio del espejo en un juego de identificaciones, que pertenecen al orden imaginario; en cambio el sujeto está enmarcado desde el campo de lo simbólico. Se es sujeto porque se está aprehendido por el inconsciente, sujeto hablante escindido entre la enunciación (inconsciente) y lo enunciado (consciente).

---

<sup>81</sup> Frida Saal, *op. cit.*, p. 31.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 498.

<sup>83</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, *op. cit.*, p.779.

## 2. La escucha en psicoanálisis

*El que habla, no sabe. El que sabe, no habla*

*Lao Tsé*



Lo que revela el inconsciente, a través de su cadena discursiva, no es sino una “partitura musical” que puede ser leída desde varias líneas. En psicoanálisis el pentagrama puede ser leído en constante devenir, que no tendrá que ser encasillado bajo una explicación para dar espacio a resonancias de palabras y comunicar entre líneas lo que no puede ser dicho directamente, lo interdicto. Si el lenguaje es el núcleo de la teoría psicoanalítica lacaniana, la escucha es la contraparte del enunciado, motor de cambio que impulsa a recorrer otras posibilidades; con ello el sentido, el silencio y el cuerpo participan para dar lugar a la interpretación. Por lo anterior, en este apartado, mostraremos cómo se desarrolla la escucha en la terapia para construir un relato distinto.

Lacan afirma que “El psicoanálisis consiste en pulsar sobre múltiples pentagramas de la partitura que la palabra constituye en los registros del lenguaje: de donde proviene la sobredeterminación que no tiene sentido sino es en este orden”.<sup>1</sup> La presencia del analista funciona como una parte importante para la comprensión de estas palabras que muchas veces se pierden en el eco de la razón, por tanto se convierte en el lector del deseo que se escribe bajo la piel y se muestra en los síntomas. Se lee bajo el auspicio del amor de transferencia, que hace posible que el sujeto del inconsciente surja dirigiéndose al analista de manera cada vez más consistente. Gadamer<sup>2</sup> señala que leer es dejarse hablar por el otro, es decir, la tensión entre el signo mudo de la escritura y la audición de todo lenguaje que alcanza su punto máximo cuando estamos ante una obra literaria: es posible oír el sentido, pues existe un nexo entre el leer y el oír. Para el autor, la poesía es la que va más allá de la materialidad de su voz y resuena

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 280.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, “Oír-ver-leer”, en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p.74.

en el oído interno; para Lacan la voz que se desprende del discurso racional es la voz de un objeto de goce mudo, el inconsciente es la voz de nadie, del viento, es una voz baja pero insistente que se hace escuchar.<sup>3</sup>

Escuchar la voz no es fácil, reconocer lo que aflora y destila en cada enunciación y aún en cada silencio requiere reconocer que somos sujetos escindidos. Escuchar, en análisis, la palabra que trae consigo lo real<sup>4</sup> del goce lleva tiempo, pero no porque la cadena de significantes que lo denuncie espere, sino porque no somos capaces de reconocerlo. El discurso inconsciente no aguarda al “dispositivo” psicoanalítico, irrumpe en la cotidianidad acostumbrada a reírse de ella, a negarla. Pero será una voz que no se intimida ante el rechazo la que constantemente aparecerá, porque no puede ser obturado aquello que ha creado a la subjetividad.

Lacan<sup>5</sup> decía que el psicoanalista no es nada por sí mismo, que representa algo que lo trasciende y que su ocupación es la de escuchar. Escucha que deja de lado el contenido mismo del discurso para acercarse a las fracturas o formaciones del inconsciente que establecen un nuevo contenido, motivaciones ajenas a lo consciente. Se escucha con las orejas no con el oído, no se descubren combinaciones ni juegos de palabras, sólo el significante que se devela en ellas. Escuchar es apearse a ese decir, primeramente, dejando llegar al goce que nos seduce reprimiendo la palabra del analista y después enfrentándose a los pedazos del cuerpo que han sido invadidos por el goce, el cuerpo que desfallece. “Fue preciso escuchar, sufrir la verdad, ser su presa, para poder decir otra verdad, o mejor –ya lo veremos– la misma”.<sup>6</sup> Dejar que lo reprimido retorne para escuchar e interpretar. El analista, con su interpretación, evoca el goce hacia el encuadre analítico al mostrar su existencia, en un espacio que no pretende juzgar a quien habla, ni sancionar moralmente, sólo quien enuncia y reinterpreta crea la llave para modificar los enunciados que corrompen el cuerpo.

El analista es un oyente que pretende ser medio, instrumento para encontrarnos con el discurso del Otro de un modo diverso. Abre un espacio diferente que nos invita a entrar al

---

<sup>3</sup> Pablo Garrote, *Lacan, entre el arte y la ideología*, Quadrata, Buenos Aires, 2004, p. 47.

<sup>4</sup> Para Lacan lo real está fuera del lenguaje, incapaz de simbolización. Lo real es lo incognoscible e inasimilable, mientras que la realidad habla de representaciones subjetivas conformada por los registros simbólicos e imaginarios.

<sup>5</sup> Citado por Anika Riflet-Lemaire, *Lacan*, Hermes/Sudamericana, México, 1981, p. 345.

<sup>6</sup> David Nasio, *La voz y la interpretación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987, p. 104.

laberinto de los significantes para jugar con ellos y deconstruir sentidos, subvertir significados pre-establecidos que clausuran la pluralidad de interpretaciones. El riesgo es inminente cuando se pretende cuestionar lo establecido, el mundo se revela de un modo diferente y no es que sea mejor que el anterior, sino que hay un juego de luces con claroscuros. Cada palabra cobra su peso en el cuerpo, desencadena órganos obturados y atrapa otros. El analista trabaja con discursos, con palabras que preguntan por su significado, por su estado o su contexto, por su origen.<sup>7</sup> “Mostremos que no hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra más que silencio, con tal de que tenga un oyente, y que éste es el meollo de su función en análisis”.<sup>8</sup> La estructura de la pregunta y la respuesta se establece aquí, tal como Gadamer lo señala respecto a la conversación. La pregunta, que en apariencia es dirigida al analista, sólo encuentra un vacío que le devuelve su cuestionamiento, interviene el silencio para llamar al discurso de quien lo enuncia. El analista como sujeto del supuesto saber, colocado en un sitio que le ha sido transferido por un sujeto del supuesto ignorar, pretende que con su palabra emerja el inconsciente que yace rechazado, luchando a momentos por no caer en conversaciones cotidianas.<sup>9</sup>

### 1. El lugar del analista

Juan David Nasio<sup>10</sup> afirma que el analista al mantenerse a la escucha demanda dar sentido a lo real, por lo que dos saberes están implicados: uno que remite al sentido y otro inventado, donde el último es modelado por el primero. En el orden del sentido existe una creencia por parte del paciente y por parte del analista, quien cree en lo que hace, se fundamenta en una teoría para lograr avances en el tratamiento. Demandar es esperar la sorpresa de “algo” que se da en el curso de la sesión, que le permitirá moverse del lugar en el que ha sido colocado como “Sujeto supuesto del Saber”. El analista espera la llegada de este acto y cuando acontece cuatro puntos importantes trastocan la dinámica: primero, sabrá reconocer la resistencia que lo invade al dejarse tomar por el sufrimiento del paciente; segundo, captará en la palabra del analizante al

---

<sup>7</sup> V. gr. ¿qué significa ser “la pequeña” de la casa? ¿por qué los padres deciden que la abuela eduque a su hijo?, Frente otras cuestiones.

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Escritos 1*, *ibid.*, p. 237.

<sup>9</sup> Nestor Braunstein, “Lacan, entre el lenguaje y la lingüística”, en *Lingüística*, Siglo XXI, México, 1995, p. 168.

<sup>10</sup> Juan David Nasio, “La ética de un impasse: El analista entre el saber y el sufrimiento”, en *La voz y la interpretación*, *ibid.* pp. 75-93

sujeto del inconsciente con los tropiezos del significante, lo que delimita el campo de lo real en el espacio del analista, lo real que se vislumbra en la palabra; tercero, su posición de analista será modificado, pues se dará cuenta de que no le pertenece, que su lugar es de sufrimiento; cuarto, un saber claudicante en donde debe reconocer que la teoría analítica es incompleta. El único saber es real, por lo que sólo se habla a su alrededor. “El analista se da cuenta *que no puede no saber* que está condenado al saber para mitigar el malestar”.<sup>11</sup> El saber inventado: el inconsciente cifra pero no por ello el analista descifra, sino que inventa. En el acto analítico la verdad sorprende y el sentido se disgrega. El analista, tras recibir el impacto, actúa como si no supiera nada. El sentido reaparecerá bajo la forma del saber teórico que llevará a la espera de una nueva improvisación por parte del analista. El saber inventado toca el sufrimiento de manera fugaz cuando la verdad del analizante coincide con el saber sorpresivo del analista, hasta el punto en donde coincide saber y verdad para derivar en la interpretación, que no tiene por objetivo comprender, sino inventar el saber en verdad, ésta invención-interpretación trastoca lo real.

La práctica analítica afirma que “La escucha es el presupuesto de la interpretación”<sup>12</sup> que tiene por objetivo atender al significante, se trata de un “decir” que pertenece al campo de lo real. Hacerlo audible implica dejarlo acaecer en el cuerpo a través del síntoma, para posteriormente restituirlo a la cadena discursiva. El cuerpo permite comprender el decir que se habrá de escuchar, pero ésta se hará de manera particular porque no se trata de entender, sino el perderse en el decir, quedar absortos en él, en cierto modo formar parte de su estructura para dar lugar a una interpretación, la cual transita por el mismo camino del síntoma, con efectos en la cadena de oraciones que postula un nuevo dicho.

En la experiencia analítica,<sup>13</sup> el campo de lo simbólico, en tanto lenguaje, se conecta con el campo de lo imaginario para derivar en la historia del sujeto y reconocerse en el pasado y en el porvenir. En el análisis el orden que se sigue va del porvenir al pasado, porque el paciente tiene un porvenir, el analista va en camino regresivo. El inconsciente, que es algo casi de lo real, se realiza en lo simbólico, lo que *habrá sido* por el progreso que se tiene en análisis; el síntoma como retorno de lo reprimido es una huella incomprendida, hasta que se ha avanzado lo

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>12</sup> Juan David Nasio, *La voz y la interpretación*, *ibid.*, p. 103.

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, pp. 237-240

suficiente en análisis para comprender su sentido. La experiencia analítica muestra que en el análisis es importante tanto lo que se comprende como lo que no se entiende, siendo un riesgo constante querer comprender demasiado, por lo que “las puertas de la *comprensión* analítica se abren con base en un cierto rechazo de la comprensión”.<sup>14</sup> El analista se enfrenta a una operación de *traducción* que apunta a presentar una verdad, que trasciende el lenguaje del sujeto, ambiguo en el plano del conocimiento. Lo que se intenta mostrar al paciente es salir de ese discurso consciente aprendido, para que a través de la asociación libre se corten las amarras en la búsqueda de las palabras en el mar del lenguaje.<sup>15</sup>

El analista en su función de escucha tiene básicamente cuatro tareas:<sup>16</sup> 1. La de traductor de un lenguaje cifrado, que inicialmente puede llevar a cabo por su participación en el mundo, en la cultura. En donde el poder terapéutico le corresponderá a la palabra. 2. La de enunciar al Otro (que es un lugar) en tanto tercer testigo de la verdad, fiador de la buena fe que invoca cuando nos dirigimos a alguien. Lo que indica a su vez que representa a la sociedad, el lenguaje, ese orden simbólico del cual depende la interpretación. 3. El analista a modo de representante de todos los interlocutores de la vida del paciente, mismo que tiene lugar a través de la transferencia, es decir, como representante del otro (semejante). 4. “La del muerto” que se traduce por la frustración de toda respuesta esperada del analizado, para provocar la regresión de un significante inconsciente del deseo, así desempeña en cierta medida el papel del muerto.

## 2. Interpretando el texto del inconsciente

El analista es un “intérprete de textos”, es decir, por un lado aparece la teoría, que no es sino un sendero entre muchos otros por lo que se puede caminar analizando el discurso que nos habla de una práctica y que converge en una parte del camino con otro sujeto, singularidad que yace ante la duda y busca respuestas; por otro lado, es ahí donde el analista capta el texto oculto que se desvanece en la piel, donde el analizado exigirá una interpretación con base en esos textos. La interpretación justificará su método, que a su vez deberá probarse en sus

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 250, 260.

<sup>16</sup> Anika Riflet-Lemaire, *op. cit.*, pp. 345-347.

efectos.<sup>17</sup> Ricoeur afirma que un texto es aquel discurso que está fijado por la escritura, su inscripción sea por grafismo o registro, asegura su duración por el carácter de la imagen. Si bien existe una diferencia entre la propuesta de Ricoeur<sup>18</sup> y la del lenguaje psicoanalítico, hay algo del orden del registro de la palabra que se inscribe en la pizarra del inconsciente; no es la letra impresa que conforma oraciones a las que se puede acceder como testimonio de obra abierta a los lectores; aquí se escucha la inscripción del Otro en el sujeto, según como fue captado el sentido. El discurso en tanto texto en el registro del inconsciente es aquel que presenta el paciente en análisis: de algún modo lee aquello que yace marcado en su piel, que se ostenta en sus palabras y en sus acciones. Tanto Lacan como Ricoeur pueden coincidir argumentativamente cuando se anuncia que “la escritura es un discurso que se habría podido decir, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice”.<sup>19</sup> Al respecto Lacan<sup>20</sup> declara que: el síntoma está escrito en el cuerpo a manera de lenguaje que se descifra como una inscripción, significado que está sobredeterminado y es parte de la personalidad a modo de marca de relaciones estructurales. En análisis, esta inscripción puede ser descompuesta en sus elementos significantes y transformar con ello el efecto del significado. Huella incomprendida que ha de seguirse para relacionarla con la cadena de oraciones de la que se desprendió, hasta el momento que el sentido tiene lugar, por efecto retroactivo, integrándose a la historia del sujeto y, es desde la concepción del Otro, en tanto lugar del significante, donde la autoridad garantiza la enunciación.<sup>21</sup>

El paciente es quien padece la escritura del Otro, de ahí que el lector esté ausente en la escritura, y es el escritor quien está ausente en la lectura. Pero finalmente es el texto quien reclama su espacio mediante acciones o discursos, se hace escuchar de un modo o de otro. Por ello Freud nos habla de abandonarnos a escuchar eso que aparece superficial en las expresiones del paciente “eso que no sabe que sabe”, que sabrá posteriormente por efecto de su propio discurso (*nachträglich* o *après coup*). Mientras el paciente habla se transmite algo que se desconoce

---

<sup>17</sup> Piera Aulagnier, *Un intérprete en busca de un sentido*, Siglo XXI, México, 1994, p. 70

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en Ricoeur *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, FCE, México, 2002.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>20</sup> *Vid.* Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra”, en Lacan, *Escritos 1, op.cit.* p. 249; Jacques Lacan “Los circuitos del deseo”, en Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 474; Jacques Lacan, “Una salida por el síntoma”, en Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente, ibid.*, p. 484; Jacques Lacan “Zeitlich- Entwicklungsgeschichte”, en Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 240.

<sup>21</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984, p. 793.

del inconsciente, la recepción que se haga de esa palabra podrá resignificar el mensaje con su carga de sentido, mismo que puede ser integrado como propio en el Yo o rechazado mediante la resistencia.<sup>22</sup> El paciente, en análisis, habla a una imagen creada desde su subjetividad, se proyecta en él, pues reconoce su deseo en la persona imaginaria del analista, que es llamada transferencia y esto se debe porque el analista calla.<sup>23</sup>

La experiencia del psicoanálisis transcurre con base en la palabra, en un triple sentido a los ojos de Nestor Braunstein:<sup>24</sup> 1. Porque se encuentra sumergido en la palabra. 2. Porque se encuentra en medio de la palabra constituyente del ser y la expresada en su hablar (cadena de significantes). 3. Porque es la palabra el medio para la realización de la acción, es un instrumento. Los dos primeros puntos ya habían sido expresados por filósofos como Vico, Hamman, Herder y Humboldt, en donde se enfatiza el lenguaje como mundo y construcción del ser, la función instrumental es trabajada por algunas teorías de la comunicación y aún por Rousseau, pero devalúan la esencia del mismo. Con estos tres elementos se muestra la importancia de la palabra para crear sentido por medio del encadenamiento.

### 3. Escuchar al paciente según los tiempos del análisis

La etimología de la palabra “paciente” indica que “puede sufrir con calma, que puede esperar con tranquilidad”, del latín *patientem* acusativo de *patiens*: el que “es capaz de soportar la adversidad”, que se deriva de *patis*, “sufrir, tolerar, soportar, padecer”.<sup>25</sup> La palabra remite más al orden médico que al psicoanalítico, si bien hay sujetos que viven toda su vida con un síntoma corrosivo mermando su calidad de vida, sobreviviendo, también hay otros que pretenden dar un giro, movimiento que se efectúa en ocasiones con el acompañamiento del analista conforme se reconstruye un discurso, donde ya no se está dispuesto a sufrir aunque ello implique soportar el peso de reconocerse.

---

<sup>22</sup> La resistencia es la imposibilidad para la integración del sentido en el discurso.

<sup>23</sup> Nestor Braunstein, “Lacan, entre el lenguaje y la lingüística”, *op.cit.*, p. 169.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>25</sup> *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, por Guido Gómez de Silva, Colegio de México-FCE, México, 1988.

Lo que el analista ofrece en su práctica psicoanalítica, sesión tras sesión, es un tiempo de escucha. Para Piera Aulagnier ello significa ayudarlo a desarrollar una cadena de significaciones,<sup>26</sup> recobrando el afecto reprimido, mismo que aparecerá según se vaya descifrando lentamente el discurso. Para dar lugar a la construcción de un sentido y la significación será necesario hacer uso de la pregunta: “lo propio del trabajo analítico es permitirle al sujeto encontrar cuál es la pregunta a la que ciertas respuestas esperan en vano imponer un silencio.”<sup>27</sup> Lo que nos deja ver un juego dialógico entre el cuestionamiento y la respuesta esencial. Por medio del análisis se intentará evidenciar esas significaciones que han marcado su historia, muchas veces perdidas y reprimidas que se hacen presentes en actos físicos y lingüísticos. El afecto continuo que aparece perdido trae consigo un sinsentido de los actos, que hace sufrir al sujeto, es la mascarará del goce que no da tregua.

Lacan<sup>28</sup> dice que en el análisis el sujeto se recrea por medio de la palabra, “el sujeto se relata”, la narración es la fuerza que moviliza todo el engranaje del proceso analítico. El texto discursivo mostrará rasgaduras y enmendaduras que el lector sabrá escuchar en determinado momento. Piera Aulagnier afirma que el proceso analítico puede dividirse teóricamente en cuatro momentos, a través de los cuales la escucha se va movilizandando de manera distinta (cabe decir que no puede definirse un tiempo límite en el que se gestó el proceso): 1. El antes del encuentro. 2. El prólogo 3. El análisis y 4. Después del encuentro. El primero y el último son caminos que analista y analizado recorren de manera independiente. Aquí describiremos los tres primeros:

1. El antes del encuentro. La demanda de ayuda abrirá la puerta a la posibilidad de una relación analítica que se consolidará con el proceso transferencial. En un primer momento se intenta buscar un sentido que dé cuenta de lo sucedido. Ese intento por encontrar “algo” lo vinculará al deseo, motor de cambio y de vida.

---

<sup>26</sup> La significación no es para Lacan un vínculo estable, tal como lo afirma Saussure, entre el significante y el significado, sino un proceso en donde el juego de significantes produce una ilusión de significado por medio de la metonimia y la metáfora. Así es metonímica porque refiere a otra significación, el sentido no está en el significante sino en el conjunto; y es metafórica porque va del significante al significado (*vid.* J. Lacan, *El seminario 3. Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 51 y *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Evans Dylan, Paidós, Buenos Aires, 1997).

<sup>27</sup> Piera Aulagnier, “Tiempo de palabra y tiempo de escucha: Observaciones clínicas”, en P. Aulagnier *Un intérprete en busca de un sentido*, trad. Ma. Del Pilar Jiménez, Siglo XXI, México, 1994, p. 128.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1983, p. 382.

2. El prólogo. Comprende las entrevistas preliminares, al final de las cuales, el analista decidirá si puede o no quedarse con el paciente (más allá de su agenda y la demanda de pacientes que tenga), dependiendo de los criterios de lo analizable, según cada analista. Tomando en cuenta que aquí sólo nos referimos a las implicaciones de la teoría lacaniana, todos aquellos que se consideran apegados a esta vertiente no trabajan con todas las estructuras, excluyendo por lo regular la psicosis y la perversión. Si bien comparten una teoría, su aplicación aparece dividida (problema que no trataremos aquí).

Aun cuando la posibilidad de que el paciente sea analizado, ello no es suficiente para que el analista decida tomar el lugar de escucha, pues no podemos negar la subjetividad, la empatía, la identificación que se dan por problemáticas similares que atraen o repelen al analista. Piera Aulagnier lo coloca en términos de efectos discursivos: interés o aburrimiento. La elección de prestar oreja<sup>29</sup> al otro debería estar tomada partiendo de estas entrevistas que prevén tales acontecimientos. El problema aparece cuando en la práctica se limita el tiempo de este prólogo. Tres o cinco entrevistas definirán la respuesta del escucha: las palabras se disuelven y no alcanzan a mostrar su yacimiento bajo el marco del aburrimiento que obtura la oreja, aparece un fenómeno acústico; o el interés crea un espacio melódico que llama a una atención flotante. El analista no sólo se interesará por la investigación analítica, sino que ese relato particular debe de ser en sí atractivo. Cabe decir que no basta ser analista para interesarse por las palabras que emiten las neurosis, las psicosis o las perversiones, ya que la develación es compleja (la autora escribe que no remiten al nivel cultural, pero consideramos que puede ser sujeto a discusión). El analista en esta etapa podrá ver las posibles resistencias de su escucha, valorando si puede o no ocupar el lugar que se le demanda.

3. El análisis. La ilusión de la cura aparece junto con el relato de sufrimiento ante la escucha interesada del analista que revalorará el sin-sentido que aparece a los oídos del paciente. Una hipótesis se pone en juego para que se hable propiamente de que existe

---

<sup>29</sup> Tal como Lacan define al analista: “porque al principio el analista no es nada más que el lugar de la palabra, una oreja que escucha y no responde”. (*vid.* Jacques Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente, op. cit.*, p. 487).

un análisis, es la creencia de que aquello que expresa entre esas cuatro paredes tiene un peso importante (se trata para los psicoanalistas de un autoinvestimiento). Sus palabras denuncian, sin quererlo, ideas que les dan fundamento, pero ello no basta, es necesario que el sujeto dé un paso más, que vaya de la puesta en escena a la puesta de sentido,<sup>30</sup> o en otras palabras, que pase del proceso sintomático, del sufrimiento que carga día con día, a la búsqueda de un sentido bajo el camino discursivo.<sup>31</sup>

El amor de transferencia, manifestado como el amor al saber de manera inicial, marca un determinado ritmo en el análisis, pues el analizado repetirá ciertas relaciones con el analista, lo que en ocasiones limitará o permitirá avances en su trabajo. Esta “repetición” proporcionará significantes básicos con los cuales se podrá trabajar. El analista, por su parte, intentará preservar este testimonio que no es una simple repetición de lo ya vivido, sino una reestructuración de su historia, ahora se le da una significación que antes no poseía, dando seguimiento a una actividad discursiva.

Las sesiones, por lo regular, en esta etapa tienen un tiempo fijo, pero su número estará determinado por el proceso que se gestó en el sujeto. Si bien no hay un tiempo ideal y éste puede verse interrumpido por parte del analista o por el paciente (en el caso del primero debido a una escansión propuesta por el analista, en la del segundo porque el paciente ha decidido irse antes del tiempo establecido), por lo general se retoma el tiempo establecido por Freud de aproximadamente una hora o cincuenta y cinco minutos, al que hay que añadir que la duración debe estar acorde con la posibilidad de soportar el peso de la sesión por parte del analista: lo que puede escuchar.

No todo el discurso que se presenta en análisis gira en torno a las asociaciones libres, habrá ocasiones en que el paciente se centre en el presente: de su amor, de su dolor, entre otras, pero el analista siempre estará atento a esa cadena asociativa que comienza a forjarse y evidencia un orden. Su escucha reconstruirá el tiempo del análisis,

---

<sup>30</sup> Lo que equivaldría a decir, pasar de una representación inconsciente a una representación verbal preconscious (vid. Piera Castoriadis-Aulagnier, *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1977, p. 89).

<sup>31</sup> La hipótesis propuesta es la que les da certeza a los sujetos que participan del análisis (analista y paciente) de no caer en delirios de asociación y delirios de interpretación (vid. Piera Aulagnier, “Tiempo de palabra y tiempo de escucha: observaciones clínicas” en P. Aulagnier *Un intérprete en busca de un sentido*, *ibid.*, p. 146).

elaborando sesión tras sesión la historia, éste será el tiempo de la escucha. En cada sesión, el analista se preguntará por ella, ¿hacia dónde lleva este discurso? ¿qué significantes son escogidos para hablar? Piera Aulagnier afirma: “Esto no quiere decir que toda sesión deba y pueda suscitar un interés idéntico, sino que toda sesión deba ser escuchada, recibida por el analista, como objeto a interrogar, como pregunta que jamás tiene una respuesta unívoca o manifiesta”.<sup>32</sup>

Con lo anterior, la escucha se pone a prueba para reflexionar. Aun el silencio tiene espacio para ser oído. El analista dará todas las posibilidades para que el discurso cobre libertad de callar, de develar lo inesperado, de decir lo que venga en gana, sin que el analista califique esos actos de buenos o malos.

Para Lacan el lenguaje es fundamental, ya que la toda “cura” tiene como meta articular la verdad del deseo en palabras y es la palabra el único camino para llegar a esa verdad, herramienta con la que el analista cuenta. Por ello, el terapeuta pondrá énfasis en las características de las palabras del analizante (los significantes) y no en una actitud empática que tiende a la comprensión imaginaria del contenido de lo dicho (el significado).<sup>33</sup> La intención del proceso de análisis que se desarrolla en el espacio de la comunicación verbal, pretende llegar a la dialéctica del sentido, en donde un sujeto se manifieste a la intención del otro<sup>34</sup>.

Si bien la voz del analista será la que se escuchará durante un tiempo, de acuerdo a la discreción del analista, se abstendrá de responder a algún consejo o plan, que pareciera ir contra el fin deseado del paciente. El diálogo que se ha de generar entre ambos implicará una postura tan alejada de las características individuales, para salir airosos de toda atención, evitando la manifestación de gustos personales, una despersonalización para representar ante el otro un “ideal de impasibilidad”. El encuadre analítico será el lugar en donde el *cronotopos* se transforme: con la gestación de espacios imaginarios, los síntomas a flor de piel y donde el tiempo se juegue de otro modo, el tiempo traspasando el cuerpo con el estableciendo de la angustia (patente) o la inhibición

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>33</sup> *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano, op. cit.*, p. 118.

<sup>34</sup> Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en J. Lacan *Escritos 1, ibid.*, p. 95.

(latente). Melanie Klein señala que el análisis deberá disminuir la angustia latente por una angustia manifiesta que sea media por una relación simbólica<sup>35</sup> y a su vez las interpretaciones deberán remitir detalladamente a la transferencia en relación con el pasado, sobre todo en situaciones de ansiedad.<sup>36</sup> Definido por Lacan como “mayéutica analítica,” se lleva al sujeto a una “paranoia inducida” que tiene lugar en la proyección con la exposición de los “malos objetos”, sólo que de manera controlada, aislada y sistematizada.<sup>37</sup>

El psicoanalista como oyente entra en una situación de interlocutor, en donde pretende ser poco advertido para que advenga un “monologo”, que en realidad tiene como objeto ser un diálogo dirigido hacia otro. Pues lo propio del sujeto, Lacan afirma, “es el discurrir dialéctico de las acciones, los deseos, y los valores, que hace no sólo que cambien a cada momento, sino de modo continuo”.<sup>38</sup> Y es ahí donde se pone en marcha todo un discurso que nos habla de los fragmentos de su historia<sup>39</sup> para dar poco a poco una *imagen* del sujeto que hará referencia a la estructura familiar (madre, padre, hermano, niño rival, entre otros). Imagen que a pesar de ser repetida por el paciente, desconoce su importancia, de ahí que a partir de las interpretaciones y la transferencia, el analista actuará de modo que tome consciencia de la unidad de la imagen que se presenta. De esta forma el tratamiento prosigue y se reconstruye esta imagen, los recuerdos toman cierto matiz, lo que pone de manifiesto que el proceso analítico participa del diálogo, aunque de manera peculiar. Conforme se transcurre la reconstrucción de la historia, el poder del analista decae y los síntomas llegan a su fin o, para ser más precisos, se vuelven mínimos los síntomas.<sup>40</sup>

Para Lacan,<sup>41</sup> el analista procurará que el paciente reconozca su deseo, lo que corresponde a su deseo por medio de interpretar los significantes enunciados que yacen escondidos en la

---

<sup>35</sup> Melanie Klein, “La importancia de la formación de los símbolos en el desarrollo del Yo”, en M. Klein *Amor, Culpa y Reparación. Obras completas 1*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 232.

<sup>36</sup> Melanie Klein, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides”, en M. Klein *Envidia y Gratitud. Obras completas 3*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 30.

<sup>37</sup> Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, *op.cit.*, p. 102.

<sup>38</sup> Jacques Lacan, *El seminario 3, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 38.

<sup>39</sup> La elección de los fragmentos de sus recuerdos, deben comprenderse como un efecto de la transferencia (*vid.* Piera Aulagnier, *Un intérprete en busca de un sentido, op.cit.*, p. 145).

<sup>40</sup> Jacques Lacan, “Más allá del 'Principio de la realidad'”, en J. Lacan *Escritos 1, ibíd.*, pp. 76-78.

<sup>41</sup> Jacques Lacan, *El seminario 6. El deseo y su interpretación*, “Clase 7 del 7 de enero de 1959”, en Zampati, *et al. Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

demanda. La idea es que el sujeto se confronte con su demanda. Se trata de la relación del sujeto con el otro, desde donde parece retornar ese significante de peso que ahora le da otro sentido al discurso del paciente y que lo hace “caer en cuenta” de lo que acontece. Por ello Lacan dice que la respuesta se hace “retroactivamente”, a partir del llamado que le hace el otro abolido en el habla (y que es reconocido en algunos esquemas como el “S” del significante y la “A” tachado).

#### 4. Escuchar al silencio y al cuerpo

El silencio no puede ser tomado vagamente como la negación de la verbalización. El silencio marca un límite que abre una puerta al porvenir; pero cuando el silencio es implementado de acto de defensa no hay palabra que pueda ser llamada, se cierra toda posibilidad, es entonces que se coloca en el área opuesta al decir. La palabra, fruto del porvenir, es un espacio en donde las oraciones verdaderas florecen. El corazón de la voz está en el silencio, de ellas procede un grito que la sociedad pide callar, por lo que el hombre ha de pasar por el silencio para hablar.<sup>42</sup>

Lacan<sup>43</sup> nos recuerda que el silencio y el estar callado no es lo mismo, pues como señalaba Plauto, mientras un sujeto se mantiene en silencio otro puede estar hablando. Entre un instante y el otro semejante, el silencio crea un nudo que puede ser perforado por el grito. Puede ser un instante verbalizado o no, y el lugar del “otro” puede ser ocupado por el semejante, pero también por ese Otro que nos llama, todo depende del discurso que se esté ejerciendo.

El espacio de análisis es una dimensión invocante que oye al silencio, así es como lo define Liliana Zolty,<sup>44</sup> pero ¿qué invoca? y ¿cómo oír al silencio? Estas interrogantes tal vez pueden contestarse cuando nos habla del lugar del analista. Veamos, el analista convoca en el paciente un decir, que aparece bajo la máscara de lo desconocido: afirmaciones que hablan por el sujeto y que se originan en la duda, la pregunta por lo que le acontece. Se trata de hablar para crear un

---

<sup>42</sup> Xavier Audouard, “el silencio: un más de la palabra”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pp. 131-141.

<sup>43</sup> Jacques Lacan, *El seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*, “Clase 12 del 17 de marzo de 1965”, en Zampati, et al. *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, op. cit. s/p.

<sup>44</sup> Liliana Zolty, “El psicoanalista a la escucha del silencio”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pp. 193-196.

silencio que puede llevarnos a la palabra plena,<sup>45</sup> silencio que nos afirma que algo se ha tocado, ya sea a través de la interpretación, del gesto o del acto fallido. Ese silencio del paciente otorga valor, recordemos que, para Lacan,<sup>46</sup> la palabra plena es aquella dotada de sentido en el campo simbólico por oposición a la palabra vacía cercana al campo imaginario. La palabra plena es verdadera en la medida que está estrechamente relacionada con el deseo del sujeto, siempre expresado de un modo trastocado por la imposibilidad de separar el deseo de la palabra. Para Martin Heidegger<sup>47</sup> la palabra auténtica brota del silencio en un horizonte histórico de intersubjetividad; poesía y filosofía hacen eco para ser escuchados y mostrar lo auténtico del ser en esa precomprensión que se oculta en la comprensión del ente. En lo implícito de lo dicho, el silencio se olvida: “El habla dispone a la presencia, la objetiva en primer lugar como relato. El silencio por su parte mantiene oculta esa profundidad semántica donde la palabra se gesta, y donde busca su sentido preciso”.<sup>48</sup>

El silencio es el que nos remite al sentido, fundamento del habla que no es nombrado por su naturaleza infinita e indeterminada que se escapa a la celda del término. La palabra filosófica pretende nombrar el fundamento, pero nunca se puede captar de manera absoluta, se apega al silencio, así el fundamento aparece como ausencia originaria. Las palabras filosófica y poética que pertenecen al silencio del mundo, también pertenecen al sentido infinito y total del ser que es tocado, apenas, por la superficialidad del lenguaje a través de la metáfora, reflejando al mundo y al tiempo al que pertenecen.

La experiencia del silencio es la sensación de lo desconocido, de ese no saber que está tanto del lado del analista como del paciente. El analista, como Piera Aulagnier nos explicaba, suspende su posición del saber, de juicio, se coloca del lado del silencio hasta que se le orilla a hablar. La escucha flotante da lugar a que el Otro pueda ser puesto en juego.

---

<sup>45</sup> Lacan retoma los conceptos trabajados por Heidegger en *Ser y tiempo*, sobre la diferenciación del Discurso (*Rede*, como fundamento ontológico de la apertura del *Dasein*) y Habladuría (*Gerede*, modo del Ser que comprende en su cotidianidad y que no es en un sentido peyorativo) así como sus efectos en la escucha y la comprensión, puesto que lo expresado nos habla de una autenticidad del habla y su comprensión. De ahí que Lacan, introduzca en 1953, los conceptos de palabra plena y palabra vacía, que años más tarde irán perdiendo relevancia sin perder su existencia. Esto se debe a que no es posible expresar toda la verdad del deseo por la incompatibilidad imperante entre la palabra y el deseo, sólo se articula en la medida de lo posible (*cf.* Evans Dylan, *op. cit.*).

<sup>46</sup> *Vid.* Jacques Lacan, *Escritos 1, op. cit.*, p. 245.

<sup>47</sup> Max Colodro, *El silencio en la palabra*, siglo XXI, México, 2004, pp. 13-16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 18.

El silencio nos habla de la constitución ontológica que ha dejado sus huellas en la *psiqué* desde que el cuerpo se constituye como diferente del otro. La pérdida de objetos constante y las vivencias del duelo continuas, denominado por Lacan como *la falta*, es una sutura que cierra al cuerpo y que nos habla de ese padecimiento del tiempo, donde el horizonte apunta inegablemente a la muerte. Para Jacques-Alain Millar<sup>49</sup> el silencio, que deviene del cuerpo, irrumpe la razón lingüística que funda la realidad para poner sobre la mesa la pulsión de muerte, mediante espacios vacíos en la cadena discursiva, huella de un placer reprimido, que recuerda la armonía previa a toda separación para negar la condena de la temporalidad. El silencio remite más a lo corporal que a lo verbal, es una voz física que pretende resistir a las imposiciones culturales que el lenguaje ha puesto bajo su campo. A partir de la escisión se imponen identidades y un devenir de deseos que aparentemente se alejan del origen del silencio como guardián de ese estado de completud, que es la nada, en donde el deseo, el tiempo y lo verbal están excluidos.<sup>50</sup>

Hay un silencio inconsciente del duelo ignorado, pérdidas no verbalizadas que pretenderán ser sepultadas bajo los registros imaginario y simbólico, que ante la pérdida actual (*v.gr.* de un ser amado) reactualiza el duelo lejano. Ahí es donde puede intervenir el otro como un lazo social que lo lleve a replantearse su historia. Rebeca Maldonado<sup>51</sup> sostiene, siguiendo a Gadamer, que la palabra busca trascender a la vida y a la pasividad que yace antes de ella, la finitud de lo corpóreo es un punto de partida para la voz de los otros. La frase que Gadamer retoma “El concóctete a ti mismo” señala el reconocimiento de los límites en las expectativas, la razón y los proyectos. El consuelo es problemático, pues el que necesita de la palabra de los otros, necesita saber de su finitud, iluminarse mediante la comprensión. Después de la experiencia de la finitud, el hombre se hace consciente de su radical historicidad. De tal modo que el verdadero rendimiento de la conversación es el retorno sobre sí, viéndose finito.

---

<sup>49</sup> Citado en Colodro, *ibíd.*, p. 91.

<sup>50</sup> Jacqueline Moulin, “Un moroso silencio...un silencio de muerte”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pp. 165-171.

<sup>51</sup> Rebeca Maldonado, “Necesitar el saber de los otros o el saber de la finitud. Acercamiento al tema de la finitud en Gadamer”, en Mariflor Aguilar R. y María A. González V. (coords), *Gadamer y las humanidades I*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2007.

De donde se cree ver la palabra coartada por el silencio hay algo que grita desde el cuerpo. Xavier Audouard<sup>52</sup> denomina cuasi-silencio a ese cuerpo que es zona erógena, cuerpo que no miente, que ostenta y se hace oír. El cuerpo es la dimensión del deseo, placer y goce, es lo que se nos presenta en análisis. Para Serge Leclaire “el significante es tanto cuerpo como letra, tiene un aspecto somático y sensible”,<sup>53</sup> de modo que el significante en el orden del inconsciente remite indudablemente al movimiento del cuerpo, experiencia de diferencia efímera acompañada de placer o displacer que vive el cuerpo como zona erógena. Siguiendo a Freud, el cuerpo es un conjunto de zonas erógenas, en donde el placer es la terminación de un estado de tensión. Leclaire añade que el cuerpo se forma y se transforma con el lenguaje: “Todas nuestras intenciones encuentran en el cuerpo su matriz simbólica, no hay concepto que exprese los valores culturales, éticos o religiosos sin fundirse en las metáforas del cuerpo”.<sup>54</sup>

Lacan<sup>55</sup> muestra este vínculo al decir que las palabras son tomadas por el cuerpo como imágenes corporales que cautivan al sujeto. Por ello Juan David Nasio afirmará que el Yo, desde sus orígenes, percibe imágenes que habrán de convertirse en su sustancia. No se percibe cualquier imagen sino aquellas preñadas<sup>56</sup> en las que se reconoce y reflejan lo que es él.

Siguiendo las lecciones de Juan David Nasio,<sup>57</sup> el cuerpo puede ser considerado desde tres ejes: el real que indica goce, el simbólico que nos remite al conjunto significante y, el imaginario que remite al cuerpo exterior por la preñanza que invita a crear un sentido en el sujeto. El cuerpo en su estatuto sexual se reduce a una parte gozante, la libido se acumula en determinado órgano, se intoxica de energía hasta atrofiarse. El goce es sexual porque su fin es sexual, y todo lo que conlleva palabra, acto, etc., se sexualiza. El cuerpo desde su arista simbólica es el conjunto de elementos significantes. No es que un cuerpo nos hable, sino que contiene significantes que se relacionan, de modo que una parte del cuerpo se puede mostrar a manera de imagen (*v. gr.* la cara que muestra un sentimiento) o cuerpo significante (*v. gr.* la cara suscita

---

<sup>52</sup> Xavier Audouard, *op. cit.*, p. 136.

<sup>53</sup> Citado por Anika Riflet-Lemaire, *Lacan, op.cit.* p. 232.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>56</sup> La preñanza remite a imágenes que se diferencian de las ordinariamente visibles, es una modalidad del sentido. Aceptación psicoanalítica de ser el efecto de una forma imaginaria que provoca el placer ajustarnos y reconocernos en ella; en donde sentido remite a un sentido sexual (*cf.* David Nasio, *La mirada en psicoanálisis*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 31).

<sup>57</sup> Juan David Nasio, “Quinta lección” en J. D. Nasio, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, Gedisa, Barcelona, 1992.

un decir inesperado). Este cuerpo que está investido es condición de posibilidad de cura. Pero también el cuerpo es imaginario, es la imagen que me otorga el otro. La imagen exterior conforma la propia con una característica sexual del goce, por ello Lacan escribe que “no hay más goce que el del cuerpo”, cuerpo parcial, porque nunca se puede hablar de totalidades, ello sería falaz, como lo es la idea de totalidad del cuerpo en el estadio del espejo. Hay parcialidad en cualquiera de las tres dimensiones antes dichas, los límites recortan el órgano y le dan una dinámica diferente.

Cabe decir, que no se trata de un cuerpo biológico, sino un cuerpo construido a partir de lo que nos muestran los otros, y es el lenguaje el que transforma la carne en cuerpo. La marca significativa en el cuerpo es lo que lo vuelve un objeto erótico.<sup>58</sup> El cuerpo se ostentará en partes desde alguna vertiente antes mencionadas y se evidenciará en el actuar del sujeto, ya sea desde el lado de lo real, lo simbólico o imaginario. La alteración somática es una de estas manifestaciones, en donde la pulsión de muerte yace bajo el signo del goce. Síntomas que se colocan en determinadas zonas a raíz de simbolizaciones fracasadas, órgano investido de libido que equivale a un órgano genital.

En cada estructura el cuerpo actúa de diversas maneras:<sup>59</sup> mientras que en la histeria el cuerpo se compone de ideas investidas de afecto en donde se usa como un medio y el síntoma hace un lazo social con los otros; en la neurosis obsesiva, el cuerpo se aísla de los demás, ya sea que se cultive el cuerpo (la diferencia) o que se le olvide, éste aparece marginal, con trastornos en el pensamiento y en la conducta; en la fobia, se pone una representación externa en el cuerpo, de algo que se puede huir a algo interno que lo acompaña. En la psicosis, el cuerpo siempre es colmado por otro, del mismo modo que lo es su goce; en la paranoia, el cuerpo se inviste como si fuera marioneta; en la esquizofrenia, el cuerpo se fragmenta y en la hipocondría, cada órgano se estimula al detentar y alejar la libido de él. En la perversión se pretende hallar el saber en el cuerpo, el cuerpo se ofrece para mutilar, en donde la castración es símbolo de goce;

---

<sup>58</sup> Colette Soler, “El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan”, en Vera Gorali (comp.), *Estudios de Psicopatología*, vol.1 Atuel, Buenos Aires, 1988. Revisada el 6 de septiembre de 2012. <http://www.trelew.gov.ar/web/files/LEF/SEM01-ColetteSoler-ElCuerpoenlaEnsenanzadeJacquesLacan.pdf>

<sup>59</sup> Vid. Lorena Eddy, *Influencia del narcisismo en la enfermedad corporal*, México, 2000. Tesis, UNAM, FES Iztacala, pp. 90-93.

el sado-masochismo tiene como característica la marca dejada sobre el cuerpo del otro, el horror es transformado en goce.

El síntoma que se comprende desde la metáfora es efecto de la palabra silenciada que se manifiesta a través del cuerpo. La enfermedad se inscribe en lo real, donde el goce toma cautivo al órgano. El cuerpo es el continente del placer y del dolor, en donde los síntomas psíquicos y orgánicos conviven.

El analista, con su cuerpo, muestra al analizado que, a pesar de su silencio y falta de juicio en sus palabras, el supuesto saber se instaura desde los actos que su cuerpo ejecuta. El cuerpo siempre responde con silencio, con frases, con cambios de postura, mientras toma nota, todo ello fuera del campo visual. Y es esta última posición “de falta” la que hace eco en el paciente y lo lleva a crear un juego pulsional entre los participantes. El paciente cuestiona esa supuesta ausencia y el analista reacciona para cubrir ese lugar. El analizado constituye el lugar del Otro desde el cuerpo del analista, su escucha flotante da lugar a una mezcla pulsional para enunciar una palabra verdadera. Palabra venida desde el Otro a raíz del cuerpo del analista, como objeto interior del que está separado.<sup>60</sup> Ese cuerpo que acoge al otro es también fuente de turbación: cuando se le incita a hablar o a subrayar algo oído, el analista puede vacilar por no haber sido expresado en su tiempo adecuado, se convierte en una interjección absurda o saber doctrinal. La voz del analista revelará su posición de sus “desaciertos” que son parte del proceso de la cura. Si la interpretación está fuera del tiempo lógico, su voz lo traicionará, se estremecerá, porque la voz rebasa los límites orgánicos y del cuerpo mismo de la lengua. La voz no pertenece ni al paciente ni al analista, sino que se restituye el peso del decir que hace eco en la interpretación para el analizado y el analista.

---

<sup>60</sup> Liliana Zolty, *op.cit.*, p.195.

**II**

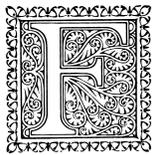
**Hermenéutica gadameriana**



### 3. La importancia del lenguaje y del mundo

*Tras haber oído al Logos y no a mí es sabido convenir en que todas las cosas son una.*

*Heráclito<sup>1</sup>*



rente a la filosofía de la ciencia, la hermenéutica aparece como un modelo diferente para las ciencias del hombre con la descripción fenomenológica de la comprensión. La hermenéutica, que tiene sus raíces en la filosofía griega y en la patrística, tiene un papel fundamental en el siglo XVII al tomar el significado del arte de interpretar; su carácter normativo le permite construir un método y reglas que delimitan la exegesis de los textos, mismo que da lugar a tres tipos de hermenéutica, teológica, filosófica y jurídica. Pero no será sino hasta el siglo XX cuando Heidegger considera a la hermenéutica de la facticidad como una ontología fundamental, que se modifica la perspectiva e importancia del concepto que marca un camino a seguir. La hermenéutica filosófica contemporánea se aplica a la propuesta teórica de Hans-Georg Gadamer y en menor medida a Paul Ricoeur. El trabajo principal de Gadamer es *Verdad y método*<sup>2</sup> de 1960, en el cual desarrolla la experiencia hermenéutica universal del entendimiento, que remite a la interpretación y, a su vez, al lenguaje.

El punto de partida del trabajo de Gadamer, en *Verdad y método*, radica en que el modo de comprender humano consiste en la interpretación. Todo conocimiento comprensivo de algo, implica una interpretación y toda interpretación lleva un reconocimiento de la realidad en cuestión. La circularidad dialógica entre el entendimiento comprensivo e interpretativo define, a su vez, la circularidad dialéctica de nuestra manera de captar lo real. Todo el entendimiento

---

<sup>1</sup> El *logos* probablemente está relacionado con el significado de “medida”, “proporción”, efecto de una disposición es el que todas las cosas, en apariencia distintas, están unidas por un complejo coherente, que los hombres comprenden para desarrollar su vida. El *logos* es el constitutivo real de las cosas, coextensivo al fundamento cósmico primario del fuego (*cf.* Kirk, G.S, Raven J.E y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2003, Frag. 50).

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

de la realidad se efectúa sobre el punto de una conjugación productiva entre prejuicios, en cuanto juicios previos inmediatos y juicios mediados posteriormente. El quehacer del filólogo es modelo del quehacer filosófico, pues hacer exégesis de un texto es reproducir un diálogo interlingüístico entre nuestros propios prejuicios contextuales y los juicios textuales. De algún modo es la búsqueda y encuentro de la palabra justa en el horizonte de un lenguaje intersubjetivo. Se podría decir que el objeto de la hermenéutica es explicitar lo que ocurre en esta operación fundamental del comprender interpretativo.<sup>3</sup> Un rasgo propio de esta hermenéutica es que tiene como eje principal al lenguaje, mismo que tiene efecto en todo su conjunto y, que para el presente trabajo, será nuestro objetivo explicitar algunas de las problemáticas que lo envuelven.

### 1. El lenguaje en el “Crátilo”

Gadamer<sup>4</sup> nos dice que en la filosofía griega la palabra remite únicamente a la imposición del nombre. Platón en el “Crátilo” menciona que la palabra sólo es nombre y no representa el verdadero ser, pues argumenta que un nombre puede otorgarse y cambiarse, lo que hace que se dude de la palabra verdadera. Dos teorías establecen la relación entre las palabras y las cosas: la teoría convencionalista, para la cual el uso lingüístico es por convención y la teoría de la semejanza, la cual establece una coincidencia natural entre la palabra y la cosa. Pero lo que limita a las dos teorías es el uso lingüístico en un intento conciliador y complementario. La teoría convencionalista plantea que no se puede alterar arbitrariamente el significado de las palabras para que exista el lenguaje. Por otro lado, en la teoría de la semejanza, no se puede criticar que las palabras no reproducen las cosas correctamente. La crítica al pensador griego radica en que no pudo percibir que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implique su vínculo con el lenguaje; que la expresión fónica deriva del pensar. Para Platón, la dialéctica debe dejar de lado las apariencias sensibles de las cosas y dirigirse al pensar puro de las ideas, pero su calidad de diálogo del alma consigo mismo es mudo, únicamente reconoce el vínculo lingüístico con el pensamiento en el acontecer del conocimiento, que se

---

<sup>3</sup> Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. op. cit.*, pp. 487-502.

“manifiestan en su provisionalidad dialéctica en cuanto se mira a las cosas mismas hacia lo que se orienta el conocimiento”.<sup>5</sup>

La teoría naturalista pierde fuerza cuando la teoría convencionalista establece que una palabra puede entenderse por hábito o por convención, aunque tenga sonidos que no posean similitud con la cosa, *v. gr.* las palabras que designan números, ya que éstos no pertenecen al mundo sensible, puesto que no tienen ninguna similitud con ellos. Platón parece conciliar el principio de convención como complementario allí donde el de la similitud fracasa, parece aceptar que el principio de la similitud es razonable, aunque en su aplicación hay que proceder de manera liberal. La convención que aparece en el uso lingüístico práctico, puede apoyarse en el sentido de similitud, pero no estar atada a él. Según Gadamer, Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no se puede alcanzar ninguna verdad objetiva (en la pretensión de la corrección lingüística), lo que son las cosas hay que conocerlas al margen de las palabras.

Cuando se expresa en el “Crátilo” que una palabra en tanto que es palabra es “correcta”, en el sentido “existente”, Gadamer parece estar de acuerdo con ello y lo explica del siguiente modo: podría suceder que alguien sea llamado por un nombre incorrecto o que se emplee para una cosa algo que no es la “palabra correcta”, porque no se conoce ésta, pero lo que es incorrecto no es la palabra, sino su empleo. La verdad de la palabra no está en su corrección, en su correcta adecuación a la cosa, sino en el hacerse patente el sentido de la palabra en su sonido y por ello todas las palabras son verdaderas. El *logos* (entendido como el decir y la manifestación de las cosas que acontecen) es diferente de la referencia de los significados inscritos en las palabras.

Desde la perspectiva griega, el *logos* se entiende como representación de una cosa, sin separar el juicio veritativo del carácter significativo de la palabra, lo que lleva a creer que aprehendemos la cosa a través de la palabra. Gadamer dice que en todo este contexto lo que no se sabe es que la verdad de las cosas está en el habla, en el *logos*. En el “Crátilo” el nombre o la palabra parecen verdaderos o falsos en cuanto se usan correctamente o incorrectamente a lo que es. Pero esta asignación ya no afecta a la palabra, sino al *logos*. La verdad que contiene el *logos* no es únicamente la percepción, ni un dejar aparecer del ser, sino que coloca al ser en una

---

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. op. cit.*, p. 490.

determinada perspectiva, atribuyéndole algo. El *logos* es el que articula e interpreta las cosas vinculándose con el lenguaje.

Para el autor, los filósofos griegos no percibieron la relación entre la palabra y la cosa, entre hablar y pensar. En este diálogo se desvirtúa a la pregunta si la palabra no es más que “un signo puro” o si contiene algo de “imagen”. Para él, la esencia del lenguaje está en la lingüística que está implícita en el pensar de las cosas. “La idealidad del significado está en la palabra misma, ella es siempre ya significado”.<sup>6</sup> La palabra no antecede a la experiencia de las cosas que han de analizarse, sino que es parte de la misma experiencia, de ahí que se busque la palabra adecuada. La palabra no es un signo que hace alguien o que otorga a otro, ni es algo dotado de ser propio al que se le pueda poner significado con el fin de hacer visible un ente diferente; se busca la palabra adecuada que realmente pertenezca a la cosa.

## 2. El lenguaje en la patrística

Con la idea cristiana de la encarnación aparece otra manera del ser del lenguaje. La encarnación no remite a una corporalización, Dios no se hace hombre, sino que sólo se muestra de esa forma, sin alterar su divinidad suprahumana. El misterio de la Trinidad se vincula con el problema de la palabra, pues para los padres de la Iglesia se apoya en la relación humana de hablar y pensar, siguiendo el prólogo del evangelio de San Juan. Asimismo se desligan del pensamiento griego cuando el verbo se hace carne, cumpliéndose en la realidad del espíritu, el *logos* se libera de su espiritualidad –su potencialidad cósmica–. Se introduce al pensamiento la esencia histórica, emergiendo la idealidad de sentido del lenguaje, ahora la palabra aparece como suceder.

San Juan describe desde la palabra el envío del hijo de Dios en tanto la acción salvadora, misterio de la encarnación, pero es también la palabra de Dios la que da origen a la creación; episodios que son interpretados como aquello que se vuelve sonido de la palabra, milagro semejante al hacerse carne de Dios. Lo que no quiere decir que algo se convierta en otra cosa, no es una disminución sino una unidad misteriosa de Padre e Hijo, de Espíritu y Palabra. Lo

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 501.

que habrá que hacer notar no es que la palabra se haga carne, sino lo que se manifiesta en su exteriorización es, desde sus inicios, palabra que está en Dios desde toda la eternidad.

San Agustín deprecia el discurso externo del mismo modo que la multiplicidad de las lenguas para elevar la palabra interna divina. La voz o aquella reproducción interior está enraizada en una lengua particular. Si el verbo se dice en cada lengua de una forma diferente, significa que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser. En cambio “La «verdadera» palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación”.<sup>7</sup> La palabra interna es el espejo e imagen de la divina. El misterio de la Trinidad se observa en el milagro del lenguaje, pues la palabra es verdadera porque nos dice cómo es la cosa, no es nada por sí misma, tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás. Pero lo que interesa al problema de la Trinidad es la divinidad plena, la igualdad esencial con Dios, por lo que es necesario pensar que la relación humana se manifiesta en la palabra del espíritu, en el *verbum intellectus*. La relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponden, a pesar de la imperfección, con la relación de la divina Trinidad. Ello se explica, según el concepto neoplatónico de Santo Tomás, porque la relación de las personas divinas entre sí –como lo es Dios-Hijo a Dios-Padre– no puede afectarle temporalidad alguna, del mismo modo, la secuencia que distingue al discurso del pensamiento humano no es una relación temporal –cuando el pensamiento pasa de un objeto a otro, lo hace en orden y no al mismo tiempo, lo que indica que sabe vincular lo uno con lo otro– se habla aquí de un proceso espiritual.

Lo que subyace a este argumento es la idea de emanación, de lo uno, que no se empobrece al dar, sólo añade algo nuevo para sí, lo que vale para el nacimiento del hijo a partir del padre y para el surgir espiritual que se lleva a cabo en el proceso del pensar, del decirse, un permanecer en sí. De lo que se deriva que la relación divina de palabra e intelecto puede interpretarse como la palabra que tiene en su núcleo el intelecto por entero, a lo que Gadamer afirma que una palabra puede surgir totalmente de otra, que tiene su origen en el espíritu. La palabra no se forma cuando se concluye el conocimiento sino que es su realización misma. Bajo este lineamiento, la palabra es simultánea a la formación del intelecto. Comprendiéndose cómo la generación de las palabras puede entenderse de acuerdo a la imagen de la Trinidad.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 505.

Sin embargo, lo que es importante para Gadamer son las diferencias entre la palabra divina y humana en su nexo con la lingüística y comprensión, veamos porqué. Según la teología, el espíritu divino conoce al mismo tiempo todo cuanto es, la palabra del Dios (la del espíritu) puede contemplarlo todo y crea todo. Diferencia que resalta Santo Tomás cuando habla de la imperfección del espíritu humano:

- a) La palabra es potencial antes de actualizarse, es decir, es formable pero no está formada. Lo que viene a la mente desde la memoria no está completo, ni pensado hasta el final, el espíritu busca la expresión completa de sus ideas por medio de la investigación y reflexión. La palabra completa se forma en el pensamiento y, cuando sale en tanto perfección del pensamiento, ya no produce nada, sólo la cosa misma se presenta en ella. Santo Tomás señala: “la palabra es como un espejo en el que se le ve la cosa”.<sup>8</sup> Reproduce su imagen (*similitud*), se percibe como un reflejo perfecto de la cosa y deja atrás el camino del pensamiento.
- b) La palabra humana es imperfecta porque nuestro espíritu lo es, no posee una autopresencia completa, sino que se pierde en sus referencias a esto u otro. De lo que se sigue que tienen que ser muchas palabras distintas (y no una palabra distinta). No es que en cada palabra haya una imperfección que puede superarse al no expresar lo que el espíritu refiere, sino porque nuestro intelecto es parcial, o sea, no domina la totalidad de lo que se sabe, tiene necesidad de la multiplicidad, por lo que no “No sabe realmente lo que sabe”.<sup>9</sup>
- c) Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta, en cambio, cada idea que piensa el hombre y cada palabra que en ella se da es un accidente del espíritu. El decir se dirige a las cosas, pero no las contiene en su conjunto, por lo que el pensamiento abre nuevas brechas a concepciones alternas, en donde se manifiesta la libertad para proyectos innovadores, observándose la infinitud del espíritu.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>9</sup> *Ídem.*

La unidad de pensar y decir, que como vimos se corresponde con el misterio trinitario, implica que la palabra interior del espíritu refiera al objeto pensado, a la cosa. La palabra es fruto del espíritu, pero a diferencia de otros productos, éste permanece en lo espiritual. Debido a lo anterior, algunos han creído que se trata de un proceso que va de lo pensado a lo expresado, este esquema encuentra su fundamento en que el pensamiento puede volverse sobre sí mismo y objetivarse, pero es falso considerar un esquema lineal. La unidad íntima del pensar y el hablar tiene como riesgo el olvido del carácter directivo e irreflexivo de lo dicho. El pensamiento que busca su expresión se refiere a la cosa, no al espíritu. “La constelación objetiva pensada (la *species*) y la palabra son lo que está tan íntimamente unido”.<sup>10</sup>

Cabe hacer notar que la escolástica también muestra la relación dialéctica entre unidad y multiplicidad que domina la esencia de la palabra, en donde el discurso divino aún puede vincularse si tomamos en cuenta que, si bien es una sola palabra, su manifestación en la Iglesia, en la predicación, tiene una alusión a la multiplicidad de su difusión. El habla humana, por su parte, presenta la unidad de una referencia por medio de integrar una multiplicidad de voces que ilumina el acontecer propio del lenguaje, el proceso de la formación de los conceptos.

### 3. El lenguaje y el ser

Siguiendo a los griegos, Martin Heidegger enuncia desde *Ser y tiempo* que el lenguaje se comprende desde el discurso. La constitución existencial de la apertura al mundo del *Dasein* se da desde el discurso (*die Rede*), el cual articula toda comprensión de sentido. En donde la escucha (*das Hören*) y silencio (*die Stille*) son parte del fenómeno discursivo, en tanto estar abierto a los otros, se escucha porque se comprende, se hace solidario con los demás. El silencio, por su parte, es el fundamento de donde proviene la escucha, desde el auténtico discurrir sobre algo se puede callar.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 511.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 34. trad. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

Nos advierte que en el lenguaje acaece un peligro constante,<sup>12</sup> debido a que la palabra no da lugar para discriminar si ella es esencial o no y, frecuentemente, lo esencial pasa desapercibido, dejando espacio a lo más repetitivo que hace eco en los oyentes. Así el lenguaje tiene un halo de ilusión que pone a la deriva el decir auténtico. El lenguaje que ha sido dado a los hombres<sup>13</sup> como un “bien”, siguiendo el poema de Hölderlin, manifiesta al ente y lo cuida. Pero la palabra esencial ha de hacerse común para que se entienda y sea tomada en posesión. El habla es “bien” para el hombre en cuanto dispone de ella, es su propiedad, comunica vivencias y sentimientos, es medio. Pero con ello se denota el brillo de la esencia que subyace al lenguaje, ya que el lenguaje no se agota en ser un instrumento, un ente ante la mano, sino el acontecimiento que abre la posibilidad de ser hombre. Hay mundo porque hay habla, mundo de acciones de responsabilidad y extravíos continuos. La otra cara que está en mostrar que el lenguaje es un “bien” es que el hombre puede ser histórico.

La poesía es el fundamento de lo histórico, la esencia del lenguaje se entiende por la esencia de la poesía. Esta última no es un decir que se subsume a la voluntad del hombre, sino que es un nombrar que sitúa al ser y a la esencia de las cosas, nombre que se hace escuchar para pasar después al dominio público. La poesía hace posible el lenguaje, mas que utilizarlo a modo de una masa a la cual darle forma, ésta es el lenguaje primitivo enraizado en las tradiciones de un pueblo que instauro lo permanente del ser por medio de palabras. El ser se devela para darle lugar al ente, permanencia fugaz que sólo deja huellas para aquellos que ya han vislumbrado el camino y pueden mantener a su cuidado eso que les ha sido dado por el ser, lenguaje que nombra dioses y cosas. El poeta al enunciar la palabra esencial designa las cosas tal y como son. Con este acontecimiento “la existencia del hombre adquiere una relación firme y se establece una razón de ser”,<sup>14</sup> otorgándole sentido a la vida del hombre con la serie de opciones que se abren desde el lenguaje. Son los poetas quienes tienen la posibilidad de captar lo permanente del ser en la palabra, aquellos quienes comienzan el diálogo.

Tratar de comprender el decir poético que nos presenta varias voces a la vez es un rigor único en su tipo que se mantiene sobre la precisión técnica y sobre la univocidad de los conceptos

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Arte y poesía*, trad. de Samuel Ramos, FCE., México, 1958, pp. 130-131.

<sup>13</sup> El hombre es aquel que muestra lo que es, y lo que hace patente en su arraigo a la tierra como heredero y aprendiz de los entes. *Ibid.*, p. 130.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Arte y poesía*, *ibid.*, p. 138.

científicos. La poesía se niega a callar el decir de las cosas, el decir poético como el pensar avanza a través de la multiplicidad del sentido que va más allá del conjunto de significaciones. La poesía orienta el camino del decir.<sup>15</sup>

El pensar no puede encajonarse en el pensamiento conceptual de la lógica, sino que para entender y reencontrar al ser mismo del pensar, es necesario dejar de lado la idolatría ceñida a la lógica-racional, en donde pareciera que la exactitud es la única medida de la razón. El rigor del pensamiento y del acto poético sobrepasa lo exacto y lo inexacto, sin ser por ello irracional, y renuncia a esta pretensión. El pensamiento como memoria e integración de todo pensar es la fuente primera de la poesía, a pesar de que su dicho siempre es distinto y en ello denota su riqueza. El pensamiento es impotente para pensar su ser fuera del curso de la poesía, así como la poesía no vislumbra su esencia fuera del camino del pensar. Habrá que desprenderse de la idea del pensamiento tecnológico para abrirnos a escuchar el mito-poético del pensamiento. El pensamiento descubre la cercanía de la poesía a través del hablar originario. El poeta no se preocupa por ajustarse a los criterios de la razón, sino que se entrega al lenguaje que es fiel al pensamiento y a su propio decir.

En el análisis de Armando Segura<sup>16</sup> podemos ver que el ser como evento (*das Ereignis*)<sup>17</sup> está en estrecha relación con el hombre, entrelazados, en donde ninguno puede ser sin el otro. El ser acontece en el hombre, sólo a él se le ocurren las palabras. El acontecer no es un accidente del ser, sino el ser mismo. Cuando Heidegger afirmaba que el lenguaje es el más peligroso de “bienes”,<sup>18</sup> da lugar a que el hombre sea histórico, esto es, se explica mucho más desde la concepción del ser como evento, pues hay muchos modos en como se hace eventual el ser que modifica las relaciones con el hombre. Estar abierto hacia el ser coloca al hombre en un lugar que da posibilidad, libertad y verdad; lo coloca en espacios diferentes que a su vez son condición de la historia y del tiempo en el cual el hombre se desenvuelve. El lenguaje es donde el ser deviene mostrando aperturas históricas, en las que está arrojado el hombre.

---

<sup>15</sup> Jean Bucher, “Lenguaje y poesía en Heidegger” *Revista de estudios sociales*, Junio No.12, Universidad de los Andes, Bogota, 2002, pp. 113-120. Revisado el 14 de Noviembre de 2012. [redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81501212.pdf](http://redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81501212.pdf)

<sup>16</sup> Armando Segura, *Heidegger en el contexto del pensamiento “Debole” de Vattimo*, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 209-244.

<sup>17</sup> Trae consigo la temporalidad y la historicidad. Existen muchos eventos, y uno de ellos es el lenguaje. El hombre dialogando con los otros, nombrando entes, hace que el ser aparezca (*vid.* Armando Segura, *ibíd.*, pp. 241-242).

<sup>18</sup> *Vid.* Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía, op. cit.* p.129

El poeta es el hombre privilegiado al que se le ocurren las palabras, novedad radical que no remite a nada y no tiene significado, el arte de la poesía es aquella que yace entre palabras en la casa del ser sin decir nada del ente. La palabra no es lo que dice la gramática, sino la libertad del ente en su abrirse, evidenciando que hay hombres y libertad. El evento está estructurado bajo la relación del hombre con el lenguaje, dirigiéndolo. La poesía abre el espacio de la libertad “entonces el ser, no nos constriñe a determinaciones del ente, sino que, el ser, por la palabra que le abre infinitas posibilidades [...] venidas desde su consustancial ambigüedad, deja ser al ser”.<sup>19</sup>

El fundamento del hombre está en el habla aconteciendo como diálogo. Lo que conforma al ser-ahí es el diálogo y la unidad. El habla nos lleva por el camino en el que está el otro. Hölderlin escribe:

El hombre ha experimentado mucho.  
Nombrado a muchos celestes,  
desde que somos un diálogo  
y podemos oírnos unos a otros.<sup>20</sup>

En donde el oír<sup>21</sup> es el soporte de la enunciación que se construye sobre la palabra (y no un momento secundario como proceso del habla), por lo que enunciar y escuchar se vinculan originariamente. Y es el diálogo en donde nos escuchamos unos y otros, ahí se lleva a cabo una unidad en la palabra esencial: somos uno con el otro respecto a lo que se dialoga sin dejar de ser nosotros mismos. La unidad que se genera es por lo permanente del ser y lo constante de nuestro devenir en la medida que el tiempo se expande. Cuando el hombre vislumbra la actualidad de la permanencia del ser, puede girar a exponer su finitud. Lo que permanece es mutable: “somos un diálogo desde el tiempo en que ‘el tiempo es’. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, somos históricos”.<sup>22</sup> El diálogo y lo histórico se entrecruzan formando una misma cosa.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 244).

<sup>20</sup> Martín Heidegger, *Arte y poesía, op. cit.*, p. 133.

<sup>21</sup> Aquí Heidegger no hace distinción entre oír y escuchar como en *Ser y tiempo*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 135.

Cuando Heidegger menciona el ser-ahí como pastor del ser también señala la concreción histórica que ahí se efectúa, se habita la casa del ser que es lenguaje. El hombre cuida del ser en su discurso, manifestándolo y conservándolo. “El lenguaje es la constitución histórico-concreta de lo trascendental.<sup>23</sup> El lenguaje es trascendental concreto, mundo.”<sup>24</sup> Las cosas son por el lenguaje. El lenguaje es la llegada del ser que descubre y oculta, pues es imposible que aparezca la totalidad de sentido que enuncia la palabra, ello es lo que queda al borde. El lenguaje como el hogar del hombre lo hace partícipe de la continua re-construcción de la casa del ser (que no ha sido creada por él),<sup>25</sup> conjugando su esencia con la verdad del ser, para dar lugar a la esencia del ser-en-el-mundo. Al ser un hogar otorgado por el ser, el hombre con su lenguaje óptico sólo vislumbra piezas de esa totalidad ontológica, misma que se manifiesta en el pensar que reconstruye.<sup>26</sup> El pensar es un hacer en el decir (que es más que cualquier *praxis*), en el lenguaje pensado yace la palabra afónica del ser. Contrario a lo que pudiera decirse, el pensar no es teórico ni práctico, sino el recordar al ser que es anterior a estos esquemas y que tiene como característica la simplicidad que trae como consecuencia ser dejado de lado. Cuando el autor señala que el pensar del ser-ahí tiende al *claro* del ser dejando su huella, nos remite al mundo inagotable e inabarcable por el concepto que deriva de la metáfora que hace sobre la tierra y el mundo. El claro es donde acaece la cuaternidad: cielo, tierra, divinos y mortales se despliegan en lo que le es propio:<sup>27</sup> “La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge”.<sup>28</sup> A la pregunta de qué es el mundo Heidegger nos dice:

Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. Un mundo hace mundo y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo

---

<sup>23</sup> Lo trascendente es el ser que está más allá de todo ente, es el marco en donde las cosas aparecen, el claro. El ser le abre este espacio al hombre. El claro es el punto que permite la cercanía con el ser (*vid.* Martin Heidegger, “carta sobre el humanismo” en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 277).

<sup>24</sup> Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 191.

<sup>25</sup> Pues tal como lo afirma Heidegger: el lenguaje no es una expresión del hombre sino “el habla habla” (*vid.* Martín Heidegger, “El habla” en *De camino al habla*, Serval, Barcelona, 1990, p. 14).

<sup>26</sup> *Vid.* Martín Heidegger, “carta sobre el humanismo” en *Hitos*, *ibíd.*, p. 295.

<sup>27</sup> *Vid.* Martín Heidegger, “La cosa” en *Conferencias y artículos*, Serval, Barcelona, 1994, p. 151.

<sup>28</sup> Martín Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 30.

no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí el mundo hace mundo.<sup>29</sup>

De modo que la tierra es el lugar que sostiene, espacio indescifrable en donde las cosas fluyen en armonía, corriente que delimita las cosas, pero que se cierra esencialmente a sí misma. El mundo se contrapone a la idea del sujeto frente al objeto de representación y de conocimiento. El mundo en continuo vaivén se reconstruye, es el lugar en donde somos, donde la historia transcurre. No es algo dado, sino en continuo devenir.<sup>30</sup>

En el artículo “El habla”<sup>31</sup> Heidegger reitera que ella se consume en el lenguaje cotidiano de los mortales, sin denotar un sistema cerrado de tipo óptico, ya que el habla ontológica perdura. Al nombrar las cosas se efectúa una cercanía, se invoca a una presencia, en donde las cosas se estrechan con los nombres. Las cosas y el mundo se interrelacionan y lo que está en medio de ellos es la diferencia, que es lo que permite llevar a cada uno hacia lo otro, lleva a la cosa a su ser propio en el mundo. La diferencia es la dimensión para el mundo y la cosa, los mesura, es lo que verdaderamente se nombra cuando se llama a las cosas y al mundo. La esencia del habla es lo que invita a reunir el mundo y la cosa, es la verdadera invocación. La diferencia se apacigua de dos modos, por un lado lleva la cosa al mundo, la lleva a la quietud de la cuaternidad<sup>32</sup> y, por el otro, deja que el mundo se provea de la cosa.

En ese proceso es cuando la diferencia está en reposo, en que el silencio acontece llevando a su esencia al mundo y a la cosa: “El habla habla en tanto son del silencio”.<sup>33</sup> Este son no es de lo

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>30</sup> María A. González, *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, p. 138.

<sup>31</sup> Martin Heidegger, “El habla” en *De camino al habla*, *op. cit.*

<sup>32</sup> La cuaternidad acontece en las cosas: cielo (las estaciones, el día y la noche, el tiempo), tierra (la que alimenta y permite construir), divinos (los que dan señales de la deidad y permanece en lo oculto) y mortales (los hombres que son conscientes de su finitud) se copertenenen. Es la cuaternidad, en donde cada uno de ellos refleja la esencia de los otros, un juego de espejos que llamamos mundo. “La cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo” (*vid.* Martin Heidegger, “La cosa” en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 155).

<sup>33</sup> Martin Heidegger, “El habla” en *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 22.

humano, pues en esencia el hombre es hablante, llega a su propiedad por el lenguaje óntico del habla. El son del silencio es la esencia del habla que requiere de los hablantes para hacerse oír, abre un espacio, en donde se puede escuchar a la invocación del mandato del silencio, de la diferencia. Lo que se escucha es aquello que ha de ser llevado a la sonoridad de la palabra. Toda escucha verdadera deberá estar atenta a responder al decreto de habla y anticipar su escucha, corresponderle a la diferencia.<sup>34</sup> El decir es desde sus orígenes un escuchar al ser, siendo ésta la que precede a cualquiera de tipo óntico. Nos hablamos mutuamente porque siempre nos hemos escuchado y, así dialogamos.

El lenguaje en sus diversos modos tiene su origen en lo inhablado, ya sea porque yace en la espera de ser nombrado o porque permanece bajo resguardo. Lo no dicho es lo que se encuentra en lo inmostrable que no requiere resonar. Y lo que se padece en el alma es aquello que se desoculta, el “decir” que es escrito o hablado, dejándose ver y oír.<sup>35</sup> En el decir se desarrolla el habla ontológica como ostentación. “El habla habla” porque nos dice algo, muestra. Lo que podemos escuchar del habla es el decir y esto sucede porque estamos envueltos en ella. El decir como aquello que muestra domina el lenguaje de los mortales, declara presencias y ausencias a través del claro por donde todo transita. En el decir se efectúa un reconocimiento de lo familiar, pero también una extrañeza, un reconocimiento parcial que no se muestra como totalidad. Ahí tienen lugar los espacios que abren el juego del tiempo y las múltiples áreas de los mortales.<sup>36</sup>

El mostrar que se da en el decir es la “apropiación”, es la experiencia que se desarrolla al escuchar con atención al habla. Esta es ley porque llama a los mortales hacia su ser y ahí los retiene. El hombre hace eco con sus palabras de ese decir insonoro. No obstante es importante hacer notar que al estar envueltos por él no podemos saber totalmente sobre el despliegue del habla, pues nos quedamos en ese repetir que nos trae la escucha del decir. Heidegger deduce que el habla es propiamente un monólogo, pues ella es la única capaz de hablar

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>35</sup> Si lo pensamos desde la vertiente psicoanalítica, la represión es el proceso en dónde los recuerdos transitan del campo consciente al inconsciente y que pueden regresar desdibujados en sueños, lapsus o síntomas. De modo que lo que se reprime es el significante. Siendo la represión eje fundamental de la estructura neurótica (para el caso de la psicosis es la forclusión y para la perversión la renegación). Por lo que vemos un desocultamiento de la palabra en el síntoma.

<sup>36</sup> *Vid.* Martin Heidegger, “De camino al habla” en *De camino al habla, ibid.*, p. 181-191.

verdaderamente y lo lleva a cabo de manera solitaria, es decir, que sólo a ella le pertenece. “Lo propio del habla, determinado desde el advenimiento apropiador, se deja conocer todavía menos que lo particular del habla si por conocer entendemos el haber visto algo en la totalidad de su esencia, haberlo abarcado en la percepción.”<sup>37</sup>

Heidegger complementa estas tesis con su estudio sobre Heráclito y el *Logos* (Λόγος)<sup>38</sup> teniendo como ejes principales el oír (en el sentido ontológico) y el decir. Aquí analiza la importancia del fragmento B50 de Heráclito traduciendo de la siguiente forma: “Si no me habéis oído a mí sino al sentido, entonces es sabio decir en el mismo sentido: Uno es todo.”<sup>39</sup> Señalando que si bien la palabra *logos* (Λόγος) tenía varios sentidos en la antigüedad, tales como verbo, ley del mundo, lo lógico, la necesidad de pensar, lo sentido; ésta refiere al *légein* (λέγειν) que es “decir y hablar” extendiéndose hasta la lectura.<sup>40</sup> Pero también indica un “poner abajo y delante”, aquello que reúne algo, relacionándose todo ello con el “decir” en la medida en que ahí se pone algo extendido junto a otro como desocultamiento, pero obturando también la esencia del decir y de hablar como tal. Este juego de claros y oscuros ya lo había hecho notar

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>38</sup> Martín Heidegger, “Logos (Heráclito, fragmento B50)” en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 179. En griego el fragmento aparece, según el artículo de Heidegger, como sigue:

Οὐκ ἔμοῦ ἄλλα τοῦ Λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν Ἐν Πάντα.

<sup>40</sup> Si bien *Logos* es traducido por Diels y Kranz en alemán como *Sinn*, que significa “sentido”, en la mayoría de los casos no se traduce la palabra por lo complejo que resulta, tal es el caso de Mondolfo, Guthrie, Kostas Axelos y Kirk y Raven. Uno de los significados con los que actualmente están de acuerdo los intérpretes es “principio que articula lo real” o “una fuerza que está presente en todas las cosas”, lo que participa de las cosas pero que no yace en ninguna parte. Guthrie sostiene, que este *logos* se manifiesta una vez que se ha puesto atención a uno mismo, para después captar a este elemento constitutivo de lo real. El *logos* se descubre después de un autoexamen, según enuncia el fragmento B101 “He tratado de hallarme a mí mismo”. Por lo que se revela una nueva perspectiva a raíz de la vuelta al “alma”, como Jaeger afirma. Si bien hay personas que yacen dormidos ante el *logos*, hay otros abiertos al mundo, al hombre, a la palabra y a la acción de la unidad, conforme al fragmento 50. Este principio articulador que Heidegger describe como “dejar-estar-delante-junto” es el mismo que refleja la coincidencia de opuestos (B10, B67, B68) y que se identifica también como divinidad (energía que sostiene el cambio), que expresa una verdad eterna y una realidad. Así la palabra *logos* contiene el significado de energía que une lo diverso y, a otro concepto que es el de movimiento, mismo que se percibe en los contrastes (bello-feo). Heidegger explora la palabra en la raíz: *légein* y *homologeîn*, evidenciando el sentido de “reunir”, “aunar” que tiene el verbo *légein* y así lo confirma el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* de P. Chantraine. En donde *légein* en las tres primeras acepciones da: recoger, reunir, escoger. Y todavía Heidegger señala que es éste quien reúne lo presente a la presencia y lo deja allí delante, de modo que el *logos* se observa como principio articulador del devenir del mundo, interpretación que es apoyada por los exégetas. De este modo aparece el ser (presencia) del ente, como *logos*, lugar que recoge y liga (*cf.* Sebastián Aguilar, “Líneas generales para la interpretación de la filosofía de Heráclito de Éfeso”, en *Ho Logon: revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Santiago, 2010, No. 14. Revisado el 15 de octubre del 2012 en: [http://www.holegon.net/datos\\_de\\_la\\_pagina/numero\\_actual/lineas\\_generales\\_para\\_la\\_interpretacion\\_de\\_la\\_filosofia\\_de\\_heraclito\\_de\\_efeso.pdf](http://www.holegon.net/datos_de_la_pagina/numero_actual/lineas_generales_para_la_interpretacion_de_la_filosofia_de_heraclito_de_efeso.pdf)).

Heidegger respecto al problema de la verdad y el lenguaje, pero lo importante es el matiz que pone respecto a la cuestión del habla y la escucha, veamos:

- a. Primeramente, enfatiza que el lenguaje se da desde el estado de desocultamiento, de eso que yace frente a uno. La esencia del hablar se muestra como la presencia del ser del ente.
- b. En segundo lugar, el escuchar<sup>41</sup> es concentrarse en la exhortación simple que se nos hace. Y lo que es propiamente el escuchar de los hombres es la posibilidad de errar, desoyendo lo esencial. Sólo “hemos oído cuando pertenecemos a lo que nos han dicho.”<sup>42</sup> La esencia de la escucha propiamente es el pertenecer al habla, el poder tener enfrente reunido una totalidad. Tanto el λέγειν como el *homologeîn* (ομολογεῖν) pertenecen a su esencia.
- c. Es en el λέγειν en donde el λόγος se expresa, el cual reúne y protege originariamente, uno y lo mismo tienen lugar, “es la posada que recoge y liga”.<sup>43</sup> Para poder escuchar es necesario haber oído al λόγος. El escuchar le pertenece y contiene todo lo habido en el mundo, da esencia permitiéndole estar presente. La reunión que tiene lugar en este complejo proceso del λόγος no es un vínculo cualquiera, sino que reúne lo que parece imposible: los contrarios que como día y noche son puestos enfrente a modo de unidad, el de-velamiento. “Esenciar en presencia, sin embargo, quiere decir: una vez llegado delante, morar y perdurar en lo desocultado”,<sup>44</sup> con ello indica que el lenguaje es anterior al hombre y que está en estrecha relación con el ser. En los cimientos del λόγος acaece tanto lo que se muestra como lo oculto, en donde ambos son uno y lo mismo.

La sentencia de Heráclito cobra un sentido complejo en la lectura de Heidegger, quien no duda en tomar sus palabras como el camino que habrá de conducirlo a plantear su teoría sobre la

---

<sup>41</sup> En realidad Heidegger usa para este texto la palabra “oír”, pero como ya hemos visto sería más conveniente usar la palabra de “escucha”, según la diferenciación hecha desde *Ser y tiempo, ibíd.*, p. 185.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 186.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 189.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 191.

cuestión ontológica del ser que se liga con el habla, el diálogo y la escucha. Para el autor detenerse a inspeccionar las palabras, como objeto en donde sólo pueden remitir al significado, no es propiamente reflexionar sobre el papel ontológico del habla. Nombrar es llamar al ser del ente a que se presente, es un aparecer que con un sentido coartado nos permite movernos dentro del ámbito discursivo óntico. El habla es la base a partir de la que se construye el mundo que habitamos, sólo escuchando lo que nos dice en susurros afónicos somos capaces de tener lenguaje, mismo que tiene lugar como diálogo en un ir y venir del preguntar cotidiano que siempre nos invita por acercarnos más al ser.

#### 4. El lenguaje y el mundo

Como heredero de la hermenéutica filosófica, Georg Hamman<sup>45</sup> pensaba que la razón era lenguaje o que sin la palabra no habría ni razón ni mundo, argumento que se repite tanto en Heidegger como en Gadamer. No existe, como lo pensaba Immanuel Kant, una razón pura ya que ésta hace referencia a la historia de los sujetos, pues no hay un pensar fuera del lenguaje. El lenguaje es el primero y el último criterio de la razón, la raíz del entendimiento y la sensibilidad (en tanto afecta los modos de percibir) mismas que se sintetizan por la capacidad propia del lenguaje, que es la de utilizar signos para representar cosas.

Hamman subraya que el lenguaje, acreditado en la tradición y su uso, es una precondition del mundo, pues transmite a lo largo de la historia los consensos y los disensos de la comunidad a la que se pertenece. Por lo que es imposible hablar sin hacerlo en un lenguaje históricamente pre-estructurado. El autor al preguntarse por la razón descubre un uso diferente de las categorías kantianas: “El significado y la determinación de las palabras es a priori arbitrario e indiferente, pero a posteriori necesario e imprescindible”.<sup>46</sup> El lenguaje es *a priori*, ya que el nombre que se le da a la cosa no corresponde directamente con el objeto, ni se deduce de él, pues en su realidad fáctica no puede ser deducida de ningún modo; y *a posteriori* pues el lenguaje es constitutivo para todo sujeto que habla determinado lenguaje. En tanto la naturaleza del lenguaje se oculta, o mejor dicho, se olvida el momento receptivo de la razón respecto al

---

<sup>45</sup> En Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, España, 1993.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 28.

lenguaje históricamente dado (transmisor de una determinada precomprensión del mundo, que no tiene otra acreditación que la razón y el uso) queda puesto en el centro de los malentendidos de la razón consigo misma, indicándonos que el lenguaje tiene dos caras: es puente y barrera a la vez en la comprensión del mundo.

Para Wilhelm Humboldt<sup>47</sup> afirmar que el lenguaje es constitutivo del mundo es una idea opuesta a la del lenguaje como instrumento, pues no es un instrumento para la transmisión de pensamientos pre-lingüísticos, ni la designación de objetos con independencia del lenguaje, pensar de este modo sería ir en detrimento del estudio del lenguaje, limitando su conocimiento. La palabra (signo-símbolo) designa el concepto (adquiere completud por la palabra, el sonido evoca el concepto, cumple con el signo), pero lo rebasa porque tiene una existencia independiente del signo.

Una de las tesis principales de Humboldt es la identidad de pensamiento y habla, que proviene de la unidad palabra-concepto; las palabras en su sintaxis conforman y determinan los conceptos, “pues el hombre no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos pre-existentes con meros sonidos sino como un ser terrenal que desarrolla a partir de sus propios sonidos”.<sup>48</sup> Para él las bases de la racionalidad son la tradición, la experiencia y el lenguaje. La actividad intelectual y el lenguaje son una cosa inseparable, ni se puede considerar que la primera sea la que genera ni la segunda la generada. La actividad intelectual está ligada al sonido, pues de otro modo no podría cobrar claridad, ni la representación convertirse en concepto.

Otra de sus tesis es sobre la diversidad de los lenguajes que se explica porque ella consiste en algo más allá de la diversidad de signos, de las palabras y su sintaxis, así como su influencia en el conocimiento y la sensibilidad, pues los distintos lenguajes son diversas perspectivas del mundo. El lenguaje es una apertura del mundo, no porque sea un espejo de la totalidad de los objetos sino por su estructura holística simbólicamente articulada, permitiendo que dicho mundo aparezca como un todo ordenado. De hecho, Humboldt llega a definir al lenguaje como: “un medio sensible, que es al mismo tiempo obra de los hombres y expresión del

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 33.

mundo”.<sup>49</sup> El hombre no puede acercarse al ámbito puramente objetivo mas que a través de sus modos de conocimiento y percepción, por una vía subjetiva. Y, sin embargo, el lenguaje es la única vía por la que las representaciones pueden tener objetividad al convertirse en conceptos aprensibles por el sujeto y, por lo tanto, comunicables. El lenguaje aparece en la realidad como una multiplicidad en general, es una abstracción del entendimiento, que se enuncia de modo particular.

El autor responde a la hipótesis de un *origen* del lenguaje con un argumento sistemático: es algo inscrito en el hombre desde el principio, pues verlo en tanto producto resulta inexplicable; para que el hombre entienda una única palabra como sonido articulado (no como estímulo sensible) que designa un concepto, tiene que poseer el lenguaje completamente y el proceso sistémico. Lo que implica que el lenguaje -en tanto transmisor de una perspectiva del mundo, dé un sentido previo y determinado de nuestra comprensión- es la condición de posibilidad de nuestra experiencia. En cada lenguaje radica una perspectiva peculiar del mundo. El hombre queda cobijado por la red del lenguaje desde el cual vislumbra el mundo, creando un círculo del que sólo es posible salir en la medida en que se accede a otro, pero jamás en forma pura y completa, pues el lenguaje impone ciertas barreras determinando direcciones que excluyen a su vez a otras.

De tal modo observamos que el lenguaje no es un sistema de signos, cuya articulación y significado lo convirtieran en un instrumento de la conciencia para comunicarse con el mundo. Tampoco es una herramienta porque de ésta se dice que dominamos su uso, la tomamos y la dejamos cuando ya ha sido ejecutado su servicio. No hacemos uso de las palabras en este sentido, pues jamás estamos en el mundo como una conciencia en estado a-lingüístico. El conocimiento de nosotros y del mundo implica siempre nuestro propio lenguaje. Aprender a hablar no es utilizar un instrumento para ordenar las vivencias, sino es la adquisición de la familiaridad y el conocimiento del mundo mismo que se nos aparece,<sup>50</sup> es una experiencia vital y originaria de éste, pues en él se construye una forma comunitaria de comprender todo lo que constituye el horizonte de vida. Lo que se ha transmitido en cada lengua es una determinada

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>50</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

acepción del mundo que se desarrolla en sociedad, los sujetos sólo pueden verlo y representarse a su alrededor conforme se estructura su lenguaje.

Gadamer sigue el pensamiento de Humboldt al retomar el problema de la acepción del lenguaje como acepción del mundo: cada individuo pertenece a una comunidad lingüística determinada que, al crecer en ella, se ve conformada su relación con él. El lenguaje no es sólo algo de lo cual dispone el hombre, tal como le aparece, sino que en él se basa y se representa el que los hombres tengan mundo, éste sólo es en cuanto el individuo accede al lenguaje ya que denota al mundo:

No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüísticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.<sup>51</sup>

Tener mundo quiere decir comportarse respecto a él, lo que exige mantenerse libre a lo que sale al paso, colocarlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto de tener mundo como tener lenguaje. Por lo que es necesario realizar una diferencia entre el concepto de mundo y entorno; este último se usó para referirse al entorno humano, indicando el “medio” en que vive, el hombre no es independiente del aspecto que le muestra el mundo, así el concepto de entorno es en origen un concepto que manifiesta dependencia del individuo al mundo social, sin embargo, el significado más amplio puede aplicarse a todos los seres vivos y reunir así las condiciones de las que depende su existencia. A diferencia de todos los demás seres vivos, el hombre tiene mundo, en cuanto aquellos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido, sino que están confiados a su entorno.

Lo que determina la relación del hombre con el mundo es su *libertad* frente al entorno y es ésta la que incluye la constitución lingüística del mundo, no hay restricciones frente a los estímulos cuando el lenguaje nos orienta en él. Ahí donde hay lenguaje, existen hombres que gozan de dar nombre a las cosas. Utilizando el concepto de la libertad y sus implicaciones, Gadamer da cuenta de la multiplicidad de lenguas: el hombre se enfrenta a su entorno con una capacidad

---

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 531.

lingüística libre y con ella se da la multiplicidad del hablar humano respecto al mundo. La variabilidad del lenguaje puede observarse en parte porque existen otras lenguas a la nuestra que pueden aprenderse y, en parte, porque es variable en sí mismo el lenguaje, en cuanto se puede expresar una misma cosa de diferentes modos. Se hace hablar al mundo cuando se entra en el juego del lenguaje, hay un cambio de lugar y las restricciones del entorno se diluyen, en éste sentido se podría decir que está consciente de ese mundo que puede transformarse.

Para Gadamer las lenguas se gestan en la historia: “la historia de sus significados igual que su gramática y sintaxis, pueden hacerse valer como formas variantes de una lógica de la experiencia, de una experiencia natural, es decir, histórica”.<sup>52</sup> Lo que nos dice que la formación y la transformación del lenguaje es un proceso simultáneo al de las experiencias, efectivamente, vividas y comunicadas en una sociedad. Por lo que existe un tipo de solidaridad inherente a una determinada comunidad que habla una misma lengua.

El ser del lenguaje está en la conversación donde el entendimiento es un proceso de vida que representa una comunidad. Proceso único porque en el entendimiento lingüístico se manifiesta el mundo y éste, a su vez, vincula a los hablantes y a las diversas formas lingüísticas. El lenguaje adquiere su realidad cuando se realiza el entendimiento. En cambio, los sistemas inventados de entendimiento artificial no son lenguajes porque estos, como los simbolismos matemáticos, no tienen en su base una comunidad de lenguaje, ni de vida, sino que se utilizan a manera de medios e instrumentos del entendimiento. No se ingresa al lenguaje primero por un acuerdo, sino que ya formamos parte de él. Los individuos que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural tienen una forma distinta de percibir el mundo, el cual es el todo al que se refieren las diferentes experiencias lingüísticas, no es una relativización de la diversidad de acepciones, ya que lo que el mundo no se distingue de ningún modo de las acepciones en que se da.

Tanto Heidegger como Gadamer insisten en que *la tradición* nos llega a través del lenguaje, no se nos impone, somos nosotros quienes nos colocamos en ella y reconocemos que tiene algo que aportar. Por eso la tradición no vela nuestra comprensión cuando actúa como prejuicio, sino que la sitúa por encima de lo finito, no se reduce a la recopilación del pasado, sino que

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 522.

rebasa delimitaciones temporales. La tradición se conforma y participa en la lingüística, en ella adquiere forma la experiencia hermenéutica de la comprensión. Así como se hace presente la relación colectiva entre el mundo y los individuos; se distancia de subjetivismos particulares y del relativismo de cada época. La colaboración con la comprensión se manifiesta en que nuestro entendimiento se limita cuando se trata de culturas de las que desconocemos su tradición.<sup>53</sup> A grandes rasgos puede decirse que la tradición puede plasmarse en un doble carácter: lingüístico e histórico. El primero se observa en la escritura, mientras que el segundo se encuentra en la historia en su conjunto, como generadora de la tradición. Su papel se pone de relieve en toda la vertiente histórica propia de la ciencia.

Cuando nos enfrentamos a mundos distintos, los prejuicios (*Vor-urteil*) aparecen como una pre-comprensión histórica que en ocasiones interrumpen la correcta comprensión de las cosas, pero también nos orientan para llegar a ella. No se trata de abandonar nuestros prejuicios, sino de enriquecer nuestro panorama en la medida que nos acercamos a otro espacio con el bagaje que ya poseemos. De igual modo acontece con el texto, no se dejan las opiniones previas del lector, sino sólo aquellas que pueden intervenir negativamente en la comprensión, se exige estar abierto a las opiniones que nos transmite, ya que si se le permite al texto expresarse tal como es, de modo que se le deje que modele las opiniones previas (positivas) que conservamos, se estará abriendo paso a la verdad. El intérprete tiene que estar dispuesto a “conversar” con el texto, evitando toda posición que suponga imponer criterios propios del texto.<sup>54</sup>

Los pre-juicios o ideas preconcebidas nos acercan a la comprensión del texto, pero por otro lado, como ya nos lo hacían notar Hamman y Humboldt, también pueden comportarse a manera de límite si no acertamos a distinguirlos, pues un juicio puede responder como adecuado o inadecuado, según resulte ser positivo o negativo. Sólo algunos pre-juicios nos ayudan a discernir el significado de un texto fuera de las intenciones propias del autor; otros, sin embargo, nos confunden. Los *prejuicios positivos* corresponden al contenido del texto en un nivel de precomprensión; los *negativos*, en cambio, se caracterizan por encubrir lo verdadero del texto. Para valorar los pre-juicios es necesario tomar “distancia histórica”, es decir, el intérprete

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 369.

tiene que proceder a un distanciamiento respecto del texto, pues sólo así puede poner al margen –por lo menos por momentos– los componentes subjetivos. La distancia histórica marca la diferencia entre el intérprete y el autor, haciendo posible la reflexión sobre las condiciones históricas que afectan a cada uno.<sup>55</sup>

A pesar de la libertad que impera dentro del lenguaje con los pre-juicios negativos se hacen visibles los puntos en donde el lenguaje actúa como barrera de la comprensión. Otras formas de captar estas limitantes ocurren cuando el hombre en cada movimiento, dentro del campo del lenguaje se enreda cada vez más, un círculo que nunca se deja del todo a pesar de poder acceder a otra visión del mundo, a otro lenguaje. Además, transfiere algo propio de la lengua, por lo que nunca podemos observar ciertamente a esa lengua que ya está desfigurada por nuestra experiencia.

Para el autor, la relación entre lenguaje y mundo tiene que ver con que se exprese objetivamente el mundo en el lenguaje. La disyunción entre la apariencia y la realidad queda trastocada en el lenguaje (la forma socrática no tiene ya mayor peso), pues éste manifiesta nuestras apariencias, aun y cuando no son científicas, decir que el sol se oculta por el horizonte es un modo en cómo se perciben y se expresan las cosas, es un modo alternativo a la teoría de Copérnico, quien nos da una explicación racional del fenómeno. Para nuestra contemplación, lo que observamos es una realidad, y sólo por el pensamiento nos podemos librar de esta evidencia construyendo una explicación distinta, lo que no implica cancelar la experiencia natural. El lenguaje es el que pone al descubierto nuestro comportamiento con respecto al mundo “En el lenguaje se hace claro lo que es más allá de la conciencia de cada uno”.<sup>56</sup>

La objetividad se encuentra cerca del lenguaje en tanto que éste sirve de elemento intersubjetivo, es decir, al servicio de todos los sujetos. Del lenguaje y el mundo pueden afirmarse que no son propiedades de la subjetividad sino que son transpersonales y, en esa misma relación, puede afirmarse que el lenguaje contiene una forma específica de objetividad, cierta autonomía: el lenguaje se distancia respecto de las cosas a las que se refiere.<sup>57</sup> Lo que se manifiesta en el lenguaje se presta a ser comprendido, interpretado y aplicado por cualquier

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 365-369.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 534.

individuo. Por lo tanto, la objetivación que hace es de tipo lingüístico al convertir los objetos en palabras que están sujetas a distintas interpretaciones, lo que sobrepasa la concepción de objetividad de las ciencias (Marx, Nietzsche y Freud ya habían avanzado en este sentido).

Habría que hacer un paréntesis y notar la concepción que tiene Heidegger sobre la subjetividad. Para él la idea de un Yo o “sujeto”, a partir de la propuesta filosófica de Descartes, toma como objeto a la consciencia sin analizarla fenomenológicamente. El “personalismo” de Dilthey y Bergson no alcanzan a preguntarse por el ser del *Dasein*, aun Husserl y Scheler que se cuestionan sobre el ser-persona y erran, al decir de lo psíquico como aquello que es pensado y que está fuera de lo vivido.<sup>58</sup>

Pedro García<sup>59</sup> sostiene que Heidegger hace un lectura unilateral sobre Descartes en relación a la consciencia. La búsqueda por la certeza que deja fuera a toda duda, lo lleva a un antropocentrismo, en donde toda consciencia de las cosas y del ente, remite a la autoconsciencia del sujeto. Tres son los autores que determinan la participación del hombre en la cima: Protágoras al afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas; Descartes al colocar al hombre como fundamento de objetividad; y Nietzsche como productor del ente por medio de la voluntad; mismos que configuran el desarrollo de la metafísica y de la subjetividad. Pero es Descartes quien con el “Yo” transforma la metafísica en un “sujeto”, *ego* como substancia primera que es anterior a todas la demás, mismas que son determinadas como “objetos”. El *cogito* da cuenta de las cosas y de sí mismo, cualquier representación es del yo que efectúa ese acto llamada autoconsciencia. Cabe decir, que existen otras vías de interpretación que señalan que en Descartes no se sostiene la idea del hombre como núcleo, sino que se le excluye, sólo es un primer aparecer conforme a una lectura fenomenológica. Pero para Heidegger<sup>60</sup> no es así, el fundamento antropocéntrico es el problema de que orilla al olvido a la verdad del ser, por lo que sustituye el concepto de “subjetividad” por el de “cuidado” y añade el de “solicitud” que indica la libertad del otro, que puede ser él mismo sin tener que ocuparnos, con lo que se disloca de la relación a la subjetividad y al otro. El *Dasein* a diferencia

---

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, § 10.

<sup>59</sup> Pedro E. García, “Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética” en *Anuario de filosofía Vol. 1*, UNAM, México, 2007.

<sup>60</sup> Hans-Georg Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

del “sujeto” nunca es transparente del todo sobre sí mismo. Con ello cerramos el paréntesis para regresar a nuestro tema principal.

Todo pensamiento y conocimiento está sostenido por la interpretación lingüística del mundo, cuyo proceso es asimilado en la crianza; en este sentido el lenguaje es la verdadera huella de la finitud humana porque nos antecede. No existe en la conciencia individual ni en la síntesis de muchas. De hecho, el individuo cuando habla deja de lado la conciencia de su lenguaje, pero cuando se presupone es el resultado de un proceso reflexivo, en el que el sujeto pensante parte del mismo lenguaje de un modo inconsciente para alejarse de él. El pensamiento del lenguaje siempre está dentro de su mismo campo y la entrada del pensamiento en el lenguaje es el enigma más serio que se da en el pensamiento. En tres momentos se observa ello.<sup>61</sup>

1. En la finitud de nuestra conciencia, al lenguaje le corresponde un auto-olvido, porque tanto su estructura gramatical y la sintaxis quedan inconscientes para el lenguaje vivo (tal como lo señalaba Humboldt). Ya que cuando más vivo es un acto lingüístico es menos consciente de sí mismo. La consecuencia del auto-olvido consiste en algo dicho en él, constituyendo el mundo común en el que vivimos. “El verdadero ser del lenguaje es aquello en que nos sumergimos al oírlo: lo dicho”.<sup>62</sup>
2. La ausencia del yo es un rasgo esencial, pues el hablar siempre implica al otro. La palabra pertinente no significa sólo que el sujeto se represente a sí mismo, sino que se lo muestre al interlocutor. La realidad del habla consiste en el diálogo, su forma efectiva puede describirse desde el juego; el modo de entrar en la conversación es dejarse llevar por ella y no de la voluntad del individuo, sino de la ley de lo que se habla que provoca una contestación. Son los juegos lingüísticos en donde los niños “aprenden” el mundo. Cada vez que se intenta entender, procuramos comprendernos y buscar la palabra justa; ya que toda comprensión se desenvuelve en ámbito de la lengua y en el discurso. Parte de los rasgos del juego son:<sup>63</sup> que las reglas que organizan el espacio lúdico son la esencia del juego, que todo jugador es un ser jugado, ya que el juego se hace dueño de los jugadores, el espacio del juego se delimita desde adentro

---

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, pp. 147-150.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>63</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p.152.

por el orden del movimiento. El objetivo del juego es la configuración del movimiento del juego, se trata de una representación para alguien.

Sobre los juegos del lenguaje es importante retomar a Ludwig Wittgenstein, quien afirma que es todo el proceso del uso de las palabras, pero también el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado. Hablar un lenguaje es hacer algo con las palabras, asociarlas con actividades. Tales juegos incluyen el obedecer y dar órdenes, describir, dar medidas, crear historias, construir objetos, resolver un problema de matemáticas, dudar, traducir de un lenguaje a otro, todas ellas constituyen las herramientas del lenguaje en una multiplicidad de juegos de lenguaje, pues el juego forma parte de una actividad, es una forma de vida.<sup>64</sup> ¿Pero qué es lo que une a todas estas actividades? La idea de que cada una de ellas puede ser determinada por ciertas reglas que especifiquen, tanto sus propiedades como el uso que de ellas puede hacerse y el concepto de juego enfatiza cierto tipo de *praxis*, de actividad entre varios individuos que tiene en su mismo seno de juego un fin autosuficiente.

Para saber cómo jugar en el lenguaje, lo que implica necesariamente conocer sobre usos y reglas, es básico contar con cierto tipo de certezas donde el juego sólo es posible si se confía en algo.<sup>65</sup> Estas certezas son un cierto trasfondo heredado, una imagen de un mundo determinado y aprendido que funciona a modo de sustrato de todos los juegos de lenguaje,<sup>66</sup> la certeza se funda en la inducción y, para saber si la experiencia es causa de la certeza, se tendrá que apelar al sistema de hipótesis, de leyes naturales en el que se coloque al fenómeno de la certeza.<sup>67</sup> Así este sistema se puede equiparar a un esquema conceptual, se descubren dos tipos de proposiciones, unas más firmes y otras más flexibles. La diferencia no recae en cierto estatus epistémico o fundamentalista, sino en el papel que ejercen en nuestra imagen del mundo. Ambas partes constituyen una estructura integral (pues las certezas también necesitan de incertidumbres).

---

<sup>64</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM/Critica, Barcelona, 2002, parte I, § 7 y 23.

<sup>65</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, España, 1998, § 509.

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 94, 162, 167.

<sup>67</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, *ibid.* Parte I, § 325.

3. La universalidad del lenguaje de donde nada queda excluido, pues el decir y la alusión a las cosas ya las hacen partícipe. El poder de dicción avanza con la universalidad de la razón. De tal modo, el diálogo posee una infinitud interna que no termina, no importa que el diálogo entre los interlocutores se interrumpa, por las razones que sean, siempre guarda una referencia a una reanudación.

Sobre la idea de lingüisticidad de la experiencia observamos que enfatiza la experiencia misma de la lengua, como forma de vida y éstos como modos lingüísticos, pero además (con los dos primeros puntos) se muestra la naturaleza finita de la experiencia hermenéutica por tratarse de una experiencia en el lenguaje. Si bien existe una finitud de la experiencia hermenéutica, también hay un despliegue de alcance infinito, donde Gadamer expone un modelo de totalidad de estructura centrándose en la palabra y en la expansión: “cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con el todo [...] cada palabra ha de hacer resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace”.<sup>68</sup> Se conjunta lo dicho y lo no-dicho en la acepción del mundo, pues todo hablar es finito, porque éste contiene la infinitud de un sentido por desarrollar e interpretar.<sup>69</sup>

A raíz de ello el autor propone una nueva dialéctica cuya estructura sea simplemente la de la lógica de la pregunta y la respuesta, misma que tendría por fundamento la conversación entre la tradición y su intérprete. Hemos visto que el lenguaje representa perspectivas diversas y es el encargado de correlacionar nuestras visiones de la realidad a fin de lograr una interpretación correctora de nuestra unidimensionalidad. Para corregir nuestros puntos de vista y lograr su revisión crítica y autocrítica es preciso realizar una comparación dialéctica–hermenéutica entre nuestra posición, la posición contraria y una posición que nos sirva de punto de referencia. En este campo hermenéutico el lenguaje representa el vínculo indisoluble entre mundo y hombre, el elemento comunitario–comunicativo en el que contrastamos nuestras ideas con una situación. Por el ámbito pragmático de la comprensión se nos revela a la comprensión lo que es y lo que no es y, de qué modo, pues tal como “lo bello es el modo de aparición de lo bueno, así también el lenguaje, es decir, la palabra justa, es el modo de aparición de la verdad”.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, p. 549.

<sup>69</sup> Mariflor Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Fontamara, México, 1998. p. 158.

<sup>70</sup> Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, *op. cit.*, p. 57.

Gadamer afirma que es el lenguaje el centro que reúne el yo y el mundo, en donde ambos aparecen en su unidad originaria. La estructura especulativa del lenguaje, que no es copia de algo dado, sino que se accede al lenguaje en el que se anuncia todo sentido, es un hacer de la cosa misma, es un acceso que apunta a la estructura universal-ontológica, constitución de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>71</sup> Indicándonos que la comprensión es el modo originario de conocer todos los entes posibles, porque éstos se encuentran abarcados por el horizonte universal del lenguaje, debido a que su estructura así lo exige. Además, agrega que estamos determinados por el lenguaje ontológicamente para comprender, pues éste (como representación del ser) es lo que nos abre al mundo permitiéndonos entenderlo y nuestro acceso a él (que es dejarse padecer por su hacer) nos lleva a una experiencia comprensiva.

Con la estructura especulativa del lenguaje, Gadamer reitera su cercanía con la filosofía clásica y la hegeliana para denotar la insuficiencia del concepto moderno de método que es una acción ajena a la cosas mismas, en donde el verdadero método sería el hacer de las cosas mismas, que la filosofía griega llamó dialéctica, en ese juego que descubre la inadecuación de las ideas sobre las cosas.<sup>72</sup>

La experiencia hermenéutica, como la del oír, tiene un riesgo latente que no alcanza la comprensión por diversos factores, por ello hay que hacer un esfuerzo que dé validez al decir de la cosa misma. Movimiento de interpretación dialéctico, no sólo porque en ella se dan muchas interpretaciones acerca de lo mismo y de algún modo son complementarias o pueden llegar a surgir conflictos entre las mismas, sino porque la palabra justa, que alcanza la comprensión del texto, trae en sí misma la totalidad de sentido al presentar lo infinito en la finito de una palabra, lo que lo convierte en un decir especulativo, de lo inasible.

Pero también es especulativa porque la cosa queda libre en su acontecer y “el espejo” se limita a reflejarla, pero con ello no se pretende decir que el lenguaje es el espejo de lo real, sino es la luz que ilumina a las cosas, del mismo modo como se habla de la belleza: “La luz, que hace que

---

<sup>71</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., p. 567.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 557s.

las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra.”<sup>73</sup> Se trata de una razón especulativa que se diferencia del dogma de la experiencia como argumentos estables. Además, el lenguaje también es especulativo en su núcleo, como posibilidad de la palabra asignada al sentido que señala un horizonte infinito y que se ostenta en la poesía, misma que nos muestra un semblante distinto, hasta ahora desconocido. Finalmente, la hermenéutica es especulativa como juego interminable de pregunta y respuesta, que evidencia la comprensión del acontecer que siempre es parcial y finita por parte del intérprete.

Lo especulativo yace así en el contacto con la metafísica prehegeliana cuando pretende abarcar al todo, que era característico del pensar especulativo, por lo que recurre a un hablar que supera lo dicho en la infinitud de lo no-dicho (esencia del lenguaje que se funda en el recogimiento silencioso del dicho del ser). Con la metafísica hegeliana, que se denomina especulativa, coloca al lenguaje en el “medio”, pues la dialéctica se estructura desde el medio del lenguaje.<sup>74</sup>

## 5. La comprensión como el modo del ser

Con el giro ontológico, la hermenéutica traspasa la problemática metodológica para imponerse como el modo de ser de la existencia; ello nos habla de una vertiente teórica y práctica. Comprender designa “la facultad de entender y penetrar las cosas” como la “actitud comprensiva o tolerante”, «el modo de ser» designa una categoría en tanto actitud y comportamiento.<sup>75</sup> Gadamer retiene el concepto de hermenéutica de Heidegger para analizar una teoría de la experiencia real, que es el pensar.<sup>76</sup>

Heidegger es quien traza el camino sobre el concepto de la comprensión cuando menciona, en *Ser y tiempo*, los modos de ser del *Dasein*:

---

<sup>73</sup> *Ídem*.

<sup>74</sup> Michael Theunissen, “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003, p. 92.

<sup>75</sup> Remedios Ávila, “La comprensión como el modo de Ser”, en J. Acero, J. Nicolás, *et.al. El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

<sup>76</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 19.

El discurso (*die Rede*) es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva (*die Befindlichkeit*) y el comprender (*das Verstehen*). La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. [...] La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso.<sup>77</sup>

La expresión “comprender algo” tiene sentido cuando podemos hacer frente a alguna cosa, se trata de una posibilidad que es llamado el “proyecto”. El ámbito de la afectividad (que es parte de nuestra apertura del mundo y no una deformación racionalista en la que está la existencia) se da en una situación específica y no elegida, nuestras posibilidades de interpretar (*die Auslegung*) están condicionadas de acuerdo a un entender previo. La interpretación contiene supuestos de la tradición en la que se haya inmersa: “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar (estructura circular de la comprensión)”.<sup>78</sup>

Con Gadamer el problema de la comprensión y el lenguaje no remite únicamente a un problema metodológico de las ciencias humanas, sino a la facticidad, es decir, a un aspecto general de la filosofía. El autor pretende ampliar el horizonte de la hermenéutica más allá de las ciencias del espíritu, hacia la filosofía por medio de la universalidad del lenguaje. En el lenguaje se realiza toda comprensión, todo comprender es interpretar, dejar expresar al objeto y el lenguaje del intérprete. La interpretación se da en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, en el diálogo.<sup>79</sup> Éste puede describirse a manera de indicación formal al explicitar el modo en cómo nos relacionamos con las cosas, con el mundo, en un estado pre-reflexivo en el horizonte del ser. La indicación formal, en tanto vía, deriva de situaciones específicas (la relación con los otros, la angustia, la muerte, etc.) que van más allá de lo sensible para ostentar el sentido e indicarnos el modo en que estamos situados y la distancia donde se señala algo. El lenguaje se presenta como el horizonte que organiza el mundo y evidencia la estructura de la cosa. Cabe decir que el sujeto no domina el horizonte de la lingüística, porque no es un producto propio que pueda representar en su totalidad, sino que es el lugar en donde reside toda

---

<sup>77</sup> Martín Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 34 p. 184. Las palabras entre paréntesis son mías.

<sup>78</sup> Remedios Ávila, *ibid.*, p. 394.

<sup>79</sup> Hans-Georg Gadamer, “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en *Verdad y método, ibid.*

aproximación y descripción, es una de las infinitas posibilidades.<sup>80</sup> “Una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.”<sup>81</sup> Gadamer<sup>82</sup> define el concepto de “lingüística” como método de la interpretación histórica, pero sobre todo como la forma en que se transmite el pasado por encima de las distancias y discontinuidades.

Cuando se interpreta un texto se hace proyectando ideas sobre éste. Se lee un texto con determinadas preguntas y expectativas; elaborar, revisar y legitimar las posibilidades es parte del quehacer hermenéutico, es cierta objetividad, pues se está abierto a que el texto nos diga algo tomando de base nuestras opiniones previas (no se trata de neutralidad). Los prejuicios son parte de la comprensión que nos da la historia, que a su vez nos limitan y nos posibilitan determinado entendimiento sobre el objeto. “Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.<sup>83</sup> Hay un movimiento de la comprensión que se da en el acontecer y en el propio entender.<sup>84</sup> El acontecer remite a un hacer de las cosas, lo que se hace evidente es objeto de alguna proposición o argumento, se hace valer a sí misma la cosa dentro del marco de lo posible. Se trata de una paráfrasis que indica que algo es supraindividual y que está fuera del control de cualquier intérprete, es un suceso que viene con la historia de los conceptos. La herencia, que nos deja la tradición, delimita nuestra mirada para vislumbrar el mundo en la medida que le pertenecemos a la historia, nos condiciona para hacer uso de ideas y conceptos, en la cual estamos inmersos y guían nuestra experiencia.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Jorge A. Reyes, “El diálogo como «indicación formal»”, en coords. Mariflor Aguilar Rivero y María A. Gonzalez Valerio, *Gadamer y las humanidades Vol. 1*, UNAM, México, 2007.

<sup>81</sup> Hans-Georg Gadamer, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*, *ibid.* p. 141.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>83</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 344.

<sup>84</sup> La mediación entre el presente y el pasado es propio del comportamiento histórico y ello se muestra en lo “clásico” que remite a un significado independientemente de su circunstancia temporal, tiene un sentido normativo, se conserva porque se interpreta a sí mismo de manera elocuente. Dice algo a cada presente como si lo hiciera de manera particular, lo que lo lleva a una constante superación histórica y ello es lo que lo hace intemporal, que es a su vez un modo del ser histórico. La comprensión implicará la consciencia de la pertenencia a ese mundo y la pertenencia al mundo en el que se vive (*cf.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 353-360).

<sup>85</sup> *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.* p. 579 y Alberto J.L. Carrillo, “Gadamer: el concepto de suceso”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

El comprender va más allá de la acción subjetiva, es un desplazamiento hacia un acontecer de la tradición, donde pasado y presente conviven. Se entiende el todo desde lo individual y viceversa, se trata de un círculo de congruencia. Sólo es comprensible lo que se presenta en una unidad perfecta de sentido, así se expresa opinión y verdad. La comprensión remite a participar de un sentido comunitario, es el acuerdo sobre la cosa.

El *topos* de la hermenéutica se vincula a la familiaridad y extrañeza en el que nos encontramos cuando nos enfrentamos al objeto que se pretende entender, se iluminan las condiciones bajo las cuales se comprende, condiciones que no refieren a un método, sino condiciones de posibilidad de entender que yacen en la tradición. Disposiciones que no son estipuladas por la subjetividad, sino que delimitan el actuar de la misma. En relación a ello, se vincula el problema temporal: si el sentido de un texto trasciende al autor (ya que su sentido no depende para el intérprete de las intenciones del autor, sino de las situaciones históricas del intérprete y de todo el proceso histórico), la comprensión es un comportamiento productivo y no la reproducción de una intención original. De modo que cuando se comprende siempre se hace de un modo diferente. Se toma la pretensión de verdad que enuncia el texto. El tiempo, que pretendía ser el problema de la hermenéutica romántica, aparece ahora como el fundamento del acontecer, como la raíz del presente. Se reconoce la distancia temporal como posibilidad positiva y productiva del comprender. Distancia que nos permite vislumbrar el sentido de las cosas sin llegar a agotarlas, porque es un proceso infinito.<sup>86</sup> Alteridad que participa de este proceso y nos interpela.

El análisis del *cronotopos* ostenta la ontología fundamental de la hermenéutica filosófica de Gadamer, al iluminar las condiciones de posibilidad de la comprensión, propuesta que va de la necesidad de entender a la imposibilidad de conseguirlo por completo.<sup>87</sup> La estructura de la pregunta está presupuesta en el comprender, de modo que hay que saber preguntar para alcanzar el estado abierto de posibilidades y no quedarse con falsos presupuestos. En el diálogo

---

<sup>86</sup> Por ello sostiene Gadamer que “A menudo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*”. El subrayado es mío, refiere a la modificación hecha por Gadamer en la 5ª. edición alemana, la traducción en español está hecha con la 4ª. edición. Se sustituye la palabra “Sólo [...]” Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 369.

<sup>87</sup> Remedios Ávila, *op. cit.*, p. 398.

acontece la verdad que trasciende la opinión subjetiva de los hablantes para llegar a un acuerdo como transformación hacia un lenguaje común, no se trata de imponer puntos de vista.

Michael Theunissen,<sup>88</sup> al igual que Jorge A. Reyes, evidencia la relación imperante que hay entre la comprensión propuesta por Gadamer y la fenomenología, así el comprender consiste en una apropiación de la tradición como fenómeno hermenéutico. Comprender que tiene efectos en la autocomprensión para la acción, de acuerdo a Jürgen Habermas,<sup>89</sup> y que en Gadamer tiene el nombre de “aplicación”,<sup>90</sup> ya que el tema de la hermenéutica radica en compartir el entendimiento, pero no incluye una aplicación explícita como si se tratará de un método.<sup>91</sup>

Michael Theunissen hace una revisión sobre la pretensión de universalidad hermenéutica desde tres ámbitos, que nos sirve para analizar la cuestión del ser, el lenguaje, la subjetividad y el psicoanálisis: 1. La hermenéutica frente a comunicaciones distorsionadas como el psicoanálisis. 2. El comprender relacionado con la ex-sistencia de *Ser y tiempo*. 3. La interpretación parcial del “ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Veamos a detalle:

1. Frente a los argumentos de Habermas, en donde la hermenéutica gadameriana está limitada por las manifestaciones de la vida, más precisamente, respecto a la crítica de las ideologías y el psicoanálisis como casos no contemplados en la teoría del autor, que podrían proponer una consciencia emancipatoria (como disolución del poder) para una teoría sociológica, Gadamer responderá que ello no es un límite y Michael Theunissen lo plantea como una extensión al problema de los límites para controlar la incomprendibilidad que no está en la intención del autor, ya que todas las perturbaciones del sentido, ajenas a la intención del autor, forman parte del fenómeno hermenéutico.

Retomemos lo que dice Gadamer para entrar a fondo en el tema, aquí encontraremos dos vertientes, por un lado, el psicoanálisis participa de la hermenéutica filosófica, pero por el otro,

---

<sup>88</sup> Michael Theunissen, “La Hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>90</sup> Tres son los momentos del trabajo hermenéutico: comprender, explicar y aplicar (interpretar), este tercer momento fue excluido en el romanticismo y Gadamer lo recupera para enfatizar la actualización del pasado en el presente, lo que indica que la comprensión es un proceso infinito.

<sup>91</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 252.

su teoría evidencia distanciamiento en los postulados teóricos. En el artículo de “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *verdad y método P*” afirma que el inconsciente no supone un límite para la teoría hermenéutica:

El papel que la hermenéutica debe desempeñar en el marco de un psicoanálisis es en efecto fundamental, y dado que, como señalamos antes, el motivo inconsciente tampoco supone un límite para la teoría hermenéutica y que la psicoterapia se puede describir diciendo que «unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)», aquí tiene su puesto la hermenéutica y el círculo del lenguaje que se cierra en el diálogo, como creo haber comprendido sobre todo de J. Lacan.<sup>92</sup>

Lo anterior conforme al psicoanálisis lacaniano. Para el caso de Freud,<sup>93</sup> Gadamer escribe que su trabajo pretende recolectar leyes válidas para el conocimiento. Si bien su credibilidad se da en el éxito, su valor cognitivo no se reduce a lo pragmático (con esta frase podríamos pensar que no se reduce a los efectos positivos que pueda tener en los pacientes, sino que su propuesta teórica rebasa el carácter subjetivo para presentar una teoría general de lo que acontece más allá de todo proceso individual, aun y cuando sus fundamentos surgen de esta práctica). De modo que el psicoanálisis asume una constante reflexión hermenéutica. Ahora, la relación que guarda el psicoanálisis con la realidad social se muestra cuando el analista denota las interpretaciones superficiales, descubre la autocomprensión oculta y la función que tienen los tabúes, lo que lleva al paciente a una reflexión emancipatoria. Este ejercicio encuentra sus límites en la consciencia social a la que pertenece,<sup>94</sup> ya que ambos son partícipes y no todos los prejuicios pueden hacerse evidentes. Gadamer reconoce que el tratamiento psicoanalítico no se puede definir como técnica, sino como una labor de reflexión en donde se establece una entrega (transferencial) que permite “liberarse” de aquello que lo domina sin saberlo.<sup>95</sup> El triunfo de esta terapia *dialogal* no reside en la deliberación voluntaria del paciente con la disolución de bloqueos a través de la palabra, sino que en última instancia “recuperar la

---

<sup>92</sup> Hans-Georg Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método P*”, *op. cit.*, p. 241.

<sup>93</sup> *Ídem.*

<sup>94</sup> Hans-Georg Gadamer, *ibid.*, p. 240.

<sup>95</sup> Hans-Georg Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 250.

capacidad natural de comunicarse con los demás, y esto significa recuperar ese consenso fundamental que da sentido al hecho de que alguien hable con otro”.<sup>96</sup> Efectivamente, el fin del proceso analítico tendría que ver con sentirse en armonía con uno y con los demás, por lo tanto, en un hacer con los otros a partir de que nos comprendemos de manera distinta y ello transforma nuestro actuar.

Otro comentario explícito a la teoría lacaniana, lo hace Gadamer cuando reconoce en “Los límites del lenguaje”<sup>97</sup> que hay un aspecto que ha sido trabajado por el psicoanálisis y que forma parte de la hermenéutica filosófica, nos referimos a la cuestión del deseo (*desir*) que se expresa en el lenguaje con la búsqueda por la palabra precisa que siempre se escabulle. Cuando se pretende llegar a la palabra que alcance al otro se bordea el núcleo que se busca. Imposibilidad que se presenta como parte imperante de lo que somos, seres finitos y que remite a la esencia del lenguaje. Siempre está ahí el deseo de la palabra pertinente, la palabra que va dirigida al otro para no ser palabra “hueca”.<sup>98</sup> Recordemos que para Lacan<sup>99</sup> el deseo y la palabra son incompatibles, ya que la palabra nunca puede expresar la verdad total sobre el deseo, que es la esencia del hombre.

Habrá que notar algunas divergencias:

- a. Respecto al concepto de “conversación”, Gadamer señala que en el proceso terapéutico el “acuerdo” no se lleva a cabo porque el hablante remite a la opinión sobre su persona. Al pretender entender la individualidad se genera inautenticidad en la elaboración de las preguntas planteadas por el interlocutor. En la hermenéutica gadameriana se trata de entender lo que dice otro, que es propio de la conversación.<sup>100</sup> Diferencia sustancial en cuanto a la definición de diálogo.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y método II, op. cit.*, p. 116.

<sup>97</sup> Hans-Georg Gadamer, “Los límites del lenguaje”, en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 149.

<sup>98</sup> Hans-Georg Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II, op. cit.* p. 352

<sup>99</sup> *Vid.* Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 282.

<sup>100</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. op. cit.*, p. 463.

<sup>101</sup> *Vid. Supra* capítulo III, 6. *Puentes y brechas*, 5. El diálogo y la tradición.

- b. En el psicoanálisis, el sufrimiento y el deseo de cura, base de la acción terapéutica, nos habla de un ejercicio de autoridad para aclarar las motivaciones reprimidas, lo que delimita una libre subordinación de uno a otro.<sup>102</sup> Como vimos en el capítulo anterior, esta subordinación es tratada por Lacan como el “sujeto supuesto saber” y más allá de plantear si se trata de una subordinación, es una relación transferencial propia del proceso, donde el analista está ocupando un lugar de escucha, distinto al de un agente social o político. Por ello resulta problemática la propuesta de Habermas de legitimar la reflexión emancipatoria del psicoanálisis al ámbito social, para una acción política que cree posibilidades de comunicación. Tema que da para un análisis mayor, pero que no pertenece a nuestro objetivo.
- c. Finalmente, Gadamer añade una diferencia entre el psicoanálisis y la hermenéutica filosófica, que puede ser cuestionada, pues dice que el psicoanálisis se considera científicamente fundado,<sup>103</sup> pretensión que no aplica para la hermenéutica y que puede ser aplicable para un psicoanálisis freudiano que en su momento aceptó el reto cientificista, para el caso del psicoanálisis francés la postura es diferente, pues el método que utiliza no pretende ser validado por un parámetro de ciencia. Por lo que el enunciado gadameriano habría que contextualizarse y evidenciar que ambas teorías están más cercanas en este punto de lo que se cree.

Con lo expuesto anteriormente vemos algunas diferencias respecto de la propuesta hermenéutica, mas no deja de ser reconocido el psicoanálisis como un fenómeno hermenéutico bajo su propio marco. Si bien la descripción que hace Gadamer sobre el proceso psicoanalítico es breve (como afirmar que el objetivo en psicoanálisis es poner en palabras lo incomprendido), podemos decir en términos generales que contempla un vínculo posible entre la práctica individual psicoanalítica, teoría que tiene como eje fundamental el lenguaje, la interpretación y la verdad.

---

<sup>102</sup> Hans-Georg Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, *op. cit.*, p. 352.

<sup>103</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, *op. cit.*, p. 116.

2. Regresemos al análisis de Michael Theunissen, el cual nos dice que la segunda pretensión de universalidad se da por sentada para el autor, ya que el comprender está relacionado con la existencia de *Ser y tiempo*. La forma del *Dasein* es fenomenológicamente constitutiva del comprender. Recordemos brevemente que desde sus inicios el ser-ahí está en el mundo, tratando en cada instante con las cosas que en él se encuentran y con los otros que le acompañan, le es fundamental el hablar, pues siempre se discurre sobre algo desde un contexto específico, se interpreta el presente en el diálogo en que se demoran los hablantes. Para la obra de *Ser y tiempo* la concepción del diálogo y de escucha se encuentra entrelazada con la cuestión del entender, pues en el habla<sup>104</sup> se estructura la comprensión debido al sentido.<sup>105</sup> ¿Pero a qué se refiere la comprensión? El ser-ahí está abierto hacia aquel que le otorga un modo de ser: un poder-ser, abierto a múltiples opciones,<sup>106</sup> en donde ha tomado determinados caminos y dejado otros. El ser-ahí es un ser factible entregado a sí mismo, con la libertad de tomar decisiones. Ese poder-ser se realiza en un mundo, en donde los entes intramundanos no limitan al ser-ahí, sino que lo dejan con sus posibilidades. Los entes son descubiertos por la apertura que muestra opciones en sus utilidades o no. Como posibilidad, el ser-ahí, proyecta caminos ante sí y el desarrollo de estos es lo que se llama interpretación.

La interpretación no reviste al ente intramundano con un significado, sino que lo llama al mundo desde la condición previa de apertura en la comprensión del mundo. Lo coloca enfrente señalando las relaciones que lo vinculan con los otros entes y con uno (con una totalidad respectiva, dirá Heidegger),<sup>107</sup> lo comprendido se hace entendible, pero también hace posible el derivar conceptos del ente. Así cuando un ente intramundano es descubierto por el ser-ahí es cuando se dice que tiene sentido, se conforma la interpretación. Sentido es “el horizonte” que sirve de fondo a la proyección del ser-ahí, una anticipación conceptual, un entender previo, por lo cual “x” puede ser comprendido como tal. Ahí es donde se comprende el ente y por ello el ser. El sentido pertenece a la estructura de la apertura. El ser-ahí posee sentido porque en la apertura de estar en el mundo son descubiertos los entes.

---

<sup>104</sup> En alemán *Rede* es traducida en la versión hispana por Gaos como “Habla” y por Rivera como “Discurso”.

<sup>105</sup> *Vid.* Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, § 31.

<sup>106</sup> Heidegger define posibilidad, como aquello que no es real y que jamás es necesario, lo posible, *ibid.*, p. 167.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 174.

Lo anterior denota el peso que tiene el habla como articuladora de la comprensión, que es el pilar de la interpretación y del enunciado, mas Heidegger introduce otro concepto en esta obra inicial: el lenguaje. Haciendo una diferencia entre ambos para colocarlos en dos campos, por un lado, aparece el habla del lado ontológico y el lenguaje por el lado óntico. El habla es constitutivo de la existencia del ser-ahí y el lenguaje es la expresión del habla, la comprensión del ya siempre estar en el mundo se deja sentir cuando las significaciones toman palabra, pues contrario a lo que suele decirse, no son las palabras (como cosas) las que se vinculan con las significaciones. El habla toma la característica de lo mundano, es lenguaje que puede dividirse en las palabras de los objetos que están a la mano. El modo de convivir con los otros en el mundo se hace por medio del habla, se discute, se pregunta o se trata un tema comunicándolo, compartiendo con los otros la comprensión y la disposición afectiva (que no es un medio de opiniones y deseos) del miedo y la angustia que se encuentra en el lenguaje como el tono de voz, la modulación, el tiempo del discurso y el modo en cómo lo hacemos.

3. La última vía que describe Michael Theunissen está en la interpretación que se ha hecho de la frase: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” la cual es insostenible por la problemática que se da en la universalidad del ser, ya que se pierde cierta posibilidad de saber sobre el mundo, de su fuerza de revisión. Esta posición ontológica, según el autor, tendría que distanciarse de una hermenéutica enmarcada por la fenomenología.

Lamentablemente, el autor no profundiza suficiente en el tema, pero podemos ver que la universalidad del ser le produce dudas al considerar que fractura la idea fenomenológica cuando considera que el ser comprendido, el lenguaje que enuncia un sentido, abarca todo ente. En razón de que para la fenomenología<sup>108</sup> el mundo se extiende en un orden fijo del ser hasta lo infinito. Lo actualmente percibido está cruzado por un horizonte oscuramente consciente de la realidad que no puede ser determinado y que es parte de este mundo que se encuentra delante, hay un horizonte de comprensión no explicitado que es un sustrato histórico construido por tradiciones. De lo anterior, podemos suponer que el autor considera que todo puede ser explicitado a través del lenguaje y/o que existe algo que está fuera del lenguaje. Para el primer punto siempre habrá cosas que la finitud humana no logren explicitar a través del lenguaje, pero que no es un problema propio del lenguaje. Sobre el segundo punto,

---

<sup>108</sup> Jean-F. Lyotard, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 28.

como sostiene Mauricio Beuchot<sup>109</sup> “No hay lenguaje independiente de las cosas, pero tampoco hay cosas independientes del lenguaje”, lo que nos habla de la participación metafísica en la hermenéutica que tiene como eje la especulación. Por lo que la metafísica en tanto método capta los hechos interpretados que vale tanto para la experiencia del arte como la de la historia.

Michael Theunissen reitera que no se refiere a lo insuperable del lenguaje ya que, propiamente, el lenguaje es irrebasable en la medida en que la experiencia hermenéutica está concebida lingüísticamente. Como Habermas<sup>110</sup> sostiene no podemos trascender la idea de que somos una “conversación” universal e ilimitada.

Gadamer sostiene que es la conversación la que posibilita el comprender:

Si intentamos considerar el fenómeno hermenéutico según el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas, entre estas dos situaciones en apariencia tan distintas como son la comprensión de un texto y el ponerse de acuerdo en una conversación, hay un aspecto común fundamental: que toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí. Igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, también el intérprete comprende la cosa que le dice su texto. [...] La realización de la comprensión, ya se trate de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma.<sup>111</sup>

Si para algunos la hermenéutica es la radicalización de la fenomenología, Jorge A. Reyes<sup>112</sup> sostiene que es una vía entre otras, de la práctica fenomenológica a raíz de la crisis que tuvo. Se trata de incluir a la fenomenología como modo de trabajo (descriptivo, creativo e intuitivo). Cuando Heidegger regresa a las “cosas mismas” coloca de manifiesto que la “intuición” sobrepasa a la intuición sensible, pues yace desde sus orígenes dentro de un significado que

---

<sup>109</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca, 2003, p. 158.

<sup>110</sup> Michael Theunissen, *op. cit.*, p. 80.

<sup>111</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 457.

<sup>112</sup> Jorge A. Reyes, “¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en coord. Mariflor Aguilar, *Entresurcos de Verdad y método*, UNAM. Fac. de Filosofía y Letras, México, 2006.

posteriormente puede ser corroborado o no, es decir, no aparece como objeto a la intuición sensible. Este tipo de investigación sobre el ente va en dirección al ser, por lo que la fenomenología deriva en una ontología. Si la fenomenología pretende aclarar el espacio de sentido que permite la manifestación de los entes y con ello se pregunta por el horizonte del sentido, su tarea no radica en los fenómenos como tales, sino en el modo en cómo se dan, en el asunto (*die Sache*) mismo del pensar que es el “ser”. Donde la *Sache* deberá entenderse como tópico, cuestión, asunto que es condición de posibilidad del acto reflexivo.

El asunto mismo del pensar no remite a una cuestión trascendente, sino a la “vida fáctica” como secuencia de tendencias que permiten comprender los fenómenos que la componen. Todo aquello que nos aparece en ella trae consigo un sentido, la vida es un entramado de significaciones que descubren el mundo. No hay forma de objetivarla para contemplar la totalidad de sentido, sólo podemos extraer sentidos de ella misma y es el esclarecimiento de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) que pertenece a la vida, lo que es propiamente la hermenéutica. Una falacia es considerar que la hermenéutica tiene como fin la aprensión plena del fundamento trascendental del mundo, pues analizar la estructura de la comprensión de la significación, no deriva en una idea de representación total para la consciencia a través del análisis del lenguaje que vuelve sobre sí mismo para develarse, por lo que todo movimiento sobre sus pasos es una posibilidad entre otras dentro del marco referencial. Así, la “ontología hermenéutica pretende erigirse en vía para pensar el ser, aún a sabiendas de que ésta es una tarea infinita debido a que el ser no es una totalidad que se ofrezca para una consciencia absoluta”.<sup>113</sup>

La tercera tesis de Michael Theunissen encuentra sus bases en la propuesta hermenéutica gadameriana de que “cada comprender actual pertenece al acontecer de la tradición viva”.<sup>114</sup> Gadamer nos dice que en todo lo que se puede comprender se observa la estructura universal-ontológica del lenguaje. De ahí que Gadamer enuncie: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>115</sup> Frase que el mismo autor delimita cuando señala que ésta no debe ser leída como el dominio absoluto de la comprensión sobre el ser, sino que el ser-ahí se experimenta donde

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>114</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>115</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 567.

se comprende lo que ocurre.<sup>116</sup> “Lo que procede es tratar de entender todo lo que se puede entender”.<sup>117</sup> El lenguaje no es el reflejo del ser ni del nuestro, sino la interpretación de aquello que existe con nosotros en la realidad fáctica que constituye nuestro mundo, es el juego<sup>118</sup> en que todos convivimos, por ello, indica Jorge A. Reyes<sup>119</sup> que no se trata de una equivalencia entre el lenguaje y el ser, sino que el ser se manifiesta y éste puede entenderse, el ser habla. La totalidad del ser no coincide con la experiencia y es la finitud quien nos enfrenta a los límites de la articulación lingüística abarcante.

La comprensión puede explicarse mejor, desde el análisis que hace Theunissen del apropiamiento de la tradición, bajo las siguientes premisas:

1. El texto nos interpela. El texto es concebido como un “tú” y es ahí donde se da un intercambio con el lector. La posición dialógica se manifiesta en las tradiciones vivas y, en la medida en que se le cuestiona al texto, éste nos cuestiona, con ello comienza el proceso de la comprensión. En realidad el texto nos interpela de manera inicial, mucho antes de cualquier pregunta personal o respuesta.<sup>120</sup>
2. Comprender el asunto (*die Sache*). El camino dialéctico socrático-platónico le indica a Gadamer que la comprensión tiene que superar a los hablantes para llegar al contenido de lo dicho. No se trata de que los interlocutores se comprendan, sino que los contenidos logren llegar a tierra firme, que se expongan y posibiliten acuerdos sobre él mismo. Se traspasa el mundo de la vida con la conversación de dos personas para llegar al entendimiento del asunto o la cosa, en donde también se delimitan las diferencias.
- 2.1 El asunto y la verdad. El tema que trata un texto es lo que nos interpela y a éste se le exige una verdad. De modo que en el texto vemos dos caras de la verdad: la que

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>117</sup> Hans-Georg Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método P*”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 235.

<sup>118</sup> El juego se expresa en el modo de ser de la obra de arte y su modo de ser es el de la autorepresentación, en donde todo jugar es un ser jugado. El juego representa una ordenación, movimiento sin objetivo, sin intención y sin esfuerzo. *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 143-152.

<sup>119</sup> Jorge A. Reyes, “El diálogo como «indicación formal»”, en coords. Mariflor Aguilar Rivero y María A. González Valerio, *Gadamer y las humanidades Vol. 1*, UNAM, México, 2007.

<sup>120</sup> *Vid. Infra* capítulo II, 4. *El diálogo y la escucha*, 4. Escuchar en la voz textual.

yace en éste y la que se devela al lector. La primera remite a la verdad sedimentada que está bajo su cuidado y la segunda como aquella que puede recuperar el intérprete en su encuentro con el texto. Las expectativas de sentido se ponen en marcha en relación con el asunto tratado. El asunto como eje central es lo que no se percibe en los diálogos socráticos y que pone sobre la mesa Gadamer.

3. La recuperación y superación de la dialéctica hegeliana. Ésta se da desde dos ámbitos, desde el asunto mismo (*die Sache*) y el acontecer (*das Ereignis*). Lo que sostiene la idea del texto como un “tú” es la dialéctica hegeliana con la pretensión de “hacer de la cosa misma”, que remite a demostración de la verdad por parte del intérprete en la medida que se analizan las partes del asunto y se someten a prueba. La verdad yace en la armonía de las partes con el todo. Para Gadamer, es Hegel quien denota el acontecer constitutivo del comprender cuando se dirige hacia la cosa misma. A su vez, la relación yo-tú son elevados al carácter de universalidad y puestos en la relación del texto (tú) y el intérprete. Ahora bien, otro punto nodal de Hegel es la idea de la historia vinculado con el acontecer, en la cual cada presente llega a ser lo que es por el apropiamiento de su historia.
- 3.1 La finitud humana abre paso a la apertura infinita de la comprensión. Si en Hegel la fenomenología llegaba al punto máximo con el saber absoluto en donde expiraba la experiencia, con Gadamer vemos la exclusión del saber total, para dar lugar a la experiencia que fluye e invita a la constante interpretación, en la medida que la finitud sólo permite ver desde nuestro espacio histórico.
4. La hermeneutización de la ontología. El ser-ahí se ve transformado en la medida que lo toca la hermenéutica, esto se muestra en los hablantes de una conversación que se ven arrastrados por ella, el que pretende interpelar al texto se ve cuestionado, el jugador se ve jugado. El sujeto no tiene más la primacía de lo que acontece dentro del lenguaje, la historia y la obra de arte. Hay una recuperación de lo especulativo del lenguaje: la

infinitud de lo no-dicho, el lenguaje que habla (en vez de los hablantes). Se coloca al lenguaje como núcleo que da sostén a la hermeneutización de la ontología.<sup>121</sup>

Con lo anterior, podemos ver que para Michael Theunissen la dialéctica, como parte esencial de la hermenéutica gadameriana, tiene sus raíces en la forma socrática-platónica así como en la forma hegeliana. Habrá que notar que esta recuperación de la dialéctica a la hermenéutica supera la propuesta hegeliana y la socrática-platónica, pues no se queda en ninguno de estos niveles.

Con el apropiamiento de la tradición, Michael Theunissen concluye, el comprender siempre se hace desde este lugar, el puente que se tiende entre el pasado y el presente nos sirve para reflexionar y cuestionar la tradición viva, es la esencia del espíritu histórico que menciona Gadamer,<sup>122</sup> que a su vez, nos remite a la subjetividad como condición necesaria para que haya una transformación responsable desde el apropiamiento de la tradición. La subjetividad no remite a alguien particular, sino al tiempo histórico en el que somos partícipes y que transmite de un modo distinto la tradición en el lenguaje.

Por ello Gianni Vattimo<sup>123</sup> sostiene que la hermenéutica, frente a otras filosofías, no pretende tener supremacía con la descripción de la estructura del ser. La realidad efectiva de la cosa es la historia de sus efectos como un proyecto abierto, así que la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” no pretende aclarar el significado del ser, sino que es una indicación sobre el propósito del comprender por medio del lenguaje (señalamiento teleo-lógico que se apoya en Heidegger) donde verdad-ser es una unidad que es contemplada por el *Dasein*.

---

<sup>121</sup> ¿Qué diferencia habría con una hermenéutica ontológica? Para Vattimo no existe ninguna diferencia entre una ontología hermenéutica y una hermenéutica ontológica (cfr. Gianni Vattimo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003, p. 61). Pero para Theunissen se trata de enfatizar el lugar predominante de la hermenéutica en todos los ámbitos, como el ontológico. Si en Heidegger, con la *Ontología hermenéutica de la facticidad*, la interpretación era propio del vivir fáctico y por ello la hermenéutica analizaba en cada caso el existir propio, no como un método para llegar un determinado conocimiento, sino como un conocer existencial, con Gadamer, en “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, el objetivo de la hermenéutica es el acuerdo sobre el asunto que se da en el medio del lenguaje, y es por el proceso de la conversación que se pretende llegar a un acuerdo. El giro está en la preeminencia de la hermenéutica en lugar de pensar desde el lugar del intérprete.

<sup>122</sup> Citado en Michael Theunissen, *op. cit.*, p. 94.

<sup>123</sup> Gianni Vattimo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, *op. cit.*, p. 67.

## 6. Los límites del lenguaje

Para llevar a cabo este análisis es necesario recordar algunos presupuestos ya nombrados a lo largo de este trabajo. Lo primero que debemos notar es que Gadamer, al referirse al lenguaje, no está pensando éste como un sistema de reglas que extrae el gramático o en la articulación del lenguaje en términos de palabras. No son palabras que encontremos en diccionarios; el lenguaje se encuentra en todo el espectro de manifestación humana: “En el sentido más amplio, el lenguaje refiere a toda comunicación, no sólo al habla, sino también a toda gesticulación que entra en juego en el trato lingüístico de los hombres”.<sup>124</sup>

Gadamer insiste en que el lenguaje no es una suma de unidades mínimas, separables, como los lenguajes artificiales que constan de signos y reglas para unirlos, pues formarían un sistema polisémico cerrado, sino que cada palabra del lenguaje posee una dirección de sentido que apunta más allá del fondo visible que le otorga la inteligibilidad, es decir, que el sentido de toda palabra se remite a la totalidad del lenguaje. Sólo dentro de la unidad del discurso cabe hablar de verdad, objetividad y racionalidad. De modo que, el lenguaje no es un conglomerado de términos clasificables como fragmentos de palabras que componen el llamado diccionario. Si el *logos* es la posibilidad de mostrar algo mediante palabras, podemos afirmar que éste es una disposición de palabras para la unidad de un sentido, el sentido del discurso. El *logos* ha capacitado al hombre de distancia, es decir, el hombre, incluso “en la lejanía”, puede dar cuenta del comportamiento de una cosa; mediante las palabras podemos representar algo ante nosotros, aunque, incluso, no esté presente. Esta distancia ha hecho que el hombre sea capaz de actuar frente a la realidad, lo ha capacitado, no sólo para representarse algo, sino también para representarse algo anticipadamente.

También debemos darnos cuenta de que el habla es un juego de pregunta y respuesta, es un comunicarse con el otro, de un ejercicio con el otro; a todo esto lo llamamos conversación, incluso uno se pregunta a sí mismo como si le preguntara a otro y se dice a sí mismo de igual forma como se lo diría a otro; diría San Agustín, uno está en continua conversación con uno mismo. La conversación es un conducirse a una construcción en común, un entendimiento

---

<sup>124</sup> Hans-Georg Gadamer, “Los límites del lenguaje”, en *Arte y verdad de la palabra*, *op. cit.*, p. 131.

mutuo y a la “comprensión del mundo”. Aristóteles ya daba cuenta de esto al decir que el lenguaje es “la forma de señalar y de comunicar no por naturaleza, sino por convención explícitamente acordada”.<sup>125</sup> El concepto de *syntheke* engloba el que el lenguaje se forma en la convivencia, designa la estructura fundamental de la comprensión lingüística y del entendimiento mutuo mediante el lenguaje, gracias al cual se puede llegar a acuerdos, se pueden establecer convenciones. Hay en este convenir un *continuo* del tránsito que lleva la vida del hombre al desarrollo de una lengua articulada en grandes comunidades lingüísticas. Ahora bien, siguiendo a Gadamer, la comprensión puede considerarse como una conversación continua, donde intervienen las preguntas y respuestas, cuyo inicio es previo a todo cuestionamiento, es decir, la comprensión es un modo de referirse al mundo que está motivado por preguntas que delimitan la perspectiva de nuestros juicios.

La noción hermenéutica de lingüisticidad, entendida como incapacidad de articular el mundo más allá del lenguaje, en ningún momento sugiere que el lenguaje sea una instancia trascendente a las prácticas sociales. Podemos decir que todo entendimiento es un problema lingüístico y todos los fenómenos de comprensión e incomprensión, objeto de la hermenéutica, son también lingüísticos. Notemos, sin embargo, que hay un predominio del elemento prosódico mucho antes de que se ponga en juego la articulación en elementos semánticos: todo el intercambio comunicativo se sustenta en la prosodia y mientras se siga hablando será así, es decir, lo prelingüístico siempre tiende, de alguna forma, a lo lingüístico. Cabría decir que el lenguaje lo ontologizamos a partir de que el modo de ser del ser, del mundo y de nosotros es o se da como lenguaje y que la relación entre éstas instancias es lingüística. El ser se representa como lenguaje, porque todo lo que existe, existe dentro de un horizonte humano y ese horizonte es lingüístico. Existe el problema que:

consiste precisamente en que la fenomenalidad no se ofrece nunca de manera directa a la intuición, no hay donación de la misma a la cosa misma, sino que las vías de acceso a ésta deben elaborarse minuciosamente. En otras palabras, una vez *que* se ha explicado el papel que desempeña el lenguaje en una ontología hermenéutica, es necesario describir ahora *cómo* hace accesible el asunto mismo del pensar. Mientras la elucidación

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 136.

de este punto permanezca en suspenso, la pretensión hermenéutica de alcanzar un presupuesto universal a partir de la vivencia concreta del lenguaje parecerá un sinsentido absoluto.<sup>126</sup>

Hay una destrucción implícita en el lenguaje, pues el sentido de las palabras, pese a su significado concreto, no es único, y justamente la oscilación de los sentidos de la palabra constituye un “riesgo” al habla. Si el lenguaje se comprendiera únicamente en un sentido, el cual lo daría la estructura de signos establecidos, como en los lenguajes artificiales, por las prácticas comunitarias, entonces la ontología hermenéutica carecería de un punto de apoyo desde el cual se pudiera vislumbrar la cosa misma del pensar, ya que el lenguaje estaría situado en el mismo horizonte que el resto de los objetos y eventos, que son dados por la acción humana, con lo cual se perdería toda posibilidad de vía hacia el espacio de sentido de los sujetos. Nos atrevemos a decir que la ontología hermenéutica pretende dirigir sus esfuerzos en el pensamiento del ser, aun sabiendo que esta tarea es infinita, debido a que el ser no es una totalidad que se ofrezca como objeto para una conciencia absoluta.

Para hablar de los límites del lenguaje primero tendríamos que aceptar que este límite es causa de nuestra temporalidad, ya que la posibilidad del lenguaje en convertirse en la palabra para alcanzar lo no dicho, que sigue siendo lenguaje, todavía no manifiesto, es un lenguaje oculto que clama su desocultación en la palabra, cuya plenitud jamás podría alcanzarse cabalmente (quizá nunca podrá ser expresado). Así la hermenéutica tiene que ver aquí con la búsqueda de la palabra adecuada, pero ésta escapa siempre al intento de manifestación. Incluso en la conversación no hay en el fondo un acuerdo total, pues si éste fuera posible generaría una contradicción con la esencia de la individualidad; en esencia es nuestra finitud la que nos impide concluir una conversación. El psicoanálisis podría ser un ejemplo de la búsqueda de aquella palabra inconsciente que sea la correcta, es decir, aquella palabra que alcance al otro, pero se tiene, al mismo tiempo, la consciencia de que nunca se termina de encontrar, pues siempre hay una alusión más allá en el lenguaje, apresada en las palabras, que alcance al otro: un insatisfecho deseo de la palabra pertinente, lo que refleja la esencia verdadera del lenguaje.

---

<sup>126</sup> Jorge A. Reyes, “XI. ¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en Coord. Mariflor Aguilar, *Entresurcos de Verdad y método*, UNAM, México, 2006, p. 184.

En resumen, todo entendimiento es un problema lingüístico, cuyo fracaso o éxito se produce a través de la lingüisticidad, así, el “fracaso” del lenguaje por nombrar al mismo tiempo demuestra su capacidad de buscar la expresión para todo; el desconcierto o incompatibilidad en la comprensión incita siempre a avanzar a un conocimiento más profundo, a una superación, por ello una objeción a la lingüisticidad garantiza a ésta misma su amplitud y supervivencia. Todas las formas extraverbales de comprensión están en vía de comprenderse mediante el habla y la conversación, pero ello no significa que en toda comprensión haya una referencia al lenguaje. La comprensión total es una limitante de nuestra comprensión del mundo, de nuestro diálogo infinito con nosotros mismos, se nos muestra una infinitud en el comprender, no hay en sí frontera alguna para el lenguaje, sólo un diálogo infinito podría satisfacer plenamente la pretensión de convertir todo en lenguaje, pues en otro caso estaríamos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad. Sólo a través del lenguaje el ser puede entenderse, aunque siempre estaremos coartados por el lenguaje, tratando de encontrar la palabra correcta, pero ello lleva la limitación de nuestra temporalidad; por consecuencia en aquello que no pueda entenderse hay posibilidad de una tarea infinita de hallar la palabra que lo nombre o por lo menos, se acerque a una “comprensión” de aquello. Así estamos inmersos en un espacio de sentido que no alcanza su articulación lingüística plena, estamos limitados por nuestra lingüisticidad y temporalidad.

## 4. El diálogo y la escucha

*El hombre ha experimentado mucho.*

*Nombrado a muchos celestes,*

*desde que somos un diálogo*

*y podemos oír unos de otros.*

*Hölderlin*



El lenguaje nos afecta con cada juego de palabras, en este sentido el texto se muestra bordando el cuerpo, discurso que se padece, que se transforma en cada proceso dialógico en donde el sujeto participa. La escucha debe ser enfatizada como parte esencial del diálogo vivo que encuentra cabida en la obra gadameriana, en la medida que tratamos de entender lo que acontece en compañía del semejante; por lo que, en este capítulo, analizaremos de qué modo tiene lugar y cuál es su importancia.

San Agustín afirmaba respecto al habla: “Estos signos corporales hieren los oídos o la retina de los presentes con quienes hablamos; para comunicarnos con los ausentes se inventó la escritura; pero las letras signo son de las voces, mientras las palabras son, en nuestro lenguaje, signos del pensamiento.”<sup>1</sup> El habla nos identifica respecto a una comunidad y nos diferencia respecto a sus miembros, en ella se aprende y se forman los sujetos, se participa del juego de la apelación y la respuesta, se mide el eco de las palabras que se reciben “la palabra tiene, pues, que cobrar esencialidad en un oyente y replicante”.<sup>2</sup> De esta manera el lenguaje nos enfrenta no sólo con los objetos, sino con lo otro; conversación que tiene lugar aun y cuando dialogamos con nosotros mismos.

---

<sup>1</sup> Citado por Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, FCE., México, 2005, p. 57 (*vid.* San Agustín, *De trinitate*, 1. XV, c 10, n.19, BAC, Madrid, 1956, p. 869).

<sup>2</sup> Wilhelm von Humboldt citado por Cristina Lafont, *El giro lingüístico en la tradición alemana de la filosofía del lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 59.

Para Heidegger<sup>3</sup> el estar en el mundo es un convivir ocupado, en donde se discurre sobre algo siempre bajo un determinado punto de vista desde un contexto específico. Ahí se comparte la disposición afectiva y el comprender común que se da a conocer conforme el otro escucha. El silencio es la forma más originaria de la comprensión, el lugar del que derivan la escucha y el convivir. Suele afirmarse que no entendemos cuando decimos que “no escuchamos bien”, porque el escuchar es constitutivo del discurso exteriorizado en palabras, que es el habla. Ésta incluye dos posibilidades, la de *escuchar* y la de *callar*, pero sólo aquél que dialoga, que discurre sobre un tema, puede callar y ceder el lugar de la palabra para ampliar sus horizontes, pues el lenguaje siempre es diálogo, incluso, donde el otro no responde, donde se conversa con uno mismo, pero el punto más alto es cuando se escucha al otro (*hören auf*).

La escucha nos remite al existencial de estar abierto al otro, es la auténtica apertura. Se escucha porque se comprende al estar en el mundo con los otros, en esa coexistencia estamos sujetos a escucharnos. Lo que se haga en un segundo momento es otra cuestión, pues bien uno puede oponerse a un discurso o, aceptarlo. Comúnmente escuchar y oír se equiparan, para Heidegger, el segundo concepto sólo tiene lugar a partir del primero, *v. gr.* para oír el estruendo de las olas que tallan la roca, primero comprendemos que se trata de las olas y de modo secundario los sonidos que de ella proceden. Nuestra atención, que ya desde siempre está comprendiendo, se centra en las olas, ya que el *Dasein* se encuentra siempre en medio de los entes a la mano y no en sensaciones. No oímos primero el sonido y luego las palabras (aun en el caso de la lengua extranjera, pues lo que escuchamos son palabras incomprensibles), sino que ya se está comprendiendo al estar en el mundo, se da un sentido.

### 1. La escucha emancipatoria

¿Pero en nuestra cotidianidad desde dónde escuchamos este hablar? ¿Cómo escuchamos el decir ajeno? Pocos son los campos del saber que se preocupan por este tema. La cultura imperante nos orilla a hablar más y escuchar menos, lo que trae como consecuencia la indiferencia ante el otro, o peor aún, su degradación ante la “incapacidad” de su discurso, que es juzgado desde un lugar sobrevalorado. Los lugares más comunes desde los cuales se suele

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 34-35, trad. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

tomar distancia son: la escucha arrogante que encuentra en el otro la falta es una escucha condenatoria que culpa, reprueba, excluye o castiga. Los lugares desde los que conversan se ven dislocados, pues uno aparece por encima del otro, éste puede llegar al extremo de despreciar y humillar. También aparece otra escucha, aquella servil que se deja guiar por una autoridad real o imaginaria, escucha pasiva que no logra tomar distancia de lo dicho, que excluye toda crítica. Estos dos tipos que señala Roland Barthes<sup>4</sup> cierran toda posibilidad de igualdad entre los hablantes, por lo menos en relación con los lugares necesarios para entablar un diálogo.

Sin embargo, es posible pensar en una escucha emancipatoria que se arriesgue a cambiar no sólo nuestra posición respecto al interlocutor, sino a cambiar nuestro lugar en la vida misma, a dejarse transformar por las implicaciones prácticas que uno escucha en el otro, en uno mismo. Todo discurso escuchado, todo texto leído roza el cuerpo. El otro ya está implicado en el proceso del habla, ya que en ella se concreta el sentido. Ningún libro enuncia nada mientras su lenguaje no alcance al otro.<sup>5</sup> El mutuo entendimiento se ejercita en la conversación, y no es que el lenguaje aparezca como instrumento del entendimiento, pues éste no requiere de medio alguno, sino que es un proceso vital que se desarrolla en una comunidad que manifiesta su mundo. Al respecto, Mariflor Aguilar<sup>6</sup> afirma que habría que modificar un poco el enunciado gadameriano que consiste: “El entendimiento lingüístico coloca aquello sobre lo que se produce ante los ojos de los que participan en él, como hace con un objeto de controversia que se coloca en medio de las partes”.<sup>7</sup> Para enfatizar aquel párrafo que habla de la escucha, sobre el estado de apertura que se da en el convivir a modo de un vínculo verdadero, en donde el reconocimiento está en dejar que algo del discurso nos afecte:

Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno «comprenda» al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente «escuchar al otro» no significa realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues el

---

<sup>4</sup> Citado por Mariflor Aguilar, “Cultura de escucha, condición de la democracia”, en *Ensayos*, Inst. Electoral del Distrito Federal, México, 2004, p. 14.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 477.

<sup>6</sup> Mariflor Aguilar “Cultura de escucha, condición de la democracia”, *op. cit.*

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 535.

reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.<sup>8</sup>

Sería más conveniente denotar que el entendimiento refiere a aquello que se escucha en el juego del habla y es por ello que algo aparece bajo cierta perspectiva en la medida en que se ha nombrado; la reflexión está estrechamente vinculada con el lenguaje, a tal punto que no pueden distinguirse, tal como señalaba Herder.<sup>9</sup> Además, ¿no está en la misma palabra “escuchar” el peso de este análisis sobre los hechos? Recordemos que ésta es una palabra que surge posterior a la de oír, misma que remite a una cuestión más física, mientras que la primera, derivada de *ascūltare* (que es la forma vulgar del latín *auscultare*), nos remite a la acción que se otorga a lo dicho, ello nos indica una atención, un detenimiento en lo que se nos dice.

Mariflor Aguilar<sup>10</sup> afirma que la escucha implica todo un arte, pues requiere de una formación y destreza. Se aprende a escuchar teniendo de base un conjunto de habilidades, construcción que se sostiene a lo largo del tiempo, formación enraizada en las prácticas de vida que da cierta sensibilidad al escucha. Va más allá de ese oír casi involuntario que suscita el estímulo, es decir, no es una técnica de comunicación que se plantea con un fin específico sino un modo de ser de ese sujeto que es partícipe del juego lingüístico, escucha indispensable para la constitución del sentido que abarca al sujeto y al mundo, podría decirse, que es una virtud moral ante la vida que define nuestro actuar.

La escucha que pretende atender el discurso del interlocutor sin sumisión, implica darse cuenta que no relegamos nuestra opinión o la limitamos. Integrar y reconstruir sin violencia es el punto al que todo escucha pretende llegar; sin embargo, el camino es largo y sinuoso, puesto que el poder tienta a imponer nuestro discurso. Este tipo de escucha es la que intenta colocar un puente diferente por donde fluyen las pasiones (tal como lo decía Rousseau respecto a la función del lenguaje)<sup>11</sup> y las razones (desde el enfoque romántico de Hamman, Herder y Humboldt); lo que implica salir de nuestras creencias para enriquecerlas conforme observamos desde otro ángulo. Enfrentarnos a lo diverso y, aún, a lo contrario de nuestra opinión para

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>9</sup> Citado por Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, FCE, México, 2005, p. 146.

<sup>10</sup> Mariflor Aguilar, “Cultura de escucha, condición de la democracia”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>11</sup> *Vid.* Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. c II, Calderon, Buenos Aires, 1970, p. 17.

reconstruir el dicho que nos invade. Tendríamos que atrevernos a escuchar como Ulises, pero ir más allá, no sólo no estar atado sino tratar de dialogar sin tener miedo a quedar atrapados en el discurso, pues sólo se pierde aquél que desconoce su origen, su tradición.

El modo del ser del hombre se comprende en el marco de la historicidad que tiene carácter ontológico. La consciencia histórica se da en la permanencia del fluir constante de la estructura histórica. Se trata de analizar las rupturas que se gestan dentro de esa cadena estable del acontecer, que Gadamer llama “discontinuidad”,<sup>12</sup> y que se intuyen bajo la forma de “la edad”, con “la maduración” de las personas, con el crecimiento y las transformaciones físicas y psíquicas, algo ha cambiado para quien lo vive y para los otros. Un corte se genera, huella que delimita el pasado y el futuro. No se trata de un nuevo esquema, sino de algo que yace en él y no puede ser superado. Esa autoconciencia no tiene por objeto algo concluso, sino que mira el presente con todas sus posibilidades desde esos cortes y es ahí donde aparece la verdad, como una realidad con perspectivas que tiene sus raíces en la historia. Se trata de una revelación de lo inmóvil que nos lleva a plantearnos cambios. De modo que comprender la historia que nos interpela nos lleva a afrontar el acontecer, ya sea desde un conocer más amplio hasta uno parcial, pero siempre dentro del ámbito de la historia. Así que cuando pareciera que el hombre está perdido, envuelto en el discurso del otro, existen marcos históricos que lo invitan a discurrirlos, el desconcierto aparente frente un discurso abarcante nos indica que debemos escucharnos.

A pesar de resultar problemático la temporalidad en la ontología, podemos discernir que la continuidad en la historia, a través de la pregunta por el ser, es parte del llegar a ser.<sup>13</sup> La consciencia histórica alcanza su punto máximo cuando se logra captar el devenir, cuando es posible identificar una estructura que suele llamarse por alguna época (*v. gr.* la Ilustración). Algo se fractura en el acontecer y este tipo de experiencias no se da por creer que podemos aprehender el pasado o actualizarlo, sino en la medida que nos abre un camino distinto, es un espacio ante lo que parecía trazado. La experiencia humana ostenta como la autoconciencia no se ciñe a un pasado dado, sino que abre posibilidades por la ruptura que modifica el presente y su devenir. Como participantes de la historia nos comprendemos desde el pasado, a

---

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, pp. 133-143.

<sup>13</sup> *Ibid.*

partir de ello vamos recogiendo lapsos que nos interpelan, mismos que asumimos como verdaderos. Las fracturas temporales se llevan a cabo en la línea histórica del tiempo, bajo la denominación de épocas y en el ser-ahí bajo sustantivo de lo “súbito” que le impide dar cuenta de la continuidad de sí en una suma de momentos (*v. gr.* el campo onírico exime al durmiente de tener consciencia de sí) que es una característica de la temporalidad humana.<sup>14</sup> Es lenguaje el medio por el que la historia se nos hace presente, el diálogo que se hace con los textos antiguos, y que al escuchar nos permiten contestar de otro modo. Heidegger nos dice que es el olvido nuestra referencia primaria al pasado, así conservamos algunas cosas mientras otras se desdibujan, nos preguntamos desde el lugar al que hemos llegado a ser.<sup>15</sup>

Mariflor Aguilar<sup>16</sup> sostiene que la escucha “atenta” posee cierta fuerza que es reconocida en su autonomía al no pretender anular el discurso propio, sirve de apoyo ya que puede prestarla a quienes no la tienen, pero también media la atención respecto a los que participan en el diálogo, otorgando lugares a través del proceso de la pregunta y la respuesta. Siguiendo a Aristóteles, la autora nos indica que hay dos virtudes que se juegan en esta escucha incluyente:

1. La *phronesis* (prudencia), que según su definición es un hábito práctico que acompaña a la razón, guiando el juicio para determinar el modo de actuar frente una serie de posibilidades. Ante determinada situación un hombre que posee esta virtud puede vislumbrar lo que es más adecuado. Dirige su atención a una voz en específico, se elige entre el clamor aquel canto que resuena en nuestra formación, aquella que nos puede cuestionar nuestro mundo para enriquecerlo. Mas no está exento de dificultades este argumento, pues ¿cómo saber donde están los límites que separan una voz que es necesario escuchar, de aquella que sólo parlotea, de las habladurías a la palabra propia? Recordemos que Heidegger señala<sup>17</sup> que ambas partes pertenecen al *Dasein*, que la palabra se mueve en estos dos campos, por lo tanto, sopesar la validez de los argumentos es complicado, aún pensando en que éstos se encuentran motivados por nuestro interés, por nuestra historia y nuestro contexto.

---

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, “Historicidad y verdad” en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 207.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, “La continuidad de la historia y el instante de la existencia, *ibid.*, p. 143.

<sup>16</sup> Mariflor Aguilar, *op. cit.*, p. 19

<sup>17</sup> *Vid.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 34-35, *op. cit.*

2. La *synesis* (comprensión o encuentro) nos habla de cómo aproximarnos al otro. Virtud que promueve la comprensión de los hablantes, en donde se hace un esfuerzo por llegar al fondo de lo que se nos dice, observar las implicaciones de lo dicho para intentar aprehender el sentido. Es común que un discurso cobre relevancia no al momento de ser escuchado (impreso o hablado), sino al pasar del tiempo, *après coup* como solía decir Lacan respecto al significado que cobran las significantes en análisis. En español la *synesis* remite al encuentro con lo ajeno, al conocimiento íntimo, que indudablemente sólo puede ser pensado en la medida que logramos escucharlo.

Son estas dos virtudes las que se vuelcan en la conversación, y que acompañan a eso que Aristóteles<sup>18</sup> llamó lo invisible en lo hablado, lo que permite al oyente escuchar algo más, todo lo que es posible pensar por el lenguaje. Gadamer retoma este punto señalando que hay una invocación que se da en la palabra, como el nombre de una persona que siempre llama a alguien y también dice otra cosa. “Allí donde resuena una palabra está invocado el conjunto de un lenguaje y todo lo que puede decir”.<sup>19</sup> El oyente puede tomar la senda de la invocación o rechazarla, lo que denota la libertad que tiene el hombre frente a ella, ya que no supone un sometimiento.

La escucha también tiene un tiempo, del mismo modo en que el habla se da en una sucesión mediante el enlace de una palabra con otra hasta que la oración termina, ahí existe una “demora”; si bien no es posible hablar todo sobre un tema, tampoco podemos escuchar todo aquello que se enuncia, todas sus posibilidades de sentido, pues en realidad lo que se hace es que tomamos aquello que creemos más adecuado según las virtudes señaladas. Estar atento a la palabra y al silencio, demorarse en ellos, en el sentido latino de *permanecer*, es reconocer “que el otro tiene ser propio, que no responde a mis pretensiones, ni a mi reconocimiento ni a mi refutación, sino a las fuerzas de su propia formación”.<sup>20</sup> Habría que decir que si el otro se mantiene en diálogo con uno es porque hay un reconocimiento previo.

---

<sup>18</sup> Citado en Hans-Georg Gadamer, “Sobre el oír” en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 68.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra” en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 44.

<sup>20</sup> Mariflor Aguilar, *op. cit.*, p. 33.

Lacan enuncia que sólo cuando las frases aparecen “terminadas” es cuando podemos pensar en darle sentido, antes son palabras (con significado propio) en proceso de hilvanar:

Es siempre un juego retroactivo de la serie de los significantes que la significación se afirma y se precisa, es *après coup* que el mensaje toma forma a partir del significante que está antes de él, del código que le antecede y sobre el cual, inversamente, él, el mensaje mientras se formula en todo instante, anticipa tirándose un lance cada vez.<sup>21</sup>

No escuchamos una nota suelta, escuchamos composiciones musicales, ritmos, escansiones que darán paso a los sentidos, ello sucede tanto en el discurso hablado como en el escrito, tal como lo refiere Hélène Cixous.<sup>22</sup> Lo que nos indica que debemos esperar un lapso para que pueda caer el sentido del enunciado, pero también el significado que ahora le damos no pretende ser el único, pues también se plantea la posibilidad de que otro más exacto al contexto surja conforme pasa el tiempo, como cuando expresamos: “me cayó el veinte”, las palabras cobran su peso desde otra perspectiva. Habrá que notar que la escucha siempre es parcial, pues poco a poco se irá develando la gama de sentidos conforme se le va dando vuelta al problema.

## 2. El oído hermenéutico

Con la hermenéutica gadameriana se le da un lugar al “oír” que debe ser analizado para responder qué es lo que hay que “escuchar” en este campo de la filosofía.

El fin último de una filosofía de este tipo es la comprensión, de ahí la importancia de la escucha: entre oír y entender existe una unidad indisoluble que nos sumerge en el mundo del lenguaje; específicamente, en el universo de las lenguas y su articulación, es decir, de la voz. Porque “oír no quiere decir sólo oír, sino que oír quiere decir oír palabras”.<sup>23</sup> Para decirlo de una vez, la escucha hermenéutica que se da en la conversación es un ejercicio dialógico, un

---

<sup>21</sup> Jacques Lacan, “El seminario 6. El deseo y su interpretación”, clase 1, en Zampati, *et.al. Lacan, Seminarios del 1-27. Sin textos establecidos*, Folio Views 4.1 [CD], Buenos Aires, s/a, s/p.

<sup>22</sup> Hélène Cixous y Mireille Calle-Gruber, *Fotos de raíces. Memoria y escritura*, Taurus, México, 2005, p. 138.

<sup>23</sup> Hans Georg Gadamer, “Oír-Ver-Leer”, en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 70.

escenario lingüístico en el que la palabra crea comunidad, una escucha profunda y mutua, abierta al otro. En palabras de Gadamer, esta modalidad del oír:

Es la palabra que alcanza al otro en su comprender. Una palabra así pide respuesta. [...] Y como en toda conversación, también aquí lo que importa es acercarse unos a otros o confrontarse unos con otros en tanto se está juntos. Ésta es una de las experiencias fundamentales de nuestra convivencia humana: que el interpelado que oye tiene que entender, y que el que habla es recibido en la silenciosa respuesta del que escucha. Igual que en la conversación, también aquí tiene que estar vigente esa experiencia fundamental de la convivencia humana que es el entenderse entre sí. Lo cual no significa llanamente que se haya dicho u oído algo razonable. Ni quiere decir, en modo alguno, que en ese entenderse haya que acabar por ponerse siempre de acuerdo. Al contrario, este nexo de oír y entender es en realidad una apertura libre a la dimensión del otro.<sup>24</sup>

Una vez pronunciada, la palabra le pertenece al otro, a quien escucha. En una conversación, sin embargo, no basta con el signo lingüístico; para que haya comprensión debe existir una unidad de significación que incluye la gesticulación, el tono y toda una serie de elementos que están más allá de la palabra. Por esto, comprender es ir en compañía aunque no se esté de acuerdo, lo que importa es que se dé esa apertura hacia el otro. Pero hay que entender a la conversación como un modelo que posibilita la comprensión tanto en el texto como en el diálogo vivo<sup>25</sup>

Si lo que se quiere es comprender algo hay que dialogar: es necesario preguntarle a nuestro interlocutor o al texto. El traslado de este modelo al campo de lo escrito se explica con el hecho de que para Gadamer, como afirma James Risser,<sup>26</sup> la escritura no cambia nada, ya que los textos, al ser leídos, están también bajo el dominio de la voz. La lectura es una experiencia análoga al diálogo, el texto también interpela al otro, le dice algo. A través de una serie de ensayos, Gadamer se dedica a trazar una suerte de diagrama entre la voz y el lenguaje cuyo eje es el oír, alrededor del cual encontramos a la palabra hablada, a la escritura y a la lectura. A esto

---

<sup>24</sup> Hans Georg Gadamer, "Sobre el oír" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 70-71.

<sup>25</sup> *Vid. Supra* capítulo II, 3. *La importancia del lenguaje y el mundo* 5. La comprensión como el modo del ser.

<sup>26</sup> *Cfr.* James Risser, "The voice of the other in Gadamer's hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997, pp. 389-402.

se refiere al afirmar que “el oír es propio de todo lo que sea lenguaje, hablado, escrito o secreto”.<sup>27</sup> De tal forma que la experiencia hermenéutica queda definida en el binomio hablar-oír.

### 3. Escuchar al otro en el “diálogo vivo”

Platón es quien nos muestra la importancia del diálogo, el arte de llevar a cabo una conversación, aunque paradójicamente nosotros conocemos sus diálogos por escrito, pero como ya veremos hay un nexo entre ambos que nos permite comprenderlos. El prefijo *diá* que constituye la palabra *diálogo* refiere a un proceso en devenir, a un vínculo entre dos o más cosas, mientras que *logos* suele significar un saber que se da por la palabra, por lo que al reunirlos, nos remite a un saber que se genera entre los interlocutores. Con estos conceptos se denuncia un juego de fuerzas que se vinculan para dar lugar a una conversación. La dialéctica que en un inicio aparece en un sentido negativo, pues se descubre lo inadecuado de las opiniones vertidas a través del proceso de preguntas y respuestas, nos lleva a un desconcierto sobre lo expuesto, a descolocarnos del lugar desde el cual comprendíamos, pero al mismo tiempo, aparece su lado positivo con la aclaración que acontece, el reflexionar libera un espacio para que aquello de lo que se habla sea escuchado.<sup>28</sup>

El diálogo socrático que siempre está referido a otro, se presenta como el eje que habrá de seguir Gadamer, pues el fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación. Se trata del fenómeno originario del lenguaje y, en ocasiones, el “diálogo vivo” aparecerá como el modelo de todo diálogo. La hermenéutica gadameriana pretende tomar en cuenta al otro en este proceso, no para aprehenderlo desde los parámetros propios sino para denotar la diferencia que lo ajeno representa y hacer girar la posición desde la cual se escucha, transformarse con el discurso. Para saber escuchar es necesario abrir un espacio que deje valer los puntos de vista alternos, reconocer que no sabemos y que por ello preguntamos. Pero para

---

<sup>27</sup> En donde secreto podría ser aquello pensado, en donde nosotros mismos nos vemos dialogando, como aconsejando a un amigo, en donde el yo escucha, toda escucha es comprender (*vid.* Martin Heidegger, *op.cit.* p.186. La cita corresponde a Hans-Georg Gadamer, “La voz y el lenguaje”, *op. cit.*, p. 49).

<sup>28</sup> Mariflor Aguilar, “Diálogo” en *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM Fac. de Filosofía y Letras, México, 2005, pp. 52-53. Y José Fco. Zúñiga, *El diálogo como Juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995, p. 279.

que el proceso dialógico sea establecido, algunos supuestos se requieren, siendo los principales los siguientes:<sup>29</sup>

1. Que el locutor hable con veracidad e intente ser claro para que el escucha lo entienda.
2. Mantener la estructura de pregunta y respuesta en la conversación.
3. No interrumpir el discurso del otro para hablar, es decir, respetar los tiempos.
4. No ejercer ventaja ni represión sobre el hablante, no minimizarlo con argumentos, analizar sus opiniones aun cuando sean diversas o contrarias a las nuestras.

En este punto habría que citar a Jacques Derrida,<sup>30</sup> con sus comentarios críticos sobre la metafísica de la presencia y el sujeto de la posmodernidad (cuya consciencia es transparente para consigo) quien nos muestra que no podemos privilegiar la oralidad sobre la escritura, pues caeríamos en la problemática del subjetivismo.<sup>31</sup> Y de algún modo ello se ve reflejado en la propuesta de Gadamer, pues el “diálogo vivo” no tiene que ver con este tipo de presencia y ello se observa en la medida en que para Gadamer el lenguaje de la metafísica queda fuera del proceso dialógico, ya que en la dialéctica del tipo socrático-platónico el *telos* está ausente puesto que cada pregunta abre otra, denotando el carácter inacabado que todo sentido puede brindar. Además, contestando a las valoraciones nietzscheanas y heideggerianas respecto a la metafísica, Gadamer se pregunta si el supuesto lenguaje de la experiencia opera como una barrera o como un puente (según los prejuicios de la filosofía) para comunicarse con el otro, rechazando ambas concepciones, pues la interpretación ocupa un lugar fundamental al otorgar una vinculación inacabada entre el mundo y el hombre, lo que nos permite comprender algo de determinado modo, “Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en un 'hecho' y una observación posee un carácter informativo”.<sup>32</sup> Esta problemática se disipa claramente en el texto, pues sólo se comprende un texto y se desvela su realidad por la interpretación.

Al respecto, Mariflor Aguilar menciona que la escritura, al igual que la conversación oral, es dialógica al establecer un principio de equidad que manifiesta una condición de alteridad. Sin

---

<sup>29</sup> Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, *ibíd.*, p. 57.

<sup>30</sup> Citado por Mariflor Aguilar, *ibíd.*, p. 56.

<sup>31</sup> Para Derrida, afirman Peretti y Vidarte, la voz y la escritura son un tejido de huellas, de espacios diferenciales que nos relacionan con el otro (*vid.* Cristina Peretti y Paco Vidarte, *Derrida*, Ediciones del Oro, Madrid, 1998, p. 24).

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 328.

embargo, el texto tiene de modelo al “diálogo vivo”, recuerdo originario de dudas y resoluciones, reproducción de la conversación oral. Gadamer<sup>33</sup> retoma del escrito platónico del “Fedro” la frase de Tamos, respecto a la propuesta que le hacen para aliviar la memoria de tanto peso, afirmando que la escritura no resuelve el problema, lo complejiza pues traería el olvido en las almas y el desprecio de la memoria. El punto central para el filósofo alemán es el “olvido”, quien modifica el argumento platónico y escribe que “Los *logoi* se presentan desligados de la situación comprensiva –y esto rige para toda la palabra escrita- están expuestos al abuso y al malentendido, porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo”.<sup>34</sup> Denotando con ello que la inmediatez del “diálogo vivo” que tiene de ventaja que el interlocutor puede enfatizar, explicar o modificar su discurso para el escucha. Existe la posibilidad de aclarar su punto de vista en la misma medida que el debate continúa, el “diálogo vivo” se apoya al intentar buscar las palabras más acordes para expresarse en compañía de movimientos gestuales, es decir, se habla con todo el cuerpo (ojos y oídos se ven afectados por tonos y expresiones), pero si bien la escritura se ve limitada respecto a este punto, se enriquece al abrir un horizonte de interpretación que el lector deposita en el texto.

Si hay un diálogo con el texto es porque el lector otorga contenido al horizonte de interpretación, abre la puerta a la alteridad que contiene, por un lado, los ecos de la tradición que se hacen presentes en el texto y, por otro lado, se actualiza el texto al participar de un sentido presente que no es repetición del pasado sino transformación del presente, actualización de sentido.<sup>35</sup> Escuchando la escritura se atiende al otro en su discurso, completándolo con el contenido que deposita el lector en el horizonte de interpretación. La escritura es una parte de la tradición que demanda ser escuchada y que al ser tomada en cuenta se desprende de su lugar de origen al recontextualizarse, a lo que Gadamer llama la “idealidad de la palabra”.

Es necesario señalar que la interpretación tiene como objetivo llegar a un acuerdo en el que participan los interlocutores que con franqueza desean entenderse, “Siempre que se busca un

---

<sup>33</sup> Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación”, *op. cit.*, p. 332.

<sup>35</sup> Se concreta un sentido que es puesto por lector, lo que significa que se toman en cuenta los contextos en los que se da el texto, en donde la comprensión no está en el contenido semántico de la proposición, sino en la articulación del lenguaje, en su ejecución práctica (*vid.* Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, *op. cit.*, p. 61).

entendimiento, hay buena voluntad”.<sup>36</sup> Pero estos buenos deseos son cuestionados por Derrida<sup>37</sup> ante las inminentes problemáticas actuales, en donde nadie desea disponer de esta voluntad, a lo que Gadamer responde:

1. No se está usando el concepto kantiano de buena voluntad.
2. Responde al sentido platónico de *eumeneis élenchoi* (*eumeneis*: benévolo, favorable, bondadoso y *élenchoi*: prueba, refutación), en donde los hombres libres y responsables no buscan la debilidad o la falla en el discurso del otro para sobreponer su punto de vista, sino que lo apoyan para revalorarlo, lo cual consiste en todo un arte.

El juego de la pregunta se vuelve fundamental al reconocer el desconocimiento que uno y otro poseen, muestra las aporías que se dan en el discurso. De tal modo que *elencos*, a modo de prueba o refutación cruzada entre los hablantes, devela las creencias contradictorias llevando al hablante a que extraiga (por el proceso dialógico) las consecuencias pertinentes accediendo a una virtud, siendo la *eumeneis élenchoi* una disposición favorable. El beneficio de la aporía<sup>38</sup> es la apertura de posibilidades, además, esta virtud por parte de quien decide participar en el diálogo jamás podría ver en el otro un instrumento para su conocimiento o su autorreconocimiento, ya que se acerca más a una relación amistosa que reconoce la dignidad de la persona, es por ello que puede evitarse la autoproyección y la salida del solipsismo, porque no se trata de subsumir al otro a nuestros marcos conceptuales.

#### 4. Escuchar la voz textual

La escucha que se da en la literatura y más en el texto poético, nos plantea otra dinámica respecto al tiempo, pues el lenguaje poético aparece sorprendiéndonos, si bien contiene una simultaneidad espacial, ésta cobra una presencia respecto al transcurrir del tiempo, da la

---

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación” en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>37</sup> Citado por Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>38</sup> La *aporía* que denota la pregunta tiene que ver, con que el texto responde a una pregunta, pero también el texto pregunta al intérprete, lo interpela al cuestionar su lugar en la tradición a la que pertenece (*vid.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 452).

impresión de paralizarlo, hace duradera la palabra poética, su sentido hace eco para dar fundamento al arte del lenguaje.<sup>39</sup>

Con este punto nos introducimos por el camino del texto, que aparece a manera de otro al cual escuchar. Gadamer dirá que leer es una manera silenciosa de dejarse decir algo nuevo, lo cual presupone una comprensión previa. Escuchar quiere decir estar atento a las palabras que se suscitan en una conversación y, de cierto modo, conversamos con los textos. Tres son los tipos de texto: religioso, jurídico y literario en donde la poética, la filosofía y los juicios predicativos estaría comprendidos en este último. La diferencia entre ambos sería dada por el tipo de palabra. El vínculo entre leer y escuchar había sido evidente para la antigüedad, sobre todo en la Edad Media, sin embargo, en la Modernidad aparece fracturado, leer en voz baja es común. Se podría argumentar que en las culturas pre-literarias no existe lector, sin embargo, en la tradición oral se puede hablar de un “lector”, aquél que escucha las recitaciones y que más tarde continua oyéndolas con su oído interno. Ese oyente ideal es el lector ideal, en donde resuena la voz.

La escucha es aquella que distingue el discurso, por ello Gadamer<sup>40</sup> propone cambiar el lugar que Aristóteles designó a la vista (por ser quien mejor admitía las diferencias), por la escucha, pues en ella lo universal de la palabra acontece, retiene su paso y observa su develamiento, su huída en la *palabra diciente*. ¿Pero en dónde se da? No remite al carácter fónico, sino que dice algo y, lo hace tan excelso que lo dicho está completo, es aquella palabra que se sacrifica para que surja la voz de su objeto. Mediante el uso de tropos se erige una presencia, que no tiene comparación con el objeto real. El cómo de aquello que se nombra se oscurece para mostrar en su totalidad la cosa que enaltece. La esencia del discurso poético no está en el uso de metáforas, sino en la fuerza de la construcción lingüística que se manifiesta como unidad en el “sonido”. Se instaure un sentido, una fuerza en la dicción sorpresiva que generalmente está ausente.

Se dirá que la voz de la poesía no es la voz del poeta o del rapsoda, sino algo más apegado a la idealidad, no es una voz material, sino algo que está por escucharse y que ninguna voz real

---

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer, “Oír-ver-leer” en *Arte y verdad de la palabra*, *op. cit.*, p. 79

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra”, *op. cit.*, p. 44.

representa en su totalidad.<sup>41</sup> Ya que la poesía es la fuente de donde brota la lengua misma, no hay un intérprete privilegiado, su voz aparece primero en la imaginación del lector como guía, idealidad que percibe el oído interno, que dirige su manifestación. “Donde tenemos que habérnoslas con la literatura, la tensión entre el signo mudo de la escritura y la audibilidad del todo lenguaje alcanza su solución perfecta”.<sup>42</sup> Ahora bien, es la estructura del texto literario la que llama a un lenguaje nuevo e ideal, pues a pesar de que las palabras no lo sean, el sentido sí lo es. Y porque el sentido que se presenta en ese juego de significantes no tiene una interpretación unívoca, la frase literaria invita al lector a renovarse en su escucha, a encontrar otros sentidos al discurso.<sup>43</sup>

Gadamer señala, de acuerdo a la función del texto, dos rubros: lo no literario (que actúa como sustituto de la conversación) y lo literario (que no remite a una situación de entendimiento entre el escritor y los lectores). Este último *corpus* le permite elaborar una teoría sobre el oído interno u oído hermenéutico en la lectura. Al trasladar la noción de la unidad de sentido en la escucha de una conversación a la literatura, afirma que “una primera constatación: leer no es deletrear; leer supone procesos anticipadores de la captación del sentido y tiene una determinada idealidad”.<sup>44</sup> Esto es, el lector interroga desde un horizonte subjetivo e intenta escuchar lo que el texto dice. Habría que decir que la lectura es una escucha silenciosa.

Pero Gadamer se detiene a examinar qué voz es la que se escucha en lo escrito: ciertamente no la del lector, aunque tampoco la del autor; “se trata de algo parecido a una voz que está por oírse y no debe ni puede ser ninguna voz real. Esta voz que está por oírse, que nunca se dice, es, en el fondo, un modelo y una norma”,<sup>45</sup> una idealidad que solamente puede resonar en el oído interno. Bajo estas consideraciones es que la “idealización hermenéutica” imposibilita que un texto se pueda comprender si quien lo lee en voz alta no lo entendió a su vez, pues no

---

<sup>41</sup> Habría que decir que la pretendida oposición entre la teoría de Derrida y Gadamer, mediante una concepción intencionalista y objetivista de sentido y de la significación lingüística no es viable. Si la hermenéutica buscará la comprensión de expresiones lingüísticas para aprehender el “querer decir” anterior a la expresión, la deconstrucción lo cuestionaría. Mas tanto Gadamer como Derrida critican la relación intencionalismo/objetivismo, así los textos no se presentan como algo objetivo que está ante nosotros y que hemos de descifrar, pues esta premisa intencionalista está vinculada a la metafísica occidental de la presencia (signo, sentido y comprensión) (*vid.* Albrecht Wellmer, “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción” en J.J. Acero, J.A. Nicolas, *et. al*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, p. 262).

<sup>42</sup> Hans-Georg Gadamer, “Oír-ver-leer” en Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>43</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, “La voz y el lenguaje”, en Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, *ibid.*, p. 58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 63.

permitió que el texto le hablara, no lo escuchó idealmente en el oído interno, sólo el que oye puede comprender.

La lectura, desde esta óptica, es un ejercicio que permite revivir lo escrito convirtiéndolo en lenguaje al dotarlo de una voz que hay que saber escuchar para poder comprender. A esto es a lo que se refiere James Risser al afirmar que la hermenéutica gadameriana es una hermenéutica de la voz que posibilita que aquello que está lejos y alienado hable de nuevo, no sólo con un nuevo tono, sino con una voz más clara.

Recordemos el momento del “Fedro” donde se advierte que un buen discurso es aquél donde lo que se dice está escrito en el alma del que escucha. “No el discurso muerto, sino la palabra viva que respira (*ton logon zōnta kai empsychon*)”.<sup>46</sup> No es ésta sino la *flatus vocis* —expresión que se acuñó en el siglo XI para referirse a la palabra viva que quiere significar y está, por lo tanto, ligada al entendimiento—, la palabra que es escuchada por el oído interno, que esquivando el *vouloir-dire*, la intención, y encuentra lo dicho en el fondo, la palabra que encuentra su lugar.

El sentido hermenéutico de un texto es la complejidad de significaciones que se desprende de su escucha. El hermeneuta escucha la ‘voz’ del contenido global del texto leído y todo lo que esa voz arrastra con ella en el nivel de la frase y del discurso. No busca ni el decir explícito ni el querer decir del texto, sino la virtualidad de su poder decir, es decir, su poder de abrir nuevos mundos de sentido en el acto complejo de su lectura, es decir, para el ‘texto’ y el ‘contexto’ atentos desde donde se opera la escucha.<sup>47</sup>

Esta es la esencia del entendimiento que define a la conversación: pensar con el otro que, de acuerdo con Gadamer, es el acontecimiento que nos convierte en los sujetos que somos.<sup>48</sup> El lugar de la escucha como anterior al de observar aparece justificado, reclama su primacía. Es ella la que participa en dos puntos esenciales del lenguaje: en la universalidad del mismo, ya que

---

<sup>46</sup> Platón, “Fedro”, citado por Risser, *op. cit.*, p. 390.

<sup>47</sup> Mariano Peñalver, “Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva”, en Antonio Gómez (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998, p. 112.

<sup>48</sup> Cfr. Bjorn T. Rambert, “The source of the subjective”, en Hahn Lewis Edwin (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997, p. 461.

en él todo puede convertirse en palabra y, por otro lado, la escucha posibilita el descubrir una nueva dimensión. Quien lo hace puede descubrir los mitos y las leyendas que conforman su cultura, es capaz de oír las palabras que componen su tradición. Con lo anterior se revela que la tradición se constituye en el lenguaje y que la escucha determina el comportamiento del hombre respecto al texto y el mundo.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 554.



**III**

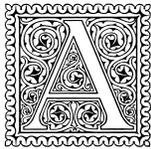
**Entre la hermenéutica gadameriana  
y el psicoanálisis lacaniano**



## 5. ¿El psicoanálisis es una hermenéutica?

*La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.*

*Heidegger*



partir de que Paul Ricoeur llevó a cabo la relectura de Freud desde la hermenéutica, postulando la recolección de sentido por el desciframiento en el inconsciente en la interpretación del analista, se derivaron una serie de textos psicoanalíticos que criticaron la validez de la obra, tal fue el caso de Michel Tort, Jacques Lacan y Daniel Gerber. En este capítulo mostraremos algunos de los argumentos que se hicieron y analizaremos su relevancia, desde el texto freudiano y lacaniano, para ver si es posible decir que el psicoanálisis es una hermenéutica o si son dos campos teóricos con puntos de encuentro.

### 1. Argumentos

Siguiendo algunas afirmaciones de Daniel Gerber<sup>1</sup> es impensable asimilar el psicoanálisis a una hermenéutica que pretende encontrar el significado oculto de un texto, pues si bien hay un saber inconsciente en todo texto no hay un sujeto que se “expresé” en el texto de una obra (*v.gr.* el arte). Para el autor, el psicoanálisis es un tratamiento en donde un sujeto habla y otro escucha con un desciframiento de los significantes. La lectura se hace sobre lo que se oye del signifiante, el significado sólo es el efecto. La verdad de un texto está enmarcada dentro del signifiante mismo. *La interpretación de los sueños*, en Freud, no es una hermenéutica acorde a un develamiento de un contenido oculto, sino la presentación de la verdad que está en la forma y se abre campo al esclarecerlo. Si Freud compara el sueño con un texto es porque debe de ser traducido; los pensamientos latentes del sueño son preconcientes, el inconsciente es la sintaxis

---

<sup>1</sup> Daniel Gerber, “Lectura sin comprensión”, *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*, Lazos, Buenos Aires, 2008.

del sueño (no el significado). De modo que el error está en dos ámbitos, por un lado en: “[...] el equívoco inherente al concepto de interpretación, entendida habitualmente como el develamiento del significado, cuando en el terreno psicoanalítico constituye un trabajo que se despliega exclusivamente en el plano significante”.<sup>2</sup> Y por el otro, en la identificación del deseo inconsciente del sueño con el pensamiento latente, pues lo relevante del sueño es la condensación y el desplazamiento, la transposición<sup>3</sup> de las palabras en elementos figurativos. De ahí que a raíz de estos errores, la concepción del sueño como algo secreto es vista como una asimilación del psicoanálisis con la hermenéutica. Lo que no se percibe es que los mecanismos significantes están en la superficie del sueño, no se trata del contenido de éste sino de la forma en la que se presenta, el deseo inconsciente no se oculta sino que se muestra de manera evidente en los significantes.

Todo texto se establece en la imposibilidad de capturar su referente “real” que lo origina, no se puede marcar “realidad” en el campo de lo simbólico, hay un resto que cae y que se vuelve el referente, llamado por Freud como *das Ding*, “la cosa”, objeto mítico de la primera satisfacción. El deseo como movimiento en busca de esa primera satisfacción es inapresable, ya que se ha perdido la cosa, sólo huellas vagas ha dejado. El trabajo psicoanalítico debe atender a la forma del texto como una “deformación” y dejar de lado la fascinación hermenéutica con la idea del significado oculto. El desciframiento de la detección de mecanismos como la metáfora y metonimia, que indica “otra cosa”, no es un sentido sexual, porque el “sexo” es el nombre que se coloca en el espacio de lo irrepresentable al carecer de un rasgo adecuado. Así se evidencia que el sentido falta porque la palabra y la cosa son inconmensurables. El psicoanálisis invita a una lectura sin comprensión, es decir, ajena a la búsqueda de un significado. Leer el texto del sueño (o cualquier otra manifestación del lenguaje) como un conjunto de significantes, abren el lugar del sujeto como un exceso de significantes.

Hasta aquí Daniel Gerber rechaza cualquier semejanza entre ambas disciplinas, algunos puntos podemos añadir. La hermenéutica sostiene el respeto por la diferencia y peculiaridad de cada

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>3</sup> Según Beristáin es el conjunto de las unidades que se manifiesta en el fenómeno de la transtextualidad, así un texto puede llegar a ser una especie de “collage” de otros textos, una caja de resonancias de muchos ecos culturales y que puede hacernos recordar temas, expresiones y rasgos culturales propios de otros géneros, épocas que participen de este nuevo texto ya sea como citas, plagios, recuerdos, etc. (*Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin, Porrúa, México, 1985).

disciplina acorde a su objeto.<sup>4</sup> Pensar la hermenéutica como el conjunto de reglas para la interpretación de un texto que pone en evidencia un sentido oculto es una manera un tanto parcial para conceptualizarla. Si la pensamos como parte de una ontología, a raíz de la tesis expuesta por Heidegger, donde todo “entender” expresa la preocupación por el ser-ahí con la posibilidad de formarse y de entenderse, para dar a conocer las estructuras de su ser, que implica analizar la situación en la que se halla inmerso así como sus precondiciones, otorga una visión más amplia que permite mostrar los vínculos que unen diversas teorías, entre ellas el psicoanálisis.

Hacer una reflexión sobre las intersecciones que se presentan para ver cómo y de qué modo confluyen ambas posturas, es una apuesta que ha desarrollado sobre todo Paul Ricoeur<sup>5</sup>. Tomando como eje el libro de *La interpretación de los sueños*, se expone que el lenguaje y el sentido están en el centro mismo de la dinámica del análisis, ya sea en el chiste, el sueño o el mito, de donde deviene la articulación del deseo que parece escapar a las palabras. Ricoeur señala que el deseo camina enmascarado, pues hay algo más allá de lo que dice el sujeto en su pronunciación, un sentido se oculta. Ahora bien, Daniel Gerber enfatiza que no se trata de una hermenéutica porque no es el descubrimiento de un sentido perdido, de ahí que no sea una interpretación. Pero el mismo Freud señala el proceso interpretativo que se lleva a cabo en donde el significado es desconocido:

Todo el análisis sirve a esclarecerlo; en el curso del tratamiento es preciso buscar aprehender, en su serie, ora este, ora este otro fragmento del significado sintomático, hasta que resulta posible conjugarlos a todos. Siendo así, de un sueño que sobrevenga al comienzo de un análisis tampoco es lícito pedir más; hay que darse por satisfecho si al principio se colige, merced al intento interpretativo, aunque fuera una sola moción de deseo patógena.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vid. Mauricio Beuchot, “La hermenéutica y la epistemología del psicoanálisis”, en M. Beuchot y R. Blanco *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, UNAM, México, 1990.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1999.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, “El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis (1911)”, en Freud, S. *Obras completas XII, ibid.*, p. 89. Los subrayados son míos.

Y en *La interpretación de los sueños* dice:

Lo que recordamos del sueño y sobre lo cual ejercemos nuestras artes interpretativas está, en primer lugar, mutilado por la infidelidad de nuestra memoria, que parece sumamente incapaz de conservar el sueño y quizás ha perdido justamente el fragmento más significativo de su contenido.<sup>7</sup>

La hermenéutica en la medida que pretende comprender, no sólo lo hace del texto, sino de lo hablado, del diálogo vivo, sobre el cual el psicoanálisis crea toda una teoría sobre lo que acontece en el trabajo terapéutico y en los fenómenos psíquicos, por ello la importancia del lenguaje que da cuenta de significados que trascienden lo dicho por los pacientes. Al respecto, Freud<sup>8</sup> dice que el sistema inconsciente se conforma de investiduras de la representación-cosa de los objetos primarios. El sistema preconscious se constituye de la representación-cosa enlazada con la representación-palabra, lo que deriva en una organización psíquica y posibilita el transcurso del proceso primario al proceso secundario que tiene lugar en el preconscious. La represión es una representación que ha sido rechazada, la representación-palabra no se ha vinculado y queda en el inconsciente como reprimido. La representación-palabra tiene la apariencia de ser cerrada, pero es un conjunto que puede ampliarse, mientras que la representación-cosa siempre aparece abierta.

Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis<sup>9</sup> afirman que el símbolo está presente en la obra de Freud, bajo tres sentidos:

1. El símbolo mnémico que remite a la noción del Yo.
2. Lo simbólico que se acerca a la propuesta lacaniana, más apegado del lado del significante que de la significación.
3. Un simbolismo con dos sentidos:

---

<sup>7</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños. Obras completas V*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 507. El subrayado es mío.

<sup>8</sup> Sigmund Freud, "Lo Inconsciente. VII El discernimiento de lo inconsciente", en Freud, S. *Obras completas XIV*, *op.cit.* p. 198.

<sup>9</sup> Citado en Michel Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis*, Siglo XXI y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001, p. 67.

- a. El símbolo en un sentido amplio, que en las obras del autor encontramos bajo la palabra “simbólico”, mismo que designa la relación de un contenido manifiesto de comportamientos con un sentido latente.
- b. El símbolo en sentido restringido, que nos remite a la fijación de ideas *v. gr.* símbolos del sueño (unidades semióticas de dos caras).

Para un lingüista como Michel Arrivé,<sup>10</sup> la huella para seguir la polisemia del término “símbolo” en Freud, puede hacerse desde tres puntos cronológicos:

1. El símbolo mnémico. En ocasiones éste interviene en la formación de los síntomas bajo un proceso simbólico. En las psiconeurosis de defensa (histeria, angustia y obsesión) se habla de un símbolo mnémico que afecta una inversión motriz, pero también se utiliza el término de síntoma (*vid.* Caso Dora). Para escuchar el síntoma hay que prestar atención al símbolo mnémico. Este símbolo se encuentra empleado de manera intercambiada con el síntoma, tanto en el texto de *Estudios sobre la histeria*, como en el artículo de *Neurosis, psicosis y perversión*. En el caso de la fobia y la obsesión se habla de un proceso de transposición (*Verschiebung* que más tarde tomará el nombre de “desplazamiento”), aquí el *afecto* ligado a la representación incompatible se desprende de ésta y el afecto libre se fija en algún lugar. Este proceso, anota Michel Arrivé, puede describirse como simbolización de una formación sustituta.
2. El símbolo onírico.<sup>11</sup> Cuatro son las operaciones del símbolo en el sueño: la condensación, el desplazamiento, la toma en consideración de la figurabilidad y la elaboración secundaria. Inicialmente se muestra la relación del silencio con el símbolo. Hay una desfiguración en el sueño (diferencia entre el contenido manifiesto y pensamiento onírico latente), que es el resultado de la censura, pero aún cuando no estuviera ésta, el sueño manifiesto no sería idéntico al pensamiento onírico. Por lo regular, el analizante guarda silencio cuando no acepta o cuando la transferencia presenta algún problema, aquí la asociación fracasa o no brinda lo esperado, por lo que el analista, sugiere Freud, deberá:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> En la manera estricta de Laplanche y Pontalis, es retomado de *La interpretación de los sueños* y de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*.

[...] interpretar por sí mismo esos elementos oníricos “mudos”, emprender por sus propios medios una traducción de ellos. Y se le impone con evidencia que toda vez que arriesga esa sustitución obtiene un sentido satisfactorio, mientras que el sueño permanece falto y su trama interrumpida hasta que uno no se resuelve a esa intervención.<sup>12</sup>

[...] Llamamos simbólica a una relación constante de esa índole entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un *símbolo* del pensamiento onírico inconsciente.<sup>13</sup>

Si esta interpretación puede llevarse a cabo por el analista es por la experiencia que posee, hay un saber sobre la significación del símbolo, el cual es una unidad de dos caras: una manifiesta y la otra oculta. Así, los elementos fundamentales de los artículos son:

- a. La relación entre las dos caras del símbolo: entre el contenido latente y lo manifiesto.
- b. Los límites: mismos que se dan entre todo lo que es simbolizable y no es simbolizado, pues sólo se simbolizan determinados elementos oníricos latentes en el sueño. No toda comparación puede construir un símbolo, *v. gr.* “Uno sospecha que esta comparación está sujeta a un condicionamiento particular, pero no puede decir en qué consiste”.<sup>14</sup>
- c. El desconocimiento: las comparaciones no son vistas como tales por el paciente una vez que son presentadas.

La analogía juega un punto determinante en el proceso del símbolo, para ello, Freud enumera distintos símbolos partiendo de lo simbolizado (latente) y después lo simbolizante (manifiesto). Los elementos simbolizados que remiten al dominio de la sexualidad (órganos, actos, relaciones sexuales) son menos numerosos que los simbolizantes, lo que demuestra el fenómeno de sinominia: varias manifestaciones

---

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “10ª. Conferencia. El simbolismo en el sueño”, en Freud, S. *Obras completas XV, ibíd.*, p. 137. El subrayado es mío.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 139.

remiten a un único símbolo latente. Pero también se muestra la homonimia: un solo símbolo manifiesto puede remitir a varios contenidos latentes. Será el contexto el que posibilite la aprehensión correcta en cada caso, *v. gr.* “Muchos símbolos significan un genital en general, sin que importe que sea masculino o femenino, por ejemplo un niño *pequeño*, hijo *pequeño* o hija *pequeña*”.<sup>15</sup> Esto es la sinonimia y la homonimia funcionarían de modo ilimitado.

La comparación o la analogía<sup>16</sup> no pueden ser el elemento central del símbolo para dar cuenta sobre el saber que posee el analista en el momento de interpretarlo, para ello remite Freud a la cultura y a las tradiciones:

[...] partiendo de fuentes muy diversas, de los cuentos tradicionales y mitos, de los chascarrillos y chistes, del folklore (vale decir: el saber sobre las costumbres, usos, refranes y canciones de los pueblos), del lenguaje poético y del lenguaje usual.<sup>17</sup>

Siguiendo a Michel Arrivé, los elementos semióticos<sup>18</sup> son los que tiene que manejar el analista: los discursos (cuentos, mitos, proverbios, cantos, etc.), las prácticas (costumbres, usos, folklore) y los lenguajes (poético y común). Por ello Laplanche lo describe como una “reducción lingüística del inconsciente”,<sup>19</sup> se construye una lengua sobre el modelo del inconsciente, que en Freud queda patente en el libro de *La interpretación de los sueños* “Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>16</sup> Cabe decir que a pesar de lo antes citado, para Lacan, la analogía no es parte esencial de la obra de Freud, pues señala que Freud se alejó expresamente de ella en la interpretación de los sueños: “La analogía no es la metáfora, [...]. Ninguno repugna más al espíritu de nuestra disciplina, y es alejándose expresamente de él como Freud abrió la vía propia a la interpretación de los sueños, y con ella a la noción del simbolismo analítico. Esta noción, nosotros lo decimos, está estrictamente en oposición con el pensamiento analógico”. (Jacques Lacan, *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 252).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>18</sup> La semiótica es la ciencia interdisciplinaria que incluye un proyecto de la teoría general de los signos y una descripción de los sistemas de signos en una comunidad histórica (lingüísticos como no lingüísticos). Tanto Barthes y Eco consideran que todos los fenómenos de la cultura pueden ser observados a modo de sistemas de signos cuya función es movilizar contenidos culturales (*vid.*, *Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin Porrúa, México, 1985.).

<sup>19</sup> En Michel Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis*, *op. cit.* 2001, p. 94.

primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística. La referencia simbólica para un resto y marca de una identidad antigua”.<sup>20</sup>

3. El símbolo en tanto proceso de simbolización. Aquí se muestra la relación que vincula el contenido manifiesto de un comportamiento, pensamiento o palabra, con el inconsciente. Algunos ejemplos los vemos en los casos del *Hombre de los lobos*, el *Pequeño Hans* y en textos como *Tótem y tabú*, *Trabajos sobre metapsicología*, *Inhibición, síntoma y angustia*. En ellos se observa nuevamente que el símbolo es ambivalente. En el caso del *pequeño Hans* el objeto de angustia es el caballo que sustituye al padre y a la madre; en el *Hombre de los lobos* la manada que se presenta de manera escalonada con el lobo más grande y de cola cortada es la madre, mientras que el padre se disemina por todos los demás. Otro caso que ejemplifica el *pequeño Hans* es el síntoma como símbolo que ostenta la ambivalencia en la actitud del infante con los sentimientos de amor y odio por el padre puestos en un objeto, la neurosis de angustia le permite manifestar ambas sensaciones, además de suspender la angustia del yo hacia el padre. En el caso del animal totémico “es realmente el sustituto del padre, y con ello armoniza bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad, que se le matara al animal y no obstante se lo llorara”.<sup>21</sup>

Los tres símbolos expuestos contienen significados un tanto diversos. El símbolo mnémico y el símbolo a manera de proceso tienen en común ser parte del producto de las neurosis. Tomando en cuenta las diferencias existentes entre la histeria y la fobia, además, que el símbolo mnémico se remonta a 1895 y el símbolo en tanto proceso aparece hasta 1909 (*pequeño Hans*), ambos tipos tienen la posibilidad de significar contenidos opuestos. Respecto al símbolo en los sueños y a modo de proceso, puede notarse que en el sueño es menos ambivalente que en las neurosis (*v. gr.* se puede significar la figura del padre ya sea temible-amable, y en la angustia puede significar tanto al padre como a la madre bajo estas dos sensaciones).

---

<sup>20</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños. Obras completas V, ibíd.* p. 152 en M. Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis, ibíd.*, p. 95.

<sup>21</sup> Sigmund Freud, *Tótem y tabú. Obras completas XII, ibíd.* p. 143 en M. Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis, ibíd.*, p. 107.

Hasta aquí podemos ver que, de acuerdo con Freud, se lleva a cabo un proceso de interpretación en el trabajo de análisis; que el lenguaje es parte esencial del constructo teórico con el sistema primario y secundario, que el símbolo, la analogía, la condensación y el desplazamiento son ejes fundamentales del proceso inconsciente, que el analista deberá hacer un trabajo de traducción para la comprensión de lo que acontece, mismo que el sujeto comprenderá conforme a un tiempo lógico, que la interpretación remite a la tradición en la que se haya inmerso y a la historia individual. El mismo Lacan<sup>22</sup> indica que el síntoma es una significación, un significado y que en él se encuentra implicada toda su historia, punto que suele verse en sus esquemas como  $s$  (A) significado del Otro, que proviene del lugar de la palabra. El síntoma está sobredeterminado por un significante anterior que ha sido reprimido.

## 2. Réplicas

El análisis que hace Mariflor Aguilar<sup>23</sup> sobre el libro de Paul Ricoeur en relación con Freud y la hermenéutica, nos muestra cómo para Ricoeur el psicoanálisis posee elementos que la incluyen en la hermenéutica, en primera instancia porque Freud pretendía interpretar los sueños de sus pacientes de acuerdo al significado oculto con un fin en la supresión de los síntomas, fijando la relevancia del lenguaje, la simbolización y la interpretación de los fenómenos psíquicos. En un segundo momento, por la relación imperante entre el símbolo y la hermenéutica, el psicoanálisis interpreta todas las manifestaciones psíquicas análogas al sueño, es decir, como un significante abierto a la interpretación. En tercer lugar, por la necesidad de interpretar el deseo del paciente, en donde se gesta una desconfiguración ante la defensa impuesta que invita a buscar el eje en el que se encontraba. Por lo antes mencionado, el psicoanálisis utiliza la interpretación de símbolos (región de doble sentido entre lo dicho y lo que se quiso decir) con una teoría de reglas para llevar la exégesis del conjunto de signos. La interpretación es vista según el orden de sentido de las expresiones equívocas, por lo que es una disciplina del campo hermenéutico, pero ahí no termina todo.

---

<sup>22</sup> Jacques Lacan, *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 474.

<sup>23</sup> Mariflor Aguilar, "Sospecha: hermenéutica y crítica" en M. Aguilar, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, Fontamara - UNAM, México, 1998.

Cuando Ricoeur vincula la hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica restauradora del sentido,<sup>24</sup> los conceptos freudianos se transforman bajo la lectura de Hegel, donde tendrán una estructura dialéctica. La génesis del sentido no deviene de la consciencia sino de un proceso mediatizado que eleva su certeza a verdad y el concepto de sobredeterminación, que en Freud refiere a los acontecimientos que tienen una causa múltiple, para Ricoeur son la clave que vincula ambas hermenéuticas en un movimiento regresivo y progresivo. Siguiendo la línea dialéctica, el concepto de símbolo también tendrá efectos, ya que apunta a vestigios del pasado infantil y a creaciones simbólicas que transmiten nuevas significaciones. De esta forma, es posible conciliar estas dos posturas en donde el símbolo termina por ser ambiguo y abierto a oposiciones de sentido.

De los tres niveles de símbolos que detecta Ricoeur (estereotipos que sólo tienen pasado, los culturales para relaciones de intercambio social y los prospectivos, creaciones de sentido con raíz tradicional con polisemia disponible), Freud se centra en los símbolos sedimentados, no creadores, sin embargo, tiene la posibilidad de creación si se relacionan con los símbolos creadores. Para la interpretación simbólica, Freud señala, las claves fijas no son confiables, pero es posible su interpretación desde la asociación libre<sup>25</sup> y tomando en cuenta el presupuesto de que se trata de un cumplimiento del deseo que ha sido distorsionado. Hay que enfatizar la subordinación de la simbolización a la asociación libre del paciente, es decir, acorde al contexto del soñante y que en muchas ocasiones tiende a borrarse, conforme señalan algunos analistas como Saal.<sup>26</sup> Este punto fractura de alguna manera la lectura de Ricoeur y comienzan las discrepancias, porque la subordinación se aleja del psicoanálisis en tanto el arte de interpretar el doble sentido del símbolo onírico. Los símbolos interpretados por las asociaciones tienen una sobrecarga semántica de diversas formaciones culturales. Ningún símbolo (aun los sexuales) tiene un significado único decidido por el intérprete. Concluye Mariflor Aguilar que la lectura de Ricoeur enfatiza al símbolo como polisémico, lenguaje del deseo y en apertura a nuevas

---

<sup>24</sup> A grandes rasgos en la hermenéutica del sentido se trata de encontrar la verdad del significado que se muestra, mismo que apunta a otro, en una relación de analogía. Su estructura corresponde a la metáfora. Esta hermenéutica se reduce a describir, a explicar las causas (psicológicas, sociales, etc.), la génesis (individual, histórica, etc.) y la función (afectiva, ideológica, etc.). La hermenéutica de la sospecha se distancia de la primera al partir del cuestionamiento y la crítica, básicamente se pone en duda a la consciencia y hay una invención del arte de interpretar (*vid.* Mariflor Aguilar, “Sospecha: hermenéutica y crítica” en *Confrontación. Crítica y hermenéutica, op.cit.*, p. 56).

<sup>25</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños. op. cit.*, pp. 119, 509, 525,

<sup>26</sup> Citado en Mariflor Aguilar, “Sospecha: hermenéutica y crítica” *ibid.*, p. 66.

significaciones, pero yerra el autor al dejar de lado que estos tres aspectos están presentes en la asociación libre y que los mecanismos (condensación, desplazamiento y figuración) pueden dar origen a algo nuevo indeterminado por la cultura. Por lo que el psicoanálisis, de acuerdo a Mariflor Aguilar, no puede considerarse a manera de una recolección del sentido, cuando el sujeto pretende recrearse en el juego de los símbolos, por lo que no es una hermenéutica particular ni general, ya que remite a las represiones en el orden de la sexualidad.

Habría que recordar que la sexualidad en Freud<sup>27</sup> es parte de las experiencias tempranas de las personas que conforman la identidad femenina o masculina en cada caso. Para participar de la sociedad los integrantes renuncian, en cierta medida, a los deseos sexuales más primitivos. Con lo que el deseo sexual se constituye como un punto conflictivo de hombres y mujeres. La negación de los deseos muchas veces se transforman en síntomas cuando la represión interviene el camino psíquico de la consciencia. La sexualidad se establece sobre las relaciones existentes con la madre, quien estimula la actividad pulsional y la contiene al delimitarse como objeto de placer (mismo que es descrito en el complejo de Edipo). Para el caso de Lacan,<sup>28</sup> lo sexual se manifiesta en el deseo que es la esencia del hombre. En terapia lo que se enseña es a articular la existencia del deseo, de presentarlo a través de las palabras. Al nombrar el deseo se crea algo distinto en el mundo. Pero el problema estriba en la distancia que existe entre la palabra y el deseo, por lo que la palabra jamás puede expresar la verdad que yace en el deseo. La realización del éste está en su reproducción hablada y no en la satisfacción.

Si bien hay muchas corrientes sobre la hermenéutica (Ricoeur, Gadamer, Apel, etc.) el eje sigue siendo la interpretación. Con Ricoeur<sup>29</sup> la operación del intérprete frente al texto incluye tres puntos básicos: 1. La actitud del distanciamiento con una triple autonomía, es decir, el texto está más allá de la intención del autor, ya no pertenece a la cultura, pues está expuesto a la interpretación de alguien ajeno a ella y, por último, ya no pertenece a sus destinatarios originales con su exposición a los otros. Este distanciamiento, equiparado al psicoanálisis, permite alcanzar determinada objetividad en la interpretación, donde el analista sabe que no habrá una comprensión plena. 2. El acercamiento que genera el texto al que nos exponemos desde nuestra subjetividad y que nos afecta, de la misma manera que el analista percibe que su

---

<sup>27</sup> Sigmund, Freud, “Tres ensayos de la teoría sexual”, *Obras completas VII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1905.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, “El deseo, la vida y la muerte” en *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1983.

<sup>29</sup> Citado en Mauricio Beuchot, “La hermenéutica y La epistemología en psicoanálisis”, *op. cit.*, p. 13.

propia subjetividad está en juego en el tratamiento, punto que Freud vislumbró con el nombre de contratransferencia. 3. La fusión de la comprensión y la explicación que capta el sentido del texto. El apropiarse del proceso deriva en comprenderse mejor y de modo distinto (en donde el Yo se transforma).<sup>30</sup> El texto abre un espacio distinto, señala un mundo a través de los dos momentos de la interpretación: el sentido y la referencia. El sentido que se deriva de la interpretación interna y que el intérprete delimita, y la invitación hacia el mundo que abre el texto. La hermenéutica de Ricoeur presenta un re-dicho que gira el decir del texto, reactivándolo<sup>31</sup> y que en el proceso psicoanalítico participa cuando el sujeto escucha desde otra perspectiva el discurso que enuncia.<sup>32</sup> Esta es la hermenéutica con la que discrepa Daniel Gerber. Habrá que notar que Ricoeur hace una propuesta con el psicoanálisis freudiano y que la lectura que hace Daniel Gerber la realiza desde una perspectiva lacaniana, por lo que la crítica debería hacerse teniendo de referencia a la misma teoría. Con el psicoanálisis lacaniano la inclinación al lenguaje es mayor y cambian muchos parámetros en cuanto al trabajo terapéutico. Como diría Lacan, uno es el psicoanálisis de Freud y otro el de él.<sup>33</sup>

Ahora bien, desde la hermenéutica gadameriana, que tiene como punto de fuga la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger y como hilo conductor al lenguaje, la interpretación sobre el mundo siempre tendrá presente la estructura del prejuicio como un rasgo ontológico que condiciona nuestras posibilidades, que guía nuestras expectativas en la búsqueda del sentido.<sup>34</sup> De modo que entender es la elaboración de proyectos que han de confirmarse con las cosas que se expresan en el hablar subjetivo. El diálogo es una de las manifestaciones que tiene lugar en la lingüisticidad que se establece entre los hablantes, la interpretación de los textos y la obra de arte. Se trata de un proceso reflexivo en donde la comprensión de “algo como algo” se va construyendo por una serie de movimientos, de afirmaciones y negaciones que incluye los prejuicios propios de cada tradición y que se manifiestan en una lógica de preguntas y respuestas. Cabe decir, que el diálogo no se agota en

---

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002, p.141.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>32</sup> Al respecto, Gadamer escribe que es un error equiparar la comprensión de los textos y la comprensión deformada del tratamiento en las neurosis, del modo en que la lleva a cabo Ricoeur al vincular la interpretación del texto con la hermenéutica de la sospecha (Hans- Georg, Gadamer, “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 337).

<sup>33</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 25.

<sup>34</sup> *Vid.* Jean Grondin, “La hermenéutica universal del Gadamer”, en J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

un proceso empírico de intercambio entre los hablantes, sino que remite a la dialéctica de la comprensión que pone en juego al sentido. El diálogo en tanto apertura del mundo es el medio universal desde el cual surge todo sentido y el lenguaje alcanza su concreción en él.<sup>35</sup>

El psicoanálisis como constructo teórico que pretende dar cuenta sobre el sujeto y que tiene como fundamento al lenguaje, es parte del carácter ontológico del quehacer hermenéutico, es decir, siguiendo a Heidegger, el lenguaje no es visto como una expresión de un ser vivo, sino que es el advenimiento del ser en donde el *Dasein* participa de manera específica. De ahí que la lingüística es inquietantemente cercana a nosotros. “El lenguaje es, por tanto, la primerísima apertura del ser, el «ser-ahí» primordial”.<sup>36</sup> El lenguaje determina la realización del entender (traducir en cierto modo el sentido a mis palabras). Hay un esfuerzo de nuestra finitud encaminado al lenguaje, a la posibilidad siempre abierta de comprender.

Hacer conscientes los prejuicios es fundamental y para ello se apoyará en la distancia temporal. Para la hermenéutica gadameriana el comprender está en relación con *la cosa misma* que se manifiesta en la tradición y es desde ella donde se puede hablar. Aquí se ostentan dos caras: la familiaridad y la alteridad que yacen en el mensaje de la tradición. La comprensión de la historia tiene que ver con aquello de la historia que nos interpela, lo que Gadamer llama la conciencia histórica efectual; ésta se caracteriza por la distancia en la visión del evento histórico, procurando restablecer la cosa dentro del contexto de su tiempo original y así obtener su significado. Para comprender esos momentos desde nuestro lugar, algunos elementos son necesarios en el proceder hermenéutico: los prejuicios, la historia efectual, la importancia del horizonte, la distancia y el papel del *sensus communis*. La pertenencia a las tradiciones remite a la finitud histórica de quien la padece, estas tradiciones vividas (que pueden ser criticadas) revelan la actividad de la conciencia histórica en ella, la relación entre pasado y presente en constante vaivén. La participación del hombre en la tradición nos habla de un entendimiento sobre la misma, de la familiaridad en aquello que nos constituye, pero a su vez como algo ajeno del pasado que no puede ser abarcable en su totalidad por la finitud. La

---

<sup>35</sup> Reyes, Jorge A. “Hermenéutica y diálogo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

<sup>36</sup> Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 192.

distancia tiene que ver con una continuidad de elementos que yacen en la tradición.<sup>37</sup> Gadamer afirma que se trata de “considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión” “[...] [clarifica] la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos”.<sup>38</sup> ¿Hasta dónde puede hacerse una distancia temporal en el trabajo analítico? Se hace en la medida en que el sujeto recrea su historia, palimpsesto sobre el texto del inconsciente por efecto del diálogo analítico. En donde se trata de comprender el pasado a través del relato que hace el paciente, hay una recreación del sentido de lo vivido, mismo que se hace extensivo al presente y al proyecto futuro del sujeto. Se descubren determinaciones históricas y reemplazan significados fijados para darle una nueva perspectiva.

Uno de los principios fundamentales de esta hermenéutica es el reconocimiento de la historia de la transmisión, horizonte que ilumina la forma en cómo miramos las cosas, pero que deslumbra al espectador que desea interrogarla, ya que nos interpela desde la experiencia de la finitud. El entender nos remite en cada momento a nuestra situación y a la interrogación planteada, pues en todo intento de comprender, el sujeto se halla inmerso desde su situación particular. El psicoanálisis pone el énfasis en cada historia particular, en cada posición que es condición de posibilidad de ser del sujeto. Cada trabajo terapéutico se da en la medida que la duda acontece sobre el sujeto y se busca la respuesta en el analista, que en vez de otorgarla, abre un camino por donde transitará una narración que transformará al hablante. Relato que sin lugar a dudas se haya sostenido por la historia de la transmisión en el cual presente y pasado se funden. “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.<sup>39</sup> El entender es un diálogo que ha comenzado antes que nosotros entremos en el juego, conforme avanzamos en él se adoptan y se transforman perspectivas de sentido. La interpretación sobre las cosas del mundo, sobre la concepción de nuestro Yo, acontece en este mismo campo del entendimiento. Para Lacan el sujeto se constituye desde el exterior por un otro, marcado por la estructura del lenguaje que le dona ser antes de que vea la luz y se pregunte por su acontecer. “el sujeto se integra al sistema simbólico, se ejercita en él, se afirma

---

<sup>37</sup> Dora E. García. “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia Viquiana”, en J. Acero, J. Nicolás, *et.al. El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, ed. Tecnos, Madrid, 2001, pp. 110 - 111.

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 344.

a través del ejercicio de una palabra verdadera”.<sup>40</sup> En este sentido el sujeto se integra a un lenguaje que le antecede, en donde diversos diálogos se han generado y afectado de determinada manera. La cultura y la historia lo acogen para moldear su humanidad, el conjunto semántico lo arrulla para formar una criatura dialógica.<sup>41</sup>

Para Gadamer el entender se construye en la lógica de la pregunta y la respuesta, el diálogo esencial que trasciende toda proposición y se convierte en “universal individual”,<sup>42</sup> universal en cuanto es común a todos y se comparten significados intersubjetivos e individual porque se expresa de manera específica en cada conversación. El lenguaje guía nuestra existencia interrogativa en ese constante esfuerzo por presentar lo que se entiende, que no se agota en lo expresado, sino que abre la puerta para analizar y debatir sobre las cosas. Lacan califica al diálogo de una comunicación sensata<sup>43</sup> propia del diálogo analítico, en donde el analista es un escucha que pretende evitar caer en una relación imaginaria a raíz de la demanda de opinión o valoración, el escucha tendrá que traspasar esa falsa charla para llegar a una revelación que le permita cambiar de lugar en el orden del discurso. Interpretar su historia y lo que acontece de otro modo, una vuelta de tuerca que transforme su modo de actuar, de comprenderse.<sup>44</sup>

Como se mencionó anteriormente, uno de los puntos esenciales de esta hermenéutica<sup>45</sup> es la universalidad del lenguaje, dimensión ontológica por el cual los hombres tienen mundo, es decir, el lenguaje conforma a los sujetos que se hayan inmerso en él y actúan respecto al mundo en donde constantemente se está interpretando. Por ello Heidegger enfatiza que el mundo no es un ente ni un plano en donde colocarlos, sino la apertura del ser.<sup>46</sup> El lenguaje es el cosmos (retomando su significado griego de orden) en el que nos movemos en tanto seres finitos, “el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser,

---

<sup>40</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, *ibid.*, p.138.

<sup>41</sup> *Vid.* Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en J. Lacan *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 156-157.

<sup>42</sup> Jorge A. Reyes, “Hermenéutica y diálogo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, *ibid.*, p.58.

<sup>43</sup> Jacques Lacan, “El Seminario 27. Disolución.” Clase 6 El mal entendido. 10 de junio de 1980, en Zampati, *et al.* *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 en C.D, Buenos Aires. s/a.

<sup>44</sup> Jacques Lacan, *El seminario 3. Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 230.

<sup>45</sup> *Vid.* Jean Grondin, *ibid.*

<sup>46</sup> *Vid.* Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 286.

concretamente, como morada del ser humano”.<sup>47</sup> El lenguaje es universal en tanto que ahí se lleva a cabo una búsqueda, la expresión discursiva sólo es una parte de lo que hay por decir, un deseo interminable del lenguaje, de comprender.

La hermenéutica es una acción en tanto diálogo interior que siempre fluye, aliento vital<sup>48</sup> que nos permite trazar caminos entorno a lo que somos y cómo comprendernos de cara a la muerte, punto que enfatiza la universalidad de la finitud. Por su parte, el fenómeno analítico (el síntoma, el chiste, el lapsus, etc.) está estructurado según el lenguaje en donde convergen el significante y el significado; determinación simbólica que reconoce Lacan al seguir los pasos de Freud, recordemos que para Freud el acento estaba puesto en el significado y, con Lacan, el cambio se da sobre el significante (tomando las teorías de Saussure, Hjelmslev). El lenguaje es la base que determina al sujeto, marca del significante que yace sobre la piel y se expone en los síntomas de cualquier estructura psíquica, juegos de significantes y significados que trastocan lo inconsciente y lo consciente. El término “sujeto” es usado para evidenciar que nos encontramos sujetados al lenguaje, que es el campo en donde puede hablarse de una existencia. Su historia habla con cada uno de sus actos, su historia es el inconsciente que se ordena lingüísticamente.

La hermenéutica trabaja con la obra de arte y con los textos, por ello Daniel Gerber inicia su artículo señalando que: “el psicoanálisis no acepta que exista un sujeto que ‘se expresa’ en el texto de una obra sino que lo que existe es un saber inconsciente en todo texto”,<sup>49</sup> pero ¿qué podemos decir del *Seminario 23* de Lacan<sup>50</sup> en el cual analiza el texto de James Joyce a modo de síntoma de la estructura psicótica? ¿no se trata de la expresión del autor? El texto es visto como análisis de un caso que se sustenta en dos obras literarias: *El retrato de un artista adolescente* y el *Ulises*, aunada la biografía de Ellmann. Para Lacan las vivencias que narran los personajes principales representan las experiencias de James Joyce, a lo que Stanislaus Joyce refuta que no

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 274.

<sup>48</sup> En el sentido griego anterior a Sócrates ψυχή es el aliento vital que permite la distinción entre animado e inanimado (*vid.* John Burnet, “Doctrina socrática del alma”, en J. Burnet y A. E. Taylor. *Varia socrática*, UNAM, México, 1990, p. 41).

<sup>49</sup> Daniel Gerber, “Lectura sin comprensión”, *op. cit.*, p. 283.

<sup>50</sup> Jacques Lacan, “El seminario 23. El Sinthome”, en Zampati, *et al.*, *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

existe tal vínculo entre la vida y la obra del autor.<sup>51</sup> Pero para Lacan la novela se vuelve testimonio de la carencia paterna, “obra ilegible, que no evoca simpatía”. Al respecto afirma:

¿No hay diría, como una compensación de esta dimensión paterna, de esta *Verwerfung* de hecho, en el hecho de que Joyce se hay sentido imperiosamente “llamado”? –este es el término, es el término que resulta de un montón de cosas en su propio texto, en lo que ha escrito.<sup>52</sup>

[...] Pero esté claro que el arte de Joyce es algo tan particular que el término *sinthoma* es precisamente lo que le conviene.<sup>53</sup>

Para Lacan, Joyce elude el estallido de la psicosis por el *sinthoma* que organiza el goce y le permite vivir al sujeto, sostén de su estructura, conforme una suplencia del Nombre-del-Padre. Si con esta propuesta que hace Lacan no es suficiente para refutar el presupuesto de Daniel Gerber, por lo menos nos hace dudar que la sobreinterpretación no está presente. Lo que nos recuerda a la hermenéutica de Schleiermacher con la idea de que “todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la consciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice”,<sup>54</sup> en donde se da una reconstrucción del sentido del autor. El texto en sí es objeto de varias críticas por parte de los psicoanalistas, para algunos excede la validez de la interpretación. Lo cierto es que Lacan hace una interpretación de dos textos, rozando la línea de la crítica del arte cuando afirma que es un texto poco legible y carente de simpatía. Pretende ir más allá de lo dicho en el diván para colocar a la obra como prueba y extraer síntomas que denoten estructura, además de comprender al autor, mejor de lo que él pudo comprenderse a través de un texto. Gadamer escribe que la interpretación de obras literarias que tienen en su base a la psicología profunda es “una confusión de juegos lingüísticos que cae en el ridículo”.<sup>55</sup>

Sobre la importancia de la hermenéutica dentro del proceso terapéutico hay pocas aportaciones por parte de Lacan y casi siempre en sentido negativo. En *El seminario 11* señala que ésta tiene

---

<sup>51</sup> Vid. Belinda M. Ortiz, *Constructos psicoanalíticos en torno a la psicosis*, México, 2003. Tesis, UNAM. Fac. Estudios Superiores Iztacala. pp. 254-259.

<sup>52</sup> Jacques Lacan, “El seminario 23. El Sinthome.” Clase 6. Los embrollos de lo verdadero. 10 de febrero de 1976, en Zampati, et al., *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos, op. cit.* s/p.

<sup>53</sup> Jacques Lacan, “El seminario 23. El Sinthome” Clase 7. Palabras impuestas. 17 de febrero de 1976, en Zampati, et al., *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos, ibíd.* s/p.

<sup>54</sup> Vid. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 110

<sup>55</sup> Vid. Hans- Georg, Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología” en *Verdad y método II, op. cit.*, p. 362.

por objeto investigar la significación que nunca se agota, misma que se confunde con la interpretación psicoanalítica y de la que se aprovecha. Afirmación que no da argumentos más allá de un juicio de valor, sin analizar las posturas de ambas teorías. Además, todo parece indicar que al hablar de la hermenéutica lo hace pensado en la patrística y en la propuesta de Ricoeur, pues su relación con la religión es acto seguido, sin embargo, aún y cuando denota diferencias, postula un vínculo posible:

Sucede que, si bien esta interpretación no debe concebirse en absoluto en el mismo sentido que dicha hermenéutica, ésta, por su parte, se aprovecha de ella gustosa. Por este lado, vemos un canal de comunicación, al menos, entre psicoanálisis y el registro religioso.<sup>56</sup>

En este mismo seminario, Lacan sigue rechazando la hermenéutica, ahora lo hace abiertamente desde la propuesta de Ricoeur, en donde señala que es contraria al psicoanálisis y al mismo estructuralismo (habrá que decir que el psicoanálisis tampoco es similar al estructuralismo lingüístico o al de la antropología, aunque retome bases teóricas mantiene diferencias), pues en el análisis “debe revelarse lo tocante a ese punto nodal por el cual la pulsación del inconsciente está vinculada con la realidad sexual. Este punto nodal se llama el deseo”.<sup>57</sup> Nuevamente, podemos ver que hay algo que se mantiene oculto y que se muestra a través de un proceso interpretativo. Lacan agrega que el deseo, como elemento insatisfecho, está en relación con la demanda del paciente, “cómo el deseo se sitúa en la dependencia de la demanda -demanda que, por articularse con significantes, deja un resto metonímico que se desliza bajo ella”.<sup>58</sup> Recordemos que en caso de la metonimia los significantes se trasponen y lo que permanece es el significado, que ahora es puesto en otro objeto por efecto de la represión. El autor enfatiza al significante y a su efecto para hablar del deseo, pero esta cadena (porque nunca es sólo un significante) al final produce un significado, es decir, el significante y el significado todo el tiempo están en juego durante el proceso, a pesar de que Lacan se aboque al significante. Con este punto podemos ver que el autor quiere diferenciarse de la hermenéutica, pero no muestra elementos necesarios para hacerlo pues al hablar de deseo, revelación, sexualidad, reafirma los

---

<sup>56</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 16.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>58</sup> *Ídem.*

puntos clave de la propuesta de Ricoeur, a excepción de la lectura que enfatiza el símbolo y la negatividad de los símbolos creadores.

La hermenéutica no resume al hombre en un progreso de signos para manifestar la historia como señala Lacan en *El seminario 11*, sino que la hermenéutica de Ricoeur, ostenta una arqueología y una teleología en relación al trabajo de Freud a partir de tres puntos básicos:

1. El cambio que va de la consciencia al inconsciente para hablar del origen del sentido.
2. Una génesis progresiva del sentido a través de diversas figuras, cuyo sentido remite a otras figuras ulteriores.
3. Cada interpretación esta contenida dentro de otras, lo que nos indica una verdad contenida en la arqueología y ésta en la teleología.

Pero ¿qué significa ello? Para hacer un análisis filosófico Ricoeur presenta una lectura de Freud tomando de eje referencial a Hegel; oposición dialéctica donde todo sujeto tiene un *arché* (principio) como un *telos* (fin), ya que el sujeto nunca es como uno lo piensa. No sólo se trata de la inadecuación de la consciencia ni el poder que puede ejercer el deseo, sino evidenciar que el “devenir consciente” de ese deseo le pertenece al sentido. La consciencia se mediatiza por figuras que dan un *telos* al devenir consciente.

Con la arqueología entendemos la propuesta sobre la metapsicología freudiana y el desasimiento de la consciencia, en donde el deseo es puesto en la existencia. Se revela un énfasis por lo arcaico, la manifestación de algo anterior: la infancia y los momentos de análisis en aparato psíquico con formas de regresión del retorno a la imagen, la figura escénica, la alucinación y la regresión temporal (en el inconsciente nada se olvida, diferente a la función temporal que impera en la consciencia). Esto es un proyecto al servicio del pasado. La tesis que subyace es que se descubre una herencia arcaica y que el deseo inconsciente remite a una imagen del pasado. Esta arqueología puede extenderse a la cultura por analogía, de modo que la interpretación que hace de los pacientes puede extrapolarse a lo que acontece en la cultura y pasar de una arqueología restringida a una generalizada (arcaísmo del Superyo). Esta arqueología del sujeto nos remite por sus conceptos a una teleología por tres vías:

- a. Los conceptos operatorios como la transferencia, las teorías de la pulsión, los sistemas primarios y secundarios, la estructura consciente-inconsciente, las series del Yo, Ello, Superyo y Mundo.
- b. El concepto de identificación, primaria, secundaria y patológica.
- c. El concepto de sublimación que se contrapone a otros mecanismos y donde su función queda imprecisa.

Freud, acompañado de Hegel, muestra una figura desvanecida del sujeto: la imposibilidad de fijar un sujeto, siguiendo a Freud en sus conceptualizaciones de consciencia, inconsciente, Ello, Yo, Superyo. La no existencia de un Yo transparente constituyente. Un sujeto modelado por el deseo y por la vida que esta encuadrado en un dinamismo creador.

Lo que hace Freud, acorde a Ricoeur, es escuchar los símbolos que llaman a la interpretación por su base significante, movimiento y reenvío de sentido que lo caracteriza. Así la reflexión acontece en la medida que se escucha al lenguaje en plenitud. “La reflexión vuelve a la palabra pero sigue siendo reflexión, es decir, intelección del sentido; la reflexión se convierte en hermenéutica”.<sup>59</sup>

En *El seminario 13* Lacan<sup>60</sup> nuevamente nombra a la hermenéutica, esta vez para confirmar la idea de Michel Tort<sup>61</sup> sobre la distinción imperante de ésta con el psicoanálisis. Recordemos que para Tort la lectura de Ricoeur carece de rigor crítico, no muestra los nexos entre los conceptos que maneja (pulsión, regresión, deseo, etc.), carece de conocimientos sobre la obra freudiana (por lo que su lectura resulta un manual pedagógico), pretende analizar el parámetro científico del método psicoanalítico y con ello el de la hermenéutica; confunde la importancia del texto cuando señala de punto nodal la sexualidad (pues Lacan dirá que se trata del placer a nivel de representaciones, es decir, de cómo acontece éste en la subjetividad del sujeto), además, es impreciso en el uso de los conceptos lacanianos, delimita al psicoanálisis dentro de una “ciencia histórica” donde impera la motivación y la interpretación, finalmente retoma el carácter lingüístico para darle el lugar de “ciencia”. Estas y otras tantas imputaciones señala

---

<sup>59</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, p. 433.

<sup>60</sup> Jacques Lacan, “El seminario 13. El objeto del psicoanálisis” Clase 12. 23 de marzo de 1966, en Zampati, *et al.* *Lacan. Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos, op.cit.* s/p.

<sup>61</sup> Michel Tort, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, pp. 7-54.

Tort, para decir que es una lectura poco “objetiva” en su intento de llevar al psicoanálisis al campo científico de la hermenéutica.

Tal vez es aquí donde podemos decir que Lacan apoya cada uno de los argumentos dados por Michel Tort y con ello justifica su postura respecto a la hermenéutica, sin embargo, no encontramos un texto en donde el autor lo analice a detalle. La crítica de Tort a la propuesta de Ricoeur resulta un tanto excesiva y poco clara en algunos apartados, básicamente descalifica su trabajo por carecer de los conocimientos psicoanalíticos en un empeño por diferenciarse, como si nombrar al psicoanálisis en tanto hermenéutica significará un insulto, un menoscabo a la disciplina. Lo más significativo del trabajo de Michel Tort es que es avalado por Lacan y con ello, gran parte de los psicoanalistas posteriores seguirán esta perspectiva, rechazando cualquier vínculo entre ambas. La propuesta de Ricoeur no pretende establecerse como una verdad, pero sí, como un intento de reflexión sobre el quehacer de dos posturas (psicoanálisis y hermenéutica) que han padecido bajo la lupa del método, la verdad y concepto de ciencia, por ello es significativo que Tort acuse a Ricoeur de pretender alcanzar esta idea. ¿Por qué no ver la riqueza del proyecto que pone a la luz elementos significativos del trabajo freudiano que es leído desde otra perspectiva? ¿es que no hay posibilidad de debatir en torno a la hermenéutica y el psicoanálisis porque Lacan ha cerrado las puertas? El análisis de trabajo psicoanalítico tiene varias aristas y negar sus interpretaciones es aceptar que todo está dicho en este terreno, la discusión debe seguir abierta para beneficio de la misma.

¿Qué podemos decir después de este recorrido? Para filósofos como Ricoeur o Beuchot no hay duda que el psicoanálisis pertenece al campo de la hermenéutica, ya sea en tanto “sobredeterminación [que] encuentra su pleno sentido en una dialéctica de la interpretación”<sup>62</sup> o como “paradigma de la actividad científica”<sup>63</sup> y que en su momento buscó Freud. En cambio, para Aguilar y Gerber el psicoanálisis “no es una hermenéutica de recolección de sentido, sobre todo cuando ésta se comprende como el relanzamiento del sujeto a su inserción en la cultura mediante la resignificación de los símbolos”<sup>64</sup> pues deja de lado la creación de nuevos

---

<sup>62</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit. p. 432. En la sobredeterminación, el símbolo es el núcleo de dos campos, la repetición de la infancia y la exploración de la vida adulta. Cfr. p. 434.

<sup>63</sup> Mauricio Beuchot, “El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica”, en M. Beuchot y R. Blanco, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, UNAM, México, 1990, p. 23.

<sup>64</sup> Mariflor Aguilar “Sospecha: hermenéutica y crítica” en *Confrontación. Crítica y hermenéutica*. Fontamara-UNAM, México, 1998, p. 75.

símbolos. Y porque “el trabajo de interpretación no puede asimilarse al develamiento de un contenido secreto oculto bajo una determinada forma. Consiste en mostrar como la forma, lejos de ocultar algún contenido, dice ella misma la verdad”.<sup>65</sup>

Lo cierto es que tanto Freud como Lacan utilizan un tipo de interpretación en el proceso analítico que puede ser vinculado con diversas hermenéuticas contemporáneas, porque tienen de núcleo en sus teorías al lenguaje en sentido ontológico, porque la verdad es una desocultación, la interpretación siempre es parcial, la escucha es un punto esencial en la comprensión del otro que parte de un saber propio, la pregunta es el eje de partida de ambos procesos, reconocen la tradición en tanto fundamento, la identidad se construye a raíz de los elementos que proporcionan los otros, el discurso lleva a los hablantes, y porque son teorías que intentan comprender el sentido (en última instancia) y con ello a los sujetos. Con lo anteriormente expuesto podemos decir que la pregunta inicial de este escrito tendría que ser replanteada, pues no se trata de subsumir un proyecto psicoanalítico a uno filosófico, sino mostrar la peculiaridad de ambas disciplinas que intentan dar cuenta de la vida; una desde la perspectiva del sujeto y otra del suceso,<sup>66</sup> que sus objetos, métodos y teorías comparten el interés por explicar la existencia y los modos de ser en el mundo. Retomando a Gadamer,<sup>67</sup> el comprender trasciende a cualquier disciplina metodológica pues es el devenir básico de la existencia humana. De modo que, la comprensión es usada en todo proceso teórico o práctico sobre el andar de los sujetos y las disciplinas, una forma de dar cuenta y orden del mundo.

---

<sup>65</sup> Daniel Gerber, “Lectura sin comprensión”, en Gerber, D. *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*, Editorial Lazos, Buenos Aires, 2008, p. 285.

<sup>66</sup> El suceso también es conocido a modo de “experiencia y comprensión” y que tiene como característica denotar algo supraindividual ajeno al control del individuo (*vid.* Alberto J.L. Carrillo, “Gadamer: el concepto de suceso” en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica, ibid.*, p.143).

<sup>67</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 105.

## 6. Puentes y brechas

*Uno de los recursos del mal es el diálogo.*

*Kafka*

*El mal tiene sus sorpresas. De repente se da vuelta y dice: “Me has entendido mal”,  
y quizá sea realmente así. El mal se convierte en tus labios, se deja mordisquear por tus dientes,  
y ahora, con tus nuevos labios –nunca tuviste unos que se amoldaran tan mansamente a tu dentadura–  
pronuncias para tu propio asombro la buena palabra.*

*Kafka*



La experiencia de sentido que se desarrolla en la teoría psicoanalítica lacaniana sobre el sujeto, así como la comprensión que se gesta en el movimiento de la tradición y el intérprete en la hermenéutica gadameriana, tiene lugar en el lenguaje como espacio de apertura a la conversación. Como hemos podido ver a lo largo del trabajo hay puntos de coincidencia, otras donde el marco teórico parece delimitar ambas teorías para recordarnos que sus objetos de estudio los han llevado por corrientes distintas. En este capítulo trataremos de hacer evidente esos puentes y brechas entre el psicoanálisis y la hermenéutica a través de conceptos guía.

### 1. La científicidad

El alcance científico de las teorías psicoanalíticas no es muy amplio, conforme los estándares actuales del método. Desde sus orígenes, Freud pretendió dar un anclaje en este rubro afirmando que era un método terapéutico que se convertiría en una disciplina científica de los

procesos inconscientes,<sup>1</sup> con la particularidad de ser una ciencia que tenía por objeto el aparato psíquico mismo, de acuerdo a un seguimiento de observación y experiencia; para ello hizo uso de conceptos biológicos, médicos y termodinámicos, que eran los modelos de investigación de su momento, pero se dudó de que estos pudieran tener la validez de ciencia, así que por muchos años ha sido tema de discusión entre psicólogos y filósofos. Autores como Cesar Sparrow<sup>2</sup> declaran que puede ser:

- a. Una pseudociencia por su pretensión de cientificidad. Recordemos que para Bunge<sup>3</sup> esta categoría incluye ideas dogmáticas, rechaza la crítica, es cerrada y se niega a relacionarse con las ciencias.

Mas equipararla a una pseudociencia sería mantenerla sólo como un propuesta de sanación, estrecharla, delimitar su papel y alcance en la participación social y diálogo con otras teorías. Significaría, por tanto, desconocer los trabajos y efectos de la teoría psicoanalítica como una respuesta a los problemas que subyacen al sujeto bajo un marco teórico delimitado y organizado.

- b. Una hermenéutica, similar al arte de interpretar textos para llegar al sentido. Se utilizan varias interpretaciones y desciframientos sobre el material expuesto.

Ya conocemos la propuesta hecha por Ricoeur y Beuchot sobre el psicoanálisis freudiano,<sup>4</sup> modelo hermenéutico que es aplicado a un sentido manifiesto para llegar a lo latente según la traducción de los significados, que alcanza la estructura originaria del discurso lo que deriva en una modificación del sentido.

- c. Una doctrina del sujeto, con explicaciones conforme a un sistema. Habría que enfatizar que el concepto de “doctrina” tendría el carácter de positivo, como conjunto de ideas que sirven para la enseñanza.

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, “Dos artículos de Enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido», en *Mas allá del Principio del placer. Psicología de la masas y análisis del yo y otras obras, Obras completas XVIII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

<sup>2</sup> Cesar Sparrow, “El psicoanálisis es una ciencia”, en *Revista de psicología de la UNMSM*, Número 4, Año VII, Lima, 2003. Revisado el 01 de agosto del 2013.

[www.ipside.org/documentos/006splinteredinherhead.doc](http://www.ipside.org/documentos/006splinteredinherhead.doc)

<sup>3</sup> Citado en Cesar Sparrow, *ibid.*

<sup>4</sup> *Vid. Supra* capítulo III, 5. *¿El psicoanálisis es una hermenéutica?*

La concepción de “sujeto” pertenece a la teoría lacaniana, más que a la freudiana, en donde se pretende indicar la sujeción al inconsciente, en una relación constante con el otro que lo constituye, por lo que llega a postular que es representado como un significante para otro significante. Sujeto del lenguaje que está escindido en su origen entre la consciencia y el inconsciente. En el análisis lo que el sujeto reconstruye es su existencia a partir de la narración que hace de su historia, es la cara del inconsciente que se muestra a destellos en su recorrido discursivo.<sup>5</sup>

La teoría propuesta estriba en la descripción del aparato psíquico con divisiones que van del inconsciente al consciente y procesos que analizan la transformación de cada uno de los contenidos que dan lugar al síntoma. Lacan hace una aportación exhaustiva con esquemas, en donde el núcleo principal lo lleva el lenguaje a través del significante e integra elementos de la topología conforme un recurso explicativo.

- d. Una filosofía en tanto línea de investigación que pretende llegar a un saber, sistema teórico que a través de su práctica concibe e interpreta el mundo.

La cuestión es que no pretende interpretar el mundo, sino que el psicoanálisis lacaniano tiene por objeto el conocimiento psíquico sobre el sujeto del lenguaje y, en esa medida, construye su teoría con base en la práctica terapéutica, por lo que es una interpretación del sujeto.

- e. Una ética con principios determinados y pautas de conducta a raíz de su práctica. No podríamos pensar en una ética psicoanalítica con un plan de acción conductual según la moral vigente, que pretende conformar un sujeto virtuoso bajo un orden social establecido. Si hay una ética en el psicoanálisis ésta remite a la actuación de acuerdo al deseo, lo que trae como consecuencia el pago de la acción mediante la culpa, por lo que se trata de una teoría sobre los efectos del deseo.

---

<sup>5</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 251.

Tal vez lo más justo sería decir que el psicoanálisis es una teoría del sujeto con presupuestos teóricos semejantes a los de la hermenéutica en cuanto a la preeminencia del lenguaje. Y que Lacan llega a definir como “doctrina del significante” en la cual tiene lugar la interpretación.<sup>6</sup> Teoría que desde sus orígenes abreva de la medicina, psiquiatría, antropología y filosofía para dar un panorama de las estructuras que constituyen a los sujetos y que se ha reconstruido por autores como Lacan, quien integra al psicoanálisis el estructuralismo, la topología, la literatura y a la filosofía (en especial autores como Heidegger y Hegel, por mencionar algunos). Si reconocemos cuáles son sus raíces podemos ver que hay vestigios que unen el psicoanálisis lacaniano con la hermenéutica gadameriana.

Lacan creía que el psicoanálisis había nacido en el seno de la ciencia<sup>7</sup>, tal vez de la ciencia médica de la que derivaba Freud, pero como hemos visto, el producto no es similar a la cuna que lo vio crecer. En su artículo de la “Función y el campo de la Palabra” de 1953 Lacan afirma que el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia si recupera el sentido de la experiencia.<sup>8</sup> El psicoanálisis, según al autor, podría ser conceptualizado en sus inicios a modo de un “arte liberal” carente de una formulación verdadera y que toma como medida al mismo hombre (de ahí la problemática de hablar de la verdad como ya lo había hecho notar Platón respecto a los Sofistas). Pero ahora podría ser vista a manera de “ciencia conjetural”,<sup>9</sup> disciplina de la subjetividad que tiene en su núcleo la función simbólica que se mueve en el campo de la acción y el conocimiento. Se trata de la intervención terapéutica y el conocimiento de la historicidad particular que, a partir del análisis de su pasado, crea posibilidades.

En el artículo “La ciencia y la verdad”<sup>10</sup> de 1965, Lacan da un giro al decir que el psicoanálisis como ciencia conjetural ya no es viable, el autor sigue en cierta medida la distinción que hace Dilthey sobre las ciencias humanas y las naturales, utilizado “conjetural” en vez de “humanas” al minimizar este último concepto por considerarlo un término falso que cae en el juego de la cientificidad al estilo del positivismo, del que la psicología participa (no así el psicoanálisis). El autor sostiene que las ciencias conjeturales pertenecen al campo de la probabilidad, por lo que

---

<sup>6</sup> Jacques Lacan, “La dirección de la cura” en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984, p. 574.

<sup>7</sup> *Vid.* Jacques Lacan, “Del sujeto por fin cuestionado” en *Escritos 1, ibíd.*, p. 221. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1, ibíd.*, p. 273 y Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2, ibíd.*, p. 836.

<sup>8</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1, ibíd.*, p. 256.

<sup>9</sup> Juicio que se forma de las cosas a través de indicios y observación.

<sup>10</sup> Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2, ibíd.* p. 841.

tiene que ser excluida la propuesta para derivar en la afirmación de que el psicoanálisis trabaja con el sujeto de la ciencia, que quiere y puede saber, para recordarnos la frase de Freud: *Wo es war, sollen ich werden*, deberá advenir el Yo ahí donde el Ello era en tanto sujeto. Aceptar la existencia del sujeto por el lenguaje en la causa material que es el significante: “El efecto del lenguaje es la causa introducida en el sujeto”.<sup>11</sup> De modo que el psicoanálisis no es una ciencia, pero podría apostarse por una *praxis*, que es en última instancia la que trata con el sujeto y que tiene por núcleo de su teoría al *objeto a*.<sup>12</sup> *Praxis* en su etimología remite a su origen médico (que todavía puede verse en el significado de la palabra alemana para el espacio médico y psicológico) y que se modifica en un ejercicio singular del análisis de la *psiqué* que cuestiona al concepto de consciencia, de ciencia y de verdad (como adecuación). Si el psicoanálisis no es una filosofía, ni una cosmovisión como Lacan declara, lo más adecuado es decir que es una *praxis* que intenta asir lo real a través del campo simbólico que parte de la noción de sujeto marcado por el significante.<sup>13</sup>

Respecto a la Hermenéutica Gadameriana, Elizabeth Padilla<sup>14</sup> apunta que la filosofía no debería confundirse con la ciencia positiva que pretendió estipular normas sobre el discurso científico y que llegó a establecer el mismo criterio de cientificidad con la introducción de las matemáticas, ya sea lógica o cualquier otra. La filosofía tiene como fin esencial la totalidad. Sin embargo existe una cercanía con las ciencias, pues a pesar de las diferencias, se separa de las evidencias subjetivas. Las ciencias positivas trabajan sobre lo dado, la filosofía se ocupa de la unidad del todo del ente.

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan, “Posición del inconsciente” en *Escritos 2, ibíd.*, p. 814 y Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2, ibíd.*, p. 853. En el sentido aristotélico, la causa material remite a la condición pasiva que recibe la forma. Podemos suponer que la causa material es el lenguaje especificado en el significante, la causa formal serían las estructuras psíquicas, la causa eficiente el estadio del espejo y el Nombre-del-Padre, y la causa final el deseo inconsciente.

<sup>12</sup> Recordemos que el *objeto a*, es el objeto del deseo que buscamos en el otro, motor del deseo y con ello de la vida. Nunca puede alcanzarse, es la causa del deseo y no el objeto que se identifica como deseado (*vid. Diccionario Introductorio de Psicoanálisis lacaniano*, Evans Dylan, Paidós, Barcelona, 1973. *Cfr.* Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2, op. cit.*, p. 842).

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, pp. 14, 61, 85.

<sup>14</sup> Elizabeth Padilla, “La tarea de la filosofía en su relación con la ciencia”, en *Gadamer y las humanidades*, UNAM, México, 2007.

La ciencia antigua, nos confirma Gadamer,<sup>15</sup> se identifica por su experiencia lingüística del mundo, rasgo que pretende ser olvidado por la ciencia moderna al separar al hombre del mundo como si fueran dos entes sin relación, una evidencia de ello es el concepto de “teoría” en donde actualmente cobra el significado de conjunto de experiencia para el dominio de la naturaleza. La *theoria* de la antigüedad no es un instrumento, sino que es la máxima expresión del hombre en la contemplación, no sólo remite a lo dado sino a la cosa misma. La experiencia del mundo no debe regirse por el cálculo, sino que debe ser escuchado el ente y el significante, lo cual es la tarea de la filosofía. La investigación libre y el sentimiento teórico jamás debió supeditarse a la presión del progreso y la política, que tuvo uno de su mayores exponentes en el siglo XVIII.

Cabe decir, que si bien toda práctica conlleva a la realización de una ciencia, ambos conceptos tienen un significado distinto. La ciencia tiene la característica de estar en continuo cambio, es inacabada por la misma tesis de progreso. La práctica exige decisión y acción, aquí yace su importancia, es una elección entre diversas posibilidades en una continua relación con el ser del hombre. La práctica requiere de los conocimientos que están a su disposición y los toma a manera de una certeza que aplica a pesar de no ser acabados. En la actualidad, con la idea de autoconsciencia (certeza apodíctica en Descartes) y el método, pareciera que la teoría está al servicio de la práctica en la medida que con ella debe legitimarse. Lo que trae como efecto la existencia de ciencias marginales que no cumplen con las prescripciones de científicidad. Si la teoría es ver lo que es, ello no remite a lo existente de los objetos, sino a un concepto hermenéutico que superpone ideas conforme se comprende. La teoría remite a un estado o lugar, que participa del acto y reconoce su presente en el juego, por lo que el concepto va más allá de la *praxis*. Gadamer concluye que, a pesar de la diferencia entre teoría y práctica éstas conforman una unidad propia de la condición humana, se reconstruye el saber teórico en las acciones vitales, es un encontrarnos con el otro y estar a la escucha para llegar a la comprensión.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, “Teoría, técnica y práctica”, en *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 544-546.

<sup>16</sup> *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1983.

Para la ciencia moderna, el significado de “método” remite a leyes y el objeto a tratar se limita a éste, además, de utilizar medios pragmáticos como el simbolismo de la matemática. No debemos olvidar que el lenguaje no se limita a funciones de designación como pretende la ciencia occidental, pues aun los conceptos matemáticos son acuñaciones de palabras del mundo vital, metáforas. La vida mundana del lenguaje nos lleva a la explicitación de las cosas, es una ostentación y reconocimiento de las mismas y en eso consiste el *logos* aristotélico. Este mundo vital que se expresa en las palabras es el lenguaje común del sentir de una determinada época, es el *sensus communis*. En donde Freud es un ejemplo del juego que se lleva a cabo entre la creación de conceptos y la fuerza viva del lenguaje (prosa ilustrada: en donde quien habla conoce su tema y es capaz de presentarlo al lego), que se desliza en sus escritos para dar cuenta de la dimensión de lo inconsciente.<sup>17</sup>

Frente a las ciencias, la hermenéutica no es una teoría del método, ya que la lingüística no se limita a una función metodológica. El lenguaje no es un reflejo de nuestro ser, sino la interpretación que hacemos de todo aquello que es nuestro mundo, de todo lo que se puede entender incluyendo el trabajo, el poder y las acciones emancipatorias incluyendo el psicoanálisis (que se encuentra limitado por la conciencia social a la que pertenece y en donde la terapia reconstruye la narración conforme a los huecos que aparecen en su historia). La hermenéutica no es una disciplina, rama de las ciencias del espíritu, sino que es la experiencia humana del mundo que precede a toda ciencia que remite a la *praxis* vital, como el arte, la historia y la filosofía.<sup>18</sup> La hermenéutica describe lo que acontece y da luz a la precomprensión que parece caer en el olvido ante la ciencia radiantemente metódica. Se beneficia a las ciencias al poner sobre la mesa nuevos proyectos y tomar consciencia de acontecimientos propios del hombre, lo que nos remite a hacer frente a los prejuicios, para avanzar en la comprensión de lo que nos rodea. La hermenéutica no es el “arte” de comprender como un tipo de habilidad, sino una reflexión crítica conforme a las objetivaciones de las palabras, rectifica la autocomprensión a través de las experiencias, defiende al lenguaje comprensible frente al análisis lógico de las proposiciones, pero, sobre todo, reivindica la universalidad de la comprensión y el acuerdo como una forma propia de la vida social. El ideal de la hermenéutica es atraer sobre la

---

<sup>17</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “La fuerza expresiva del lenguaje”, *ibíd.*

<sup>18</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.

interpretación aquel “boceto” incomprensible.<sup>19</sup> Comprender e interpretar desde la tradición es parte de la experiencia humana que no se ciñe al método científico, porque no es parte del ideal epistemológico sino la forma de estar en el mundo.

## 2. El concepto de verdad

Para Lacan la verdad remite al deseo (proceso en movimiento, deseo de alguna otra cosa) que no está previamente establecido, sino que se deconstruye en el movimiento dialéctico del tratamiento psicoanalítico. Se trata de una verdad particular, nunca general o universal. Misma que emerge a través del lenguaje y yace bajo el manto protector de la experiencia de placer o pena.<sup>20</sup> El psicoanálisis la encuentra en la causa material (en el sentido aristotélico del cual se origina algo y lo contiene, causa intrínseca) del significante conforme la historia del sujeto. La *aletheia* de Heidegger hace eco en las letras lacanianas para presentar una verdad que deberá revelarse; la lucha de la Tierra y el Mundo se transmuta a la lucha del consciente y el inconsciente, en donde la palabra reúne y conjuga la raíz del sentido, tensión que deja huellas de una totalidad falaz.<sup>21</sup> Con la frase: “Yo la verdad hablo”<sup>22</sup> (criticada por Jacques Derrida como una filosofía de la presencia) Lacan intenta mostrar que la verdad se genera en el lenguaje y que éste conforma al inconsciente. A partir del surgimiento del sujeto dividido (que está en falta y es el motor de su deseo) y la búsqueda por el saber, la pregunta constante se vuelve el eje que le indica la certeza. Sujeto y verdad se ligan por medio de la pregunta, por la idea de saber, el tratamiento psicoanalítico permite ver esta cara del discurso (del *cogito* cartesiano) y la enunciación (que habla del deseo).<sup>23</sup> El inconsciente es visto como los efectos de las palabras en el sujeto y en esa medida lo determinan, rastros de la lectura de *Ser y tiempo* de

---

<sup>19</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, *Verdad y método II*, *ibid.*, p. 248.

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 35.

<sup>21</sup> Dice Lacan que es Heidegger quien nos descubre el sentido auténtico de la verdad (*vid.* Jacques Lacan. “El seminario sobre la carta robada” en J. Lacan, *Escritos 1*, *ibid.*, p. 15).

<sup>22</sup> Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2*, *ibid.*, p. 846 Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 20. Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 111.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, pp. 145-147.

Heidegger en donde el *Dasein* se manifiesta como ser en el mundo porque articula el entendimiento en el Lenguaje.<sup>24</sup>

Aun la mentira y el error caen dentro de la fuerza de atracción de la verdad, porque el Yo que formula el enunciado miente al desconocer lo que acontece en el inconsciente y porque en el error del acto fallido la certeza se desdibuja.<sup>25</sup> Lacan afirma que: “Nosotros nos topamos con la dimensión de la verdad como algo que se instaura con cierta mentira y aun por ella, cosa que en realidad no la quebranta, pues la propia mentira se postula como tal en la dimensión de la verdad”.<sup>26</sup>

Ya Heidegger mencionaba que el misterio y la equivocación pertenecen a la finitud estructural del *Dasein* como efecto del velamiento en el que yace la *aletheia*. Así los dos autores reúnen el *logos* en el aparecer. William Richardson<sup>27</sup> escribe que hay puntos de divergencia entre ambas teorías, una diferencia palpable está cuando Heidegger afirma que el *logos* de Heráclito es el *Hen* (el Uno) distinto de los *panta* (varios), el lenguaje ordinario que se diferencia de los cantos de los poetas; en cambio, para la teoría lacaniana, según el autor, el Otro del orden simbólico no tiene nada que ver con el Uno. A raíz de esta propuesta Richardson asevera que la teoría lacaniana se queda en el nivel óptico de los entes, del propio hablante, además de que la concepción “causa material” reitera esta idea. Lo que hace una diferencia en las preocupaciones de los autores, al no preguntarse Lacan por la diferencia ontológica. De ahí que “no haya Otro del Otro” como metalenguaje, ya que sólo se refiere a la parte óptica, lo que no impide que haya Otro en la dimensión ontológica (del ser) como el *logos* mismo que señala Heidegger. De esta manera el diálogo entre ambas teorías ilumina, de modo alguno, la perspectiva psicoanalítica en donde la verdad se oculta y seduce al hablante.

Asimismo, podemos cuestionar la interpretación de William Richardson y apostar por una idea distinta, si bien Lacan remite a una cuestión óptica con la causa material del significante como marca de agua en todo el cuerpo, con la reconstrucción de la historia lógica (no cronológica),

---

<sup>24</sup> William Richardson, “La verdad en psicoanálisis”, en *Lacan con los filósofos*, Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo XXI, México, 1997.

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 386.

<sup>26</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *ibíd.*, p. 144.

<sup>27</sup> William Richardson, *ibíd.*, p. 185.

una verdad particular del hablante y la concepción del sujeto ligado al campo del lenguaje, podemos ver una dimensión ontológica con la idea del campo simbólico, imaginario y real. Habría un peso significativo en lo simbólico al crear límites, relaciones con los otros y constitución del sujeto. El Otro es una alteridad que se puede equiparar al lenguaje y a la ley,<sup>28</sup> que es inasimilable pero que deja sentir su peso particular en cada sujeto. El Otro, lugar en donde se constituye la palabra, pertenece al ámbito de lo ontológico porque es una propuesta teórica que rebasa cualquier sujeto y que habla a su vez a todos. Si “no hay Otro del Otro” es porque no hay nada superior a este espacio simbólico constituyente, por lo que consideramos pertinente que el *logos* de Heidegger encuentra cabida en la teoría lacaniana del lenguaje, es el Uno que se manifiesta en todos.<sup>29</sup>

Cabe decir, que un punto más para apoyar nuestra tesis es que Lacan sigue en gran medida la idea del ser heideggeriano. Lacan dirá que la idea del ser se encuentra en la tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Cuando se revela la palabra denota al ser, se realiza. Que las principales pasiones: el amor, el odio y la ignorancia se manifiestan en el ser.<sup>30</sup> Por ello confirma que la función del lenguaje es evocar, buscar la respuesta del otro y manifestar mi pregunta de manera constante.<sup>31</sup>

Lacan menciona que existe una conexión entre la metáfora y el ser,<sup>32</sup> entre la metonimia y la falta. Recordemos que ambas son estructuras fundamentales: la metáfora con el significante sustituido por otro, tiene como efecto la significación, la creación. La metonimia ostenta la conexión del significante con otro significante y el espacio que permite la movilidad entre ambos, es decir, la falta como eje. Si la verdad se muestra parcial y este es el modo de relacionarse con el ser, entonces algo hay que indica la falta, que está en la manifestación

---

<sup>28</sup> La ley en el sentido de la teoría lacaniana (vid. *Supra* Capítulo I, 1. *El Inconsciente como lenguaje*, 2. La interpelación del Nombre-del-Padre).

<sup>29</sup> Cabe decir, que Lacan reconoce que la lectura del artículo de *Logos* de Heidegger le ha servido para tratar el tema del lenguaje en psicoanálisis (vid. Jacques Lacan, “De un designio” en *Escritos 1*, *ibíd.* p.351). Por otro lado, en psicoanálisis el significante esencial es el del falo, que es velado en su origen y es la apertura al lenguaje, mismo que Lacan equipara al *Logos* de los antiguos filósofos (vid. Jacques Lacan, “La significación del Falo”, en *Escritos 2*, *op. cit.* p. 675).

<sup>30</sup> Sólo en la dimensión del ser existen las tres pasiones: el amor bajo la mezcla del campo simbólico e imaginario. El odio en la conjunción de lo imaginario y lo real. La ignorancia como vinculación entre lo real y lo simbólico. Jacques Lacan, *El seminario 1*, *ibíd.*, p. 394

<sup>31</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*, *ibíd.*, p. 288.

<sup>32</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra” en *Escritos 2*, *ibíd.*

misma como subraya Jean-Luc Nancy.<sup>33</sup> El ente siempre completo no se compara con el ser que sólo se percibe en breves rasgos: en la verdad del enunciado, en el goce, en lo real, que es una falta de nada que constituye al sujeto conforme el espacio que moviliza los significantes, el ser en juego en el *Dasein*. La ex-sistencia que está al exterior en la verdad del ser se preserva de ese modo. Lacan asevera que la ex-sistencia es el lugar donde radica el inconsciente, a modo de espacio descentrado, básicamente porque el Otro es el núcleo del ser.<sup>34</sup> La hiancia<sup>35</sup> estructural es la falla-en-ser, el sujeto escindido que desea ser, no se trata de un objeto (de desear esto o aquello) sino la falta de ser que es constitutivo del sujeto y motor de su ex-sistencia. Esta hiancia, Lacan reitera, es “pre-ontológica”, ello lo hace en su intento por escapar de los términos filosóficos de los que no puede huir porque se ha servido de gran parte de la filosofía, sobre todo la heideggeriana, pero reconoce que las manifestaciones del inconsciente pertenecen al campo óntico.<sup>36</sup> Así el ser aparece en el campo de lo simbólico de cara al hombre que habla en un juego de presencias y ausencias, punto nodal del movimiento discursivo, “porque lo propio del dicho es el ser”.<sup>37</sup>

Respecto a la hermenéutica gadameriana, el concepto de verdad será visto desde otro enfoque, el cual se sitúa por encima de la vertiente metodológica. La verdad científica remite al binomio sujeto-objeto que debe superarse para llegar a una verdad pública y universal más allá de las ciencias. La verdad en Occidente se encuentra vinculada a la ciencia y al método, que se muestra en la certeza de los enunciados, pero una proposición verdadera no se limitará a la lógica del mismo y a la correspondencia con el ente que señala, pues todo lo que es no se determina por el enunciado y lo que representa en su tradición. De modo que el objeto de estudio debería de indicar el método a seguir en las ciencias sociales. En el artículo que lleva por nombre “¿Qué es la verdad?”,<sup>38</sup> Gadamer nos dice que ésta es la luz que ilumina los entes y condiciona el método, la *Lichtung* como Heidegger la nombraba. La verdad no debe equipararse a la certeza empírica que tratan las ciencias especializadas, ya que tiene un campo mayor. La hermenéutica da prioridad a la pregunta, en vez de al enunciado que pretende colocarse como

---

<sup>33</sup> Jean-Luc Nancy, “Falta de nada”, en *Lacan con los filósofos*, *ibid.*

<sup>34</sup> Jacques Lacan, “El seminario sobre la carta robada” en *Escritos 1*, *ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup> El término de “hiancia” se usa en psicoanálisis para designar la palabra francesa antigua *béance*, que significa “agujero” y utiliza Lacan en diferentes textos.

<sup>36</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11*, *ibid.*, pp. 37-40

<sup>37</sup> Jacques Lacan, *El seminario 20*, *Aun, op. cit.*, p. 124.

<sup>38</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Qué es la verdad”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.

afirmación única. Los cuestionamientos son las líneas que abren camino a la comprensión dialógica.

Las ciencias humanas son hermenéuticas porque tienen como eje rector la duda que no se reduce a lo dado empíricamente. La experiencia y la historia tienen a su cuidado la verdad que nunca puede ser vista en su totalidad, además, continuamente nuestros límites de la interpretación, enmarcada por la tradición, nos presenta una determinada faceta de la verdad, pero aún con todo ello nos acercamos a la búsqueda de la verdad por ese impulso de saber<sup>39</sup> que mueve al hombre, que implica tanto juzgar correctamente como excluir aquello que es irrelevante y para ello la interrogación abre camino, transitar a lo que parece “contrario” para discernir las posibilidades de modo dialéctico. Se padece el preguntar en la medida que va dirigida hacia el exterior, pero también remite a quien la presenta porque lo interpela e invita a la reflexión. El hablante deberá dialogar con el otro (llámese texto o cualquier interlocutor) hasta que la verdad aparezca, la luz que emerge es el *logos* que no pertenece a ninguno de los hablantes en la medida que los cobija. La primacía de la incógnita es la forma originaria del saber, vaivén de dudas y aproximaciones que lleven a un acuerdo. La pregunta es una respuesta en la medida en que nos aproxima a analizar al tema y abre con ello nuevas interrogantes.

Si la esencia de la verdad en Heidegger trasciende el concepto de subjetividad, con Gadamer, supera la idea de la crítica histórica de Johan Gustav Droysen y Wilhlem Dilthey, ya que todo enunciado presenta simultáneamente el fenómeno actual y el entramado de las relaciones históricas. La historicidad está presente en el ser-ahí, en el autoconocimiento y en su comportamiento. La verdad está en la reconstrucción del sentido y en entendernos sobre algo de modo que ese pasado podamos escucharlo como aquel que se dirige a nosotros. La fusión del pasado y el presente la encontramos en el lenguaje, práctica dialógica que nos lleva a conocer el modo de ser de las cosas conforme las acariciamos con las palabras; la verdad se revela enmarcada por la temporalidad e historicidad de la que nunca contemplamos la totalidad.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2000, pp. 442-446

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 59-62.

Del ser se habla, se comprende, es lo que yace con anterioridad y en la que la verdad es certeza de sí mismo que nos habla de la realidad del mundo en la lingüisticidad: la poesía, el arte, el rito, el culto, etc. El lenguaje está en la convivencia con los otros en el cual entendernos es parte de nuestras tareas cotidianas. El lenguaje nos guía y nos muestra la verdad como desocultamiento (*aletheia*), es el hogar que nos contiene y nos permite entrar en el juego del diálogo;<sup>41</sup> mar donde navegamos con la brújula de las preguntas, travesía rica y finita conforme nuestras experiencias, sumergirnos en el dicho que es el verdadero ser del lenguaje, escuchar los cantos vinculados al silencio según la cadena discursiva temporal.

Por la escucha es que se conoce la tradición antes de la escritura, se comprende una dirección de sentido de acuerdo al mundo, la tradición se hace presente en la verdad, en los mitos y las leyendas, por lo que el lenguaje dona palabras a la interpretación propia que hacemos de la tradición, en tanto acontecimiento de las cosas que se manifiestan, de modo que “el verdadero método sería el hacer de la cosa misma”, expresión de Hegel que Gadamer retoma para explicar que se requiere hacer un esfuerzo para acercarnos a las cosas tomando nota de las ideas preconcebidas, pero dejando que la cosa muestre el camino a seguir en la medida que reflexionamos sobre ellas sin que las ideas “lógicas” intervengan para que tome su validez, con lo que se ostenta un conjunto de sentido.<sup>42</sup> Así el objetivo de la comprensión es fundamentalmente sobre la cosa y después sobre la opinión del otro. La comprensión que tiene lugar está arraigada a un contexto histórico específico que la delimita, semejante a la óptica con la cercanía del objeto que es indistinguible y del cual tenemos que separarnos para percibirlo, de igual forma participamos de la reproducción de ideas contemporáneas que dirigen cierto tipo de prejuicios implicados en la comprensión y, al mismo tiempo, nos permite ver otros con mayor amplitud sobre las posibilidades de sentido de una obra. Misma que será comprendida de manera particular conforme a la época que sea contemplada, por lo que se indica que hay una verdad de sentido que se manifiesta en la distancia temporal que no se agota en la comprensión del momento.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Heidegger y el lenguaje”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

<sup>42</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *ibid.*, pp. 553-557.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 364-368.

La experiencia del arte también muestra una verdad que antecede a la de las ciencias y que Gadamer desarrolla en el inicio de su obra de *Verdad y método*, donde señala que este tipo de manifestaciones enuncian un sentido que conjuga la historia y el presente. El arte tiene una luz que invita a la reflexión hermenéutica. Con él la experiencia del mundo acontece, en la que tiene lugar la tradición a la que pertenece la obra y aquel que la contempla. La obra participa del ser, tal como ya lo había hecho notar Heidegger en “El origen de la obra de arte”, donde el lector frente a ella se recrea en la medida que en ésta le dice algo, de modo que nos da la posibilidad de comprendernos de manera distinta bajo los efectos enigmáticos de su representación y de cambiar nuestras vidas. La obra sobrepasa la comprensión que podemos tener de ella, lo que escuchamos en su dicho, porque nuestra característica es finita e histórica; pero también porque al ser entendido el arte en tanto símbolo (fragmento que espera su completud), es una parte de la totalidad del ser que está abierta a la comprensión. El ser, entendido a manera de símbolo, tiene como consecuencia que algo de ella yace oculto y ahí se pone en juego la verdad como *aletheia*. En la obra se presenta la verdad como la esencia del arte y establece un mundo con su perspectiva: se comprende el mundo y se crean otros.<sup>44</sup>

### 3. El lenguaje como eje nodal

Los textos freudianos y la práctica misma le han mostrado a Lacan la relevancia del proceso discursivo, más allá de lo dicho, lo representado en actos es un problema del lenguaje. Acompañado de la teoría estructuralista antropológica de Lévi-Strauss, la lingüística, la filosofía y la topología, retoma ideas de uno y de otro campo en una reestructuración del esquema freudiano del proceso primario y secundario para presentar un proyecto sobre el lenguaje en relación al sujeto. El análisis se describe según una técnica de la palabra que vibra y con ello se moviliza la cadena de significantes que remiten a su constitución como persona.<sup>45</sup> La palabra cobra su peso en tanto función creadora de nuevos ámbitos, a partir de las digresiones que lleva a cabo el inconsciente en el espacio terapéutico.<sup>46</sup> El sistema teórico postula un sujeto ligado al nudo que se gesta entre lo simbólico, imaginario y real, para anclarse en lo simbólico y

---

<sup>44</sup> María A. González, *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005.

<sup>45</sup> Jacques Lacan, *El seminario 1, ibid.*, p. 380.

<sup>46</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1, ibid.* p. 309 Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 11, ibid.*, p. 163.

permitir transitar a un sujeto escindido, marcado por la falta que lo lleva a una búsqueda perpetua de su deseo.

Si Freud pretendía llegar a una cura de las patologías a través de una teoría que le de cuenta de las omisiones de la consciencia, lo que Lacan propone con su tesis es ostentar el proceso por el cual el lenguaje determina al sujeto<sup>47</sup> para tratarlos sin tener que llegar a una cura (entendida como la erradicación de los síntomas), siguiendo los pasos de su maestro en el campo simbólico, éste es condición de posibilidad de ser “hombre”, de relacionarse con los otros y con el mundo. Por lo antes dicho, el lenguaje es el espacio le permite al ser humano desenvolverse y ser de determinado modo; bajo un esquema en donde el significante tiene prioridad conforme al significado y a la significación para indicar que, con cada suma de significantes, hay un posible sentido, mismos que se expresan en la metáfora y la metonimia. La condensación o metáfora indica la sustitución de un significante por otro para derivar en un sentido a nivel de la creación y que se retoma para explicar procesos tales como el Nombre-del-Padre en la intervención de la ley que regula relaciones sociales. En tanto que el desplazamiento o la metonimia señala la conexión de los significantes a través del espacio vacío entre cada uno, que permite la movilidad y marca la carencia del ser que mantiene el deseo en los sujetos, así la metonimia es usada para dilucidar el proceso del deseo y la falta. El fruto de la experiencia psicoanalítica enfatiza al lenguaje y a sus efectos en el cuerpo mediante los síntomas, legado freudiano que a través de textos *v. gr. La interpretación de los sueños* pone en relieve la “dignidad ontológica”.<sup>48</sup> El camino por el que llegó Freud a las cuestiones del desplazamiento y la condensación fue a través de la neurosis, mientras para Lacan fue la estructura psicótica la que brindó las primeras prácticas sobre el discurso del Otro.

El inconsciente es definido por Lacan como lingüístico en razón de su conformación, expresado mediante actos discursivos. El inconsciente no es algo que se haya derivado en el sujeto a causa de él, sino que se gesta en la interacción con los otros: en un primer momento con la familia (sanguínea o no) y más tarde, en relación con todos los demás. El discurso del

---

<sup>47</sup> Jacques Lacan, “El seminario sobre *la carta robada*”, *ibid.*, pp. 36, 54.

<sup>48</sup> El comentario preciso lo hace Lacan sobre Freud al decir que: “En el caso que se encontraba, lo repito, de no tener nada que, respondiendo a su objeto, estuviese en el mismo nivel de madurez científica, por lo menos no dejó de mantener ese objeto a la medida de su dignidad ontológica” (*vid.* Jacques Lacan, “La instancia de la letra” en *Escritos 1*, *ibid.*, p. 493).

Otro a modo de inconsciente, remite a una alteridad radical irrepresentable por cualquier mortal, pero del que toda la comunidad participa. Por ello Lacan afirma que el discurso del inconsciente es transindividual.<sup>49</sup> Se trata de un espacio “trascendental”<sup>50</sup> en donde los significantes crean toda una serie de intersecciones que se conjugan para marcar al hombre y que hace presencia según las formaciones del inconsciente (síntomas, chiste, lapsus, sueños, olvido, *acting out* y el pasaje al acto). De esta manera, el autor sostiene que el estado del inconsciente es ético<sup>51</sup> en tanto remite a enfrentar al sujeto con sus deseos y las acciones que lleva a cabo (el psicoanálisis no prescribe cómo tiene que actuar).

Los fundamentos psicoanalíticos se hallan en la palabra (temporal) que se libera en la práctica terapéutica y en el lenguaje (atemporal) de la teoría psicoanalítica, acto y proposición se vuelven las dos caras de la misma moneda. Habrá que enfatizar que este lenguaje que se mueve bajo el vaivén del deseo es de carácter universal, pues se hace entender en cualquier idioma que se manifiesta de manera particular (con síntomas) en cada sujeto de acuerdo a su historia. El lenguaje define a los sujetos, pero nos encontramos tan inmersos en el mar de los significantes que no podemos sino perdernos en él. Se está tan cerca que no se logra ver el reflejo en el *logos* mismo. El lenguaje en tanto estructura cubre bajo su manto a los hombres, “preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental.”<sup>52</sup>

Del lenguaje, como eje central, parte la idea del ser y del tener<sup>53</sup> porque habrá de estar situado en la carencia para poder buscar la posesión del significante que dé sentido a la cadena de significantes que conforman el estado de vivir, esto es, a partir de que se ha generado la falta esencial en el sujeto que lo constituye como un ser deseante, es posible que se instale en el juego de las relaciones sociales. Además, se retoma de Hegel la idea del reconocimiento del otro a través del lenguaje, para explicar el vínculo que se origina en la formación del individuo, en donde el infante se reconoce bajo el amparo del otro que lo “mira” y le va dando lugar a la ley con el campo de lo simbólico, fundamento que sostiene a todas las interacciones con los otros y con la comunidad. De modo que es por el significante que se construye un sujeto que

---

<sup>49</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1, ibid.* p. 248.

<sup>50</sup> *Cfr.* Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache” en *Escritos 2, ibid.*, p. 635.

<sup>51</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11, ibid.*, p. 41.

<sup>52</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra” en *Escritos 2, ibid.*, p. 475.

<sup>53</sup> Jacques Lacan, “La metáfora del sujeto” en *Escritos 2, ibid.*, p. 869.

anuda los campos: imaginario, simbólico y real en donde se puede prestar oído a lo que otro dice. La palabra tiene efectos para aquel que está dirigida y para quien la enuncia, el sentido dependerá de la cadena que se elabore. El efecto del lenguaje en el hombre está en hacerlo sujeto, marca del significante que ante otro es posible representar (como padre, hermano, amigo, enemigo, etc.) y escuchar de determinado modo.

La hermenéutica gadameriana se aleja de una teoría de la interpretación que postula reglas, para retomar la idea de la existencia de Heidegger y la importancia del lenguaje en tanto la casa del ser. Así, el lenguaje se postula como el camino a transitar para analizar la experiencia hermenéutica de la comprensión. Por el lenguaje es que el hombre tiene mundo, no se trata de una representación que el lenguaje hace del mundo, sino que se representa a sí mismo en el lenguaje, porque éste no es un medio o instrumento al servicio del hombre, sino aquello que le da libertad frente al entorno. Toda lengua y su contenido están estrechamente vinculados a la experiencia hermenéutica, así cada una de ellas es una interpretación del mundo a partir de su historia.

El lenguaje es entendido de manera amplia como pensamiento, lenguaje, concepto y ley. No representa la consciencia lingüística de un sujeto que se distancia de él para su análisis, ya que sólo podemos pensar inmersos en el lenguaje y jamás podemos aprehenderlo en su totalidad. El conocimiento del mundo y de los otros lo realizamos por el habla, nos movemos por él y aun su aprendizaje resulta enigmático en varios sentidos. La interpretación que hacemos de todo aquello que nos rodea es lingüística y es ella la que nos muestra nuestra condición limitada frente a la totalidad de sentido que puede ser el lenguaje. El habla no es propia de un sujeto, sino que pertenece al entramado de relaciones sociales, en donde podemos oírnos unos a otros, diálogo lúdico que demuestra el papel predominante al seguir el ritmo impuesto por el tema en cuestión. La universalidad del lenguaje reside en que nada puede eludirlo, pues toda alusión a las cosas lleva implícita el decir. Razón y palabra se hallan entrelazadas y es la estructura de la pregunta la que nos invita a ir más allá de la primera impresión provocativa, a una comprensión mayor conforme avanzamos en el diálogo.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*

Una de las características principales del lenguaje es ser especulativo<sup>55</sup> en cuanto no remite a la copia de un ente, sino que son las palabras las que ostentan la reunión de relaciones con el ser, además, de tener el carácter de acontecer que nos indica un vínculo entre hablar y comprender; en el acontecer tiene lugar el sentido que enuncia significados finitos conforme a su referencia, pero mirando siempre hacia el infinito de sus posibilidades, pues lo dicho está en constante cercanía con la infinitud de cosas sin mencionar y todo ello con el objeto de hacerse comprender por el otro. De ahí que el peso del enunciante no radique en la consciencia de lo hablado, sino en sobrepasar esa consciencia ante la imposibilidad de decirlo todo, aquí también interviene la tradición cuando plantea “ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa”,<sup>56</sup> es decir, que la comprensión de la tradición no deriva en una imitación, sino que en cada interpretación se gesta una creación que no es distinta de la cosa misma. De modo que el lenguaje que es especulativo, representa una unidad constituida por el comprender-interpretar, el habla y la tradición. Característica definitoria que evidencia la noción ontológica del lenguaje, que es distinta de la palabra que se enuncia, mas hay una relación estrecha, ya que la palabra es por el lenguaje y no existe una con anterioridad de la otra.

El lenguaje es el centro en el que tiene lugar la experiencia del mundo, cada palabra indica el conjunto del lenguaje y con ello al mundo. El lenguaje le da un significado al mundo bajo la luz de la finitud e infinitud que se juega en lo histórico del hombre y la infinitud del sentido. La unidad originaria de lenguaje-mundo muestra la pertenencia del intérprete a éste y a la tradición, conforme la estructura del diálogo, en donde el intérprete tiene determinada actitud para escucharla. El lenguaje no sólo es experiencia del mundo, sino también hermenéutica, lo que abarca las relaciones vitales, es decir, cualquier experiencia humana porque no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística, ya que aun la tradición es un lenguaje que nos afecta y que a su vez modificamos en continua relación. La experiencia hermenéutica no es una opción entre otras que pueda tomar el hombre, sino aquella que lo constituye: el modo propio del ser-ahí es la comprensión. La hermenéutica se pregunta por la comprensión, siendo ella a

---

<sup>55</sup> Con este concepto Gadamer indica que no se puede aprehender como tal, pero como un juego de espejo muestra la imagen que se expone.

<sup>56</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *ibid.*, p. 566.

su vez una forma del comprender. La experiencia hermenéutica es una experiencia humana que no se restringe a la pregunta, sino que es una acción propia.<sup>57</sup>

#### 4. La comprensión - interpretación

La interpretación como modo fundamental del trabajo analítico consiste en hacer ver al sujeto sus conductas y la resistencia que se pone en juego en el trabajo terapéutico. Si bien Lacan prefiere evitar el concepto de “interpretación” o el de “comprensión” por considerar que remiten a una teoría preestablecida con simbolismos determinados que obturan el sentido y anulan posibles reestructuraciones en los discursos del paciente, la acción interpretativa está presente. El texto de *La interpretación de los sueños* de Freud considerado modelo de interpretación, habla de simbolismos en un sentido universal, sin embargo, indicaba que siempre debía centrarse la interpretación en un sentido particular, por lo tanto, la propuesta de los símbolos no debía tomarse como una limitante. La teoría psicoanalítica imperante durante la época de Lacan había enseñado a quedarse con la interpretación clásica: en una complejidad creciente e indicar lo que “realmente” quería decir el síntoma, pero ello no tenía efectos en los sujetos porque carecía de importancia la interpretación. Lacan enfrentó la práctica de forma distinta, una vuelta de tuerca que sería cuestionada por varias escuelas y para ello fracturó el modelo de la interpretación, que planteaba adecuar la palabra a la teoría. Ya no se trataba de que el paciente confirmase o negase la propuesta del analista. En lugar de hablar de interpretación va a proponer el de “confrontación”,<sup>58</sup> pero el concepto insiste y hace acto de presencia en numerosos textos que denotan su función y relevancia. La interpretación lacaniana no tiene por objeto el significado oculto, sino el de atomizar el sentido para abrirse a distintas posibilidades.

Se deberá tener de fundamento que el sujeto está determinado por el significante, para captar que la interpretación consiste en detenerse en el proceso de la sincronía, es decir, recordemos que la cadena de significantes está compuesta de elementos en desorden (sincronía, conforme al proceso de la metáfora en relación vertical) y en orden (diacronía, por el proceso de la

---

<sup>57</sup> Cfr. Marcelino Arias Sandí, *La universalidad de la hermenéutica*, Fontamara, México, 2010, pp. 79-83.

<sup>58</sup> Jacques Lacan, “La dirección de la cura” en *Escritos 2*, op. cit p. 572. Vid. *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, Evans Dylan, Paidós, Buenos Aires, 1998.

metonimia en relación horizontal), por lo que se tendrá que intervenir a nivel de la metáfora. El sentido deriva en un “sin-sentido” aparente, donde surge el significante que en ocasiones puede llevar a la risa o al silencio.<sup>59</sup> El analista para descifrar la diacronía metonímica que muestran las repeticiones en un desplazamiento constante, introduce un corte a través de la metáfora para llegar a la *traducción*.<sup>60</sup> Para ser más precisos, esta interpretación tiene como eje la teoría del significante y la posibilidad de una escucha que evoque el goce del síntoma. De este modo “El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido para así encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto”.<sup>61</sup> La interpretación no está abierta a todos los sentidos, sino delimitada a una significación dada por la vivencia del sujeto, que remite a significantes que fungen de ancla en el mar de la subjetividad.

La interpretación se gesta en el marco de la relación transferencial, en donde el analista inventa una reconstrucción de los significantes, una forma de leer ese texto del inconsciente con la atención flotante de la escucha. Habrá enunciados que se comprendan y otros más que no, pero ello no será un problema porque no se tiene por objeto comprender todo, lo que se pretende es que el discurso emerja a través de la asociación libre, que más que una técnica es un modo de cuestionar al sujeto del conocimiento. La escucha es el punto de partida de la interpretación para lograr captar a ese significante que marca el cuerpo mediante síntomas. La escucha analítica tiene como ejes centrales, en la teoría lacaniana, el sentido y la invención (aunque Lacan pretenda negar el primer concepto).<sup>62</sup> Por un lado, el sentido está puesto de acuerdo al marco teórico que se toma como base y ofrece una propuesta de tratamiento que se centra en la palabra. Creencia por parte del analista y del paciente que se trastoca conforme el tratamiento, el saber propuesto transita del analista al analizado. Por otro lado, la invención: si el inconsciente está cifrado se pensaría que el analista tendría que intervenir para descifrar esas cadenas discursivas, mas éste no descifra bajo un patrón establecido, sino que inventa acorde lo expuesto discursivamente. Improvisa para rozar la verdad del analizante que yace en acto,

---

<sup>59</sup> Cfr. Jacques Lacan, *Escritos 1, op.cit.*, p. 488 y Jacques Lacan, *Escritos 2, op. cit.*, pp. 573, 638.

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> Jacques Lacan, *El seminario 11, ibíd.*, p. 219.

<sup>62</sup> Juan David Nasio, “La ética de un impasse: El analista entre el saber y el sufrimiento”, en *La voz y la interpretación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.

cuando coincide el saber y la verdad la interpretación tiene efecto con la donación de otro sentido.

Se escucha al paciente mediante la lectura que hace de la cadena de significantes que le han sido dados, así el sujeto se relata y es a través de esa narración que los sentidos se transforman.<sup>63</sup> El sin-sentido que brota de esa fuente de significantes esenciales que se repiten, se trasluce conforme las intervenciones de corte e interpretación del analista en un sentido posible. “lo que dice puede `no tener sentido alguno´; lo que le dice encubre uno. El oyente lo experimenta en el movimiento de responder; al suspender éste, comprende el sentido del discurso”.<sup>64</sup>

Dado que la comprensión se da del lado del paciente, en cuanto tiene la posibilidad de ser escuchado y narrar de otro modo su historia en la medida que se evidencian los significantes, también, existe la comprensión del analista que interviene con su silencio y con frases que señalan una lectura distinta en el texto del inconsciente.

Para analistas como Juan David Nasio y Daniel Gerber no se trata de un desciframiento, para otros como Piera Aulagnier y Anika Rifflet-Lemaire hay algo que se descifra del texto del inconsciente. Lo cierto es que Lacan pretende evitar el concepto de comprensión para no caer en esta idea de que todo se puede conocer y también porque para él no hay un punto de comunión con la hermenéutica, sin embargo hace uso del concepto de modo paradójico: lo rechaza pero trabaja con el significado, con los efectos de la cadena de significantes que al final del análisis son los que permitirán comprender al paciente, reescribir su historia. De la puesta de escena al recorrido de un sin-sentido para llegar a la exposición del sentido.

Gadamer señala que el máximo exponente de la comprensión estará en la escucha que pone atención a ese llamado del otro, que puede devenir de los procesos inconscientes para develar una verdad y en este sentido remite al psicoanálisis, mostrando que existen condiciones históricas que nos permiten pensar de determinado modo. Los motivos inconscientes que yacían olvidados renuevan la historia para configurar un sentido distinto. Su valor cognitivo se

---

<sup>63</sup> Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, México, 1983, p. 282.

<sup>64</sup> Jacques Lacan, *Escritos 1, ibíd.*, p. 76.

distancia del impuesto por la ciencia y no por ello pierde su relevancia. El sujeto de la consciencia se derrumba como la totalidad que controla y puede conocer todo, su connotación finita e histórica no le permite identificarse con ese presente que lo recorre, con el pasado que lo sostiene, ni con el futuro que lo añora.<sup>65</sup>

Para la hermenéutica gadameriana, la historicidad de la comprensión es parte de sus objetivos (recordemos que se pregunta por el cómo de la comprensión y por su historicidad). La dimensión ontológica del comprender en el ser-ahí, siguiendo el camino trazado por Heidegger, marca una diferencia frente a otras hermenéuticas, pues tendrá el carácter de universal. La comprensión es un hecho lingüístico, ya sea cuando éste acontece ante un texto, un hombre, una obra o consigo mismo. El que intenta comprender al otro, establece una disposición para la escucha, movimientos continuos se gestan en la danza del sentido, se participa de un significado común que es ya en sí mismo comprensión. Para comprender se nutrirán los argumentos del otro, se harán más fuertes para llegar a un acuerdo sobre la cosa. Recepción que lejos de ser neutral implica la selección de ideas y prejuicios de modo que den lugar a la verdad, no se trata de confirmar las ideas previas de manera metodológica para comprobar lo deseado, sino hacer espacio a la manifestación de la cosa misma a través del diálogo. Realizar pequeños pasos que nos lleven cada vez más a contrastar esos conceptos que se conformaron poco a poco con las cosas, ya que toda interpretación comienza con pequeños proyectos que se van puliendo.

Gadamer<sup>66</sup> escribe que al círculo de la comprensión ontológico que enuncia Heidegger, de “entenderse con respecto a”, indica la relación del todo y la parte en donde el todo se entiende desde lo individual y viceversa, tiene como referencia la “anticipación de la compleción”, es decir, se lleva a cabo el intento de completar (con lo que hasta el momento se tiene) aquello que todavía no comprendemos en su totalidad. De esta manera, la comprensión es guiada por expectativas de sentido que se hallan enraizadas en la verdad del contenido. El comprender tiene condiciones hermenéuticas:

---

<sup>65</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 131. Hans-Georg Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 234. Hans-Georg Gadamer, “Herméutica”, en *Verdad y método II*, op. cit., p. 372.

<sup>66</sup> Hans-Georg Gadamer, “Sobre el círculo de la comprensión” en *Verdad y método II*, op. cit.

- a. “El atenerse a la cosa” que nos dona la comprensión real que se haya asentada en los prejuicios fundamentales pertenecientes a la historia y al tiempo, mismos que son parte de la comprensión que se gesta como una cualidad positiva: al presentar la cosa de una manera más nítida (se puede pensar en lo problemático que resulta comentar el arte actual comparado con el arte romano), al retomar prejuicios que se acercan más a su verdad y dejar de lado los que la ocultan. Aquí pareciera problemático decidir cuáles son los más cercanos a la verdad, pero es la misma tradición la que nos guía al respecto.
- b. Otra de las condiciones hermenéuticas es la extrañeza que se manifiesta y nos invita a preguntar por ella y para tal caso los prejuicios deben ponerse sobre la mesa, hacerlos evidentes para que se expliquen.

Como habíamos señalado anteriormente, la hermenéutica muestra que la tradición es especulativa en la medida que es la misma y distinta de sí, esto se observa cuando la interpretación que se lleva a cabo no es reproducción, sino creación del comprender. La unidad que se constituye con la comprensión-interpretación se manifiesta lingüísticamente y frente al texto o el otro, una creación nueva emerge. Misma que tiene la característica de:

1. La significación de la comprensión de la cosa aparece como creativa.
2. Se carece de objetividad porque no remite al esquema sujeto-objeto ni a las nociones de método positivista, sino que se encuentra inmerso en los vínculos sociales y, en tanto palabra, se realiza en el pensar.
3. Forman parte de la articulación que conforma la cosa y, por lo tanto, del sentido del mismo, es decir, tiene como eje el tema en cuestión.
4. Remite a la actualidad de la consciencia histórico efectual, en la medida que revive algo que yace en la tradición de otro modo, para ostentar un fragmento de la totalidad de la verdad. Cabe decir que el lenguaje del intérprete aquí descrito sobre el texto es secundario en relación al entendimiento que se lleva a cabo entre los hombres, pero manifiesta la relevancia de la lingüisticidad en general.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 566-567.

## 5. El diálogo y la tradición

¿Qué tipo de diálogo es el que se gesta en la sesión de análisis? Uno muy particular sin duda. El psicoanálisis lacaniano reconoce como cuna de su pensamiento a la filosofía socrática y su método dialéctico; cree ver en la voz baja y constante del intelecto rasgos del inconsciente en el orden del lenguaje.<sup>68</sup> Se trata de un diálogo que pretende ir a las significaciones más radicales y universales del hombre (mediante leyes que permiten formar sociedades). Un discurso liberador de sentidos añejos para crear otros a través de una relectura. El proceso dialéctico no es el que se genera entre dos hablantes en donde el eje de la pregunta y la respuesta se juega de uno a otro y viceversa, aquí el modelo se subvierte: el paciente que va en busca de una verdad cree que el otro la posee y entabla un diálogo que parte de la interrogante, pero lo que encuentra es un vacío, el analista no puede ni tiene la solución que el otro busca. La duda se pone sobre la mesa, pero la réplica se encontrará conforme recorre el camino de su cadena discursiva. El paciente narra y cuestiona, el analista calla, puntualiza con cortes e interpretaciones que el otro escucha a manera de una contestación particular que lo lleve a discurrir sobre la gama de opciones que tiene. Los significantes guían la dirección de lo que habrá de nombrarse, se apropian de lo dicho para hacerse oír y denotar su verdad, con ello da la posibilidad de repensar su historia, regresar a los temas centrales y cuestionarse desde otro lugar. El análisis debe tener como fin una palabra verdadera (apegada al deseo del sujeto) que lo vincule con otros y aun con el Otro que es quien le dará la respuesta a su incógnita para llegar al final del análisis.

La pregunta es el modo esencial que se establece en análisis, que es a su vez un juego que evidencia la estructura lingüística, es decir, la duda y la afirmación son parte inherente de este proceso y de la constitución del sujeto porque ambos remiten al lenguaje.<sup>69</sup> El primer momento se escenifica en la dialéctica de la vida cotidiana (¿qué quieres? / *Che vuoi?*) y establece un diálogo terapéutico (inquirir por su padecer: ¿qué quiere de mí?); el segundo momento se muestra en el campo de lo simbólico, el que acoge al hombre para constituirlo en

---

<sup>68</sup> Cfr. Jacques Lacan, “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en *Escritos 1, op. cit.* p. 120. Y Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra”, en *Escritos 1, op. cit.*, p. 290.

<sup>69</sup> Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, México, 1983, p. 289 y Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra” en *Escritos 1, op. cit.*, pp. 288–310.

un juego dialéctico que va del lugar del Otro al individuo para finalmente dar forma a una estructura subjetiva (recordemos aquí la interpelación del Nombre-del-Padre): en la neurosis, podríamos decir que se instituye el sujeto de la pregunta; en la perversión, el sujeto de la respuesta y, en la psicosis, el sujeto de la certeza. Finalmente en cualquier estructura lo que está en la palabra es la respuesta del otro que otorga el reconocimiento, a partir del momento en que se cuestiona. El reconocimiento del otro remite a un futuro posible.

Cuando se presenta la “palabra plena” un sentido distinto se asume conforme a los acontecimientos de la vida del paciente y abre un camino a las futuras acciones que son miradas desde el presente. Se resignifica la historia del sujeto. Lo que se reconoce como inconsciente es su historia que ha sido captada en cierto orden y que ha censurado determinados significantes. De modo que al narrar sus vivencias se reescribe para crear una dimensión progresiva. La historia se ostenta<sup>70</sup> en el cuerpo mediante los síntomas, en los recuerdos infantiles, en estilo de vida, pero también de modo más amplio en la tradición y leyendas que pueden ser vinculadas a la historia particular, en la interpretación con distorsiones que se hacen los otros de uno y viceversa. Nuevamente, vemos aquí los efectos de las lecturas Heideggerianas sobre el *Dasein* y la historicidad, el pasado está en el núcleo del ser y su ex-sistir remite a la interpretación que se ha hecho, el pasado acontece desde el futuro. Claro, la disyuntiva está en que, para Lacan, la repetición que se gesta en los síntomas del paciente (en el estilo de vida y el pretender cambiar la percepción de uno mismo a través del análisis); en cambio, en Heidegger,<sup>71</sup> la repetición es la posibilidad de una existencia determinada por la tradición y la historia, no remite a las vivencias del sujeto, sino el estar en el mundo. Repetición que no aspira a un progreso ni que por ello se queda en el pasado, sino que es una posibilidad resolutoria que tiene la libertad de renunciar a determinadas decisiones. A lo que Lacan afirma: “Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de los fue, puesto que ya no es, ni si quiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser”.<sup>72</sup> En este sentido, el pasado se hace evidente en la repetición sintomática, pero cuando llega el tiempo de comprender, a través del movimiento dialéctico, existe la posibilidad de una transformación de la significación, cuando el saber es puesto en la palabra del sujeto.

---

<sup>70</sup> Cfr. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra”, *ibid.*, p. 249.

<sup>71</sup> Cfr. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003, § 74-75.

<sup>72</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra”, *ibid.*, p. 288.

En el caso de la hermenéutica gadameriana, el diálogo es uno de los ejes centrales que enfatiza la importancia de estar con el otro. Esta teoría que pretende dar cuenta de las condiciones de la experiencia humana, redefine la experiencia aristotélica como un proceso intermedio entre las vivencias particulares y su culminación en la generalidad con la formación de conceptos que generan sentido a la idea de ciencia, para enfatizar el proceso negativo que tiene lugar en el desarrollo mismo de una serie de acontecimientos. La verdadera esencia se gesta cuando se rechazan las posibles ideas y, sobre todo, en el momento previo a la experiencia, la falta de conocimiento nos impulsa y nos lleva a vivir determinado acto. Aquí el saber puede llegar a través de un movimiento dialéctico por la apertura que tiene lugar y que invita a otras experiencias.<sup>73</sup> El estado de apertura es lo que condiciona al hombre ser consciente de sus limitaciones para proyectar dentro de ese marco sus posibilidades. Negatividad propia de la esencia del hombre que se padece y de la cual se aprende, de modo que la finitud se hace presente. Gadamer sostiene que “la verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad”,<sup>74</sup> lo que nos remite a la tradición y su relación intrínseca con el lenguaje que nos habla como un tú, siempre y cuando estemos dispuestos a escuchar lo que tiene que decirnos la tradición, tomando en cuenta el valor de su discurso aun cuando vaya en contra de lo sostenido por uno mismo, esto es dejarse tocar por las palabras y sus efectos.

La escucha propia del juego dialógico de la pregunta y la respuesta es lo que nos acercará al develamiento de las cosas. La interpelación no sólo es apertura sino que delimita lo que debe ser tratado. Cuando se lee un texto le hacemos interrogantes que nos guían, pero él también nos plantea otras (e inicialmente pregunta el texto), de modo que se vuelve una conversación en el que las afirmaciones son siempre parciales. La duda como condición necesaria para el saber, evidencia la dialéctica con una serie de opciones. Los hablantes no dirigen la conversación, sino que la dirección es llevada por la cosa misma, por el tema a tratar, para dilucidar de distintos modos un destello de verdad que no pertenece a ninguno en particular, sino a lo que ellos representan, a la comunidad.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *ibid.*, p. 428.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>75</sup> José F. Zúñiga, “7. La experiencia hermenéutica: de los motivos analítico-existencialistas al diálogo” en *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 1995.

El mundo se manifiesta en el diálogo en tanto base común que sostiene a los hablantes. El lenguaje, como hemos visto, tiene su verdadera existencia porque en él se representa el mundo. El hombre actúa de determinada manera por la libertad que le otorga el lenguaje. La esencia del lenguaje está en el acto de la conversación, donde la cosa se hace valer por sí misma a través del juego de la pregunta y la respuesta. El carácter especulativo es propio del diálogo porque representa el sentido de la tradición, la interpretación que se gesta con el texto o con el otro es un movimiento que se expresa de forma finita en un conjunto de sentidos infinitos. La conversación es tan fundamental que Gadamer escribe “los hombres, «que son una conversación y pueden oírse los unos a los otros», no pueden aceptar que hay ruptura”.<sup>76</sup> Se discute con los otros, pero también con uno mismo, con los muertos y con los vivos, con quien pretende escucharnos y con quien espera (el texto que aguarda). La lengua se reconstruye con cada plática que vincula esta experiencia que tenemos sobre el mundo con un aprendizaje nuevo, es la verdad la que aparece mientras la corriente del diálogo nos mece, se reviven convicciones y se superan otras sin comprender la totalidad de la cosa.<sup>77</sup> La conversación no pretende sólo transmitir información sino acercarnos a los demás, es un modo de conocer distinto que es propio de nuestro vivir, que nos constituye como personas y pueblo.

## 6. La distancia entre el psicoanálisis y la hermenéutica

Las brechas significativas entre ambas teorías se han ido dilucidando de manera breve (puesto que no es el objetivo de este trabajo). Tomando en cuenta los puntos antes mencionados, podemos señalar tres: el objeto de estudio, la *praxis* y el diálogo.

1. Respecto al objeto de estudio podemos decir que el psicoanálisis freudiano se preocupaba por la cura de las patologías a partir de su duda inicial de cómo se gestan los síntomas. La teoría psicoanalítica lacaniana, en cambio, se pregunta por cómo el lenguaje determina al sujeto a partir de la experiencia “fenomenológica” psicoanalítica, el lenguaje es dirigido siempre hacia alguien y que tiene lugar en el espacio del análisis en tanto conjunto discursivo, que sin aparente sentido, mostrará uno conforme su

---

<sup>76</sup> Hans-Georg Gadamer, “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 80.

<sup>77</sup> Hans-Georg Gadamer, “Europa y la ‘oikumene’”, en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 230.

narración discurre. El analista se convertirá en el oyente y testigo de la transformación de un sujeto por efecto de la palabra. Los dos conceptos imperantes con los que trabaja el psicoanálisis son: la transferencia y la interpretación.<sup>78</sup>

La hermenéutica gadameriana se ocupará del cómo es posible la comprensión, de una manera común que no es una acción subjetiva sino que es propia de la historia efectual. El lenguaje, si bien no abarca el todo del ser en su presencia, es universal y abierto a las posibilidades de entender cualquier asunto.<sup>79</sup> El lenguaje contiene en su núcleo al yo y al mundo en tanto unidad originaria, hilo conductor de la experiencia hermenéutica. Las posibilidades infinitas que se gestan por la experiencia hermenéutica nos acercan a las cosas con la búsqueda de las palabras adecuadas, con ello se abre la gama de concepciones del mundo, que remiten a lo que él mismo es.

Vemos entonces cómo el psicoanálisis centrado en los fenómenos del lenguaje analiza su importancia y con ello la comprensión de una historia personal que se reconstruye para entenderse de otro modo, por lo que se enlaza con el objeto de la hermenéutica gadameriana que evidencia el papel de la comprensión de todo aquel que tiene mundo.

2. Sobre la *praxis* podemos decir que el psicoanálisis se centra en el encuadre terapéutico, *topos* de análisis que reconstruye la teoría propuesta bajo el acontecer discursivo del paciente y del analista; que si bien, se ha extendido a otros ámbitos de la cultura como obras literarias (sobre el análisis de cuentos, de obras específicas como las de James Joyce) cine, arte, política, entre otras, su eje de trabajo siempre son los procesos psíquicos del espacio analítico. Relación transferencial entre el paciente y analista, en donde el primero traerá consigo su contexto e historia personal en relación con sus desencuentros con el deseo, enmarcados bajo el lenguaje.

Por otro lado, la teoría gadameriana se centra en un giro ontológico guiado por la universalidad de la hermenéutica que pretende mostrar su alcance y que se fundamenta

---

<sup>78</sup> Cfr. “El seminario sobre la carta robada” en J. Lacan *Escritos 1, op. cit.*, p. 36 y “Más allá del ‘principio de realidad’”, en *Escritos 1, op. cit.*, pp. 74-79.

<sup>79</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método, op. cit.*, p. 12 y Hans-Georg Gadamer, “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón, op. cit.*, p. 70.

en una constitución lingüística que surge de la *praxis*. Comprender es siempre interpretar cualquier asunto, se interpreta un sentido a raíz de una totalidad o de un contexto. La comprensión tiene lugar con el otro, ya sea el texto, la obra de arte o la relación entre humanos, este acontecimiento está ligado intrínsecamente con la aplicación en la medida que ese otro al que nos aproximamos nos habla, ya sea desde otro idioma o desde otro tiempo, para mostrarnos algo nuevo que se funde con aquello que ya conocíamos del asunto.

En este sentido, la hermenéutica gadameriana abarcaría un espacio mayor sobre su *praxis*, que se deja sentir en toda experiencia que va más allá del conocer epistémico. La comprensión es lo que nos permite entendernos y tener mundo. En cambio, para el psicoanálisis su campo es más específico y remite a cuestiones individuales y sociales para una mejor calidad de vida de los sujetos en relación con los otros, estar de otro modo en el mundo. Dos caminos distantes en su práctica y cercanos por su preocupación por el otro y su hilo conductor del lenguaje.

3. Sobre el diálogo en psicoanálisis, podemos ver que este concepto es usado por Lacan en los primeros seminarios como parte del trabajo terapéutico<sup>80</sup> y después sólo encontramos restos del mismo bajo la palabra “dialéctica” que tiene lugar en la terapia a través de la pregunta y la respuesta, que abren espacios para repensar de otro modo lo dicho. Lacan reconoce que el “diálogo analítico” es único por los elementos que en él intervienen, explícitamente la transferencia y la resistencia que determinan lugares a los participantes: una escucha que marca los significantes característicos de esa cadena discursiva y un hablante que se haya vinculado a Otro para revelar un proceso inconsciente. Conforme la intervención del analista al puntualizar y cuestionar, el paciente puede llegar al estado en donde las palabras (significantes) cobren otro sentido bajo un nuevo panorama, determinado por Lacan como la “palabra plena” que hace acto, es decir, que transforma a ese sujeto. Será un diálogo dirigido a muchos personajes de la historia particular, que es emitida como un monólogo que no obtiene respuesta por parte del analista y que sólo la encuentra en su propio discurso según

---

<sup>80</sup> Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, *ibid.*, pp. 30, 103, 142, 162, 336. Y *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, *ibid.*, pp. 289, 369. *El seminario 3. Las Psicosis*, *ibid.*, p. 230.

cambie su perspectiva, que es marcada por el ritmo de los significantes. La narración se teje con palabras, con silencios, con el cuerpo y los actos, para ser leídos en tanto partes de una unidad consolidada por la estructura psíquica.

El diálogo en la hermenéutica gadameriana se reconoce en el movimiento de relacionarnos con los otros, de carácter social y epistémico (secundario) en el que tiene lugar la comprensión. Proceso que toma como modelo la conversación real entre hablantes sin que se limite a ella. En el habla se expresa un mundo compartido por los sujetos que se vinculan unos con otros para hablar de sus experiencias y que tiene lugar en el diálogo. Jorge A. Reyes<sup>81</sup> aclara que se trata de un diálogo universal e individual porque señala una comunidad, historia y tradiciones compartidas y, a su vez, es individual porque se representa en una práctica particular. Los prejuicios se ostentan y amplían nuestros horizontes de comprensión. El diálogo es el espacio en donde “la cosa misma” se puede manifestar. La primacía hermenéutica de la pregunta es la condición de posibilidad de apertura. Comprender el texto o estar de acuerdo en una conversación es dejar que el tema mismo lleve la batuta y nos muestre los rasgos de verdad que posee.

Gadamer declara<sup>82</sup> que el diálogo no se encuentra en “determinadas formas de conversación terapéutica” porque no se busca el consenso de un tema, sino que es el medio para conocer el horizonte del otro. Por lo que habrá que preguntarse si el psicoanálisis puede entrar en este rubro. El autor nos responde que el psicoanálisis valora el juego de la pregunta y la respuesta que siempre va dirigida a alguien,<sup>83</sup> pero el diálogo psicoanalítico al presuponer conocimientos teóricos sobre el inconsciente guiándolo a un conocimiento superior, se presenta como “ilustración”, uno de los participantes no se libera a la conversación y los enunciados no son tomados en su sentido propio, por lo que el debate propiamente no es posible. El autor afirma que la hermenéutica no tiene pretensiones de hacer consciente algo inconsciente, “científicamente fundado” o llevar al sujeto un proceso reflexivo, la experiencia hermenéutica hace ver los prejuicios para controlarlos de algún modo, no se limita a las opiniones y conlleva

---

<sup>81</sup> Jorge A. Reyes, “Hermenéutica y diálogo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

<sup>82</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 373.

<sup>83</sup> Hans-Georg Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 352.

a una autocrítica. El marco terapéutico analítico difiere con ello de un interlocutor social.<sup>84</sup> De este modo el diálogo psicoanalítico no puede considerarse como un diálogo de acuerdo a la experiencia hermenéutica. Habrá que notar que Gadamer se equivoca al considerar al psicoanálisis como científico<sup>85</sup> y que no se incluya la autocrítica en el proceso, pues el psicoanálisis está lejos del método experimental que lo englobe en este margen a pesar de que haya sido el objetivo inicial de Freud; la autocrítica se da a través de la reconstrucción del narrador, es parte fundamental del tratamiento y de la reconstrucción teórica. No se trata del mismo diálogo, ya que el encuadre delimita la participación de los hablantes, pero el discurso es el que los dirige para hacerse valer por sí mismo, más allá de las opiniones de los interlocutores, la pregunta es el punto inicial de la búsqueda por otros significantes que reconstruyan el sentido.

---

<sup>84</sup> Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*

<sup>85</sup> *Vid. Supra* capítulo III, 6. *Puentes y brechas*, 1. La científicidad.



## Conclusiones



siguiendo el hilo conductor del lenguaje, tanto en la obra de Gadameriana de *Verdad y método* como en los textos de la teoría lacaniana, hay puntos que nos anuncian vínculos por descubrir entre ambas propuestas. Nuestra hipótesis inicial sobre si la hermenéutica gadameriana y el psicoanálisis lacaniano se encuentran en una intersección del lenguaje a nivel ontológico, nos llevó a recorrer los postulados teóricos sobre la relevancia del mismo, para ostentar los elementos que los constituyen y cómo se genera la acción de escuchar al otro, ya sea en tanto paciente, semejante, texto, obra u otro radical. A partir de ello, pudimos observar que el psicoanálisis no es una hermenéutica porque los objetivos y presupuestos teóricos son distintos, sin embargo, podemos reconocer la importancia de la lectura filosófica en la obra freudiana por parte de Ricoeur sobre la interpretación y el símbolo.

En la quinta sección pudimos observar que existe un rechazo por parte de Lacan al vincular la hermenéutica con el psicoanálisis, sus afirmaciones sobre la hermenéutica son pocas, pero en todas ellas declara su negativa sobre cualquier relación, a excepción de la *hermenéutica religiosa*; sin embargo, no explicita este punto, lo deja a manera de una nota al margen. Para el autor, *la interpretación* que tiene lugar en cada una de las teorías son distintas y la hermenéutica *se aprovecha* del psicoanálisis. Asimismo, reitera que la hermenéutica de Ricoeur es contraria al psicoanálisis o, por lo menos, a la corriente que él representa, porque el inconsciente está vinculado *a la realidad sexual* que lo aleja de cualquier noción filosófica. Define a la hermenéutica a modo de un progreso de signos que constituyen la historia del hombre y que delimita al análisis a una “ciencia histórica” (como señala Michel Tort en su trabajo de *La interpretación o la máquina hermenéutica*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Jacques Lacan, *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 16.

A lo anterior habría que decir:

1. La relación posible entre hermenéutica religiosa y psicoanálisis no está desarrollada, por lo que no se sabe a qué hermenéutica se refiera ¿Filón, Orígenes, Agustín, Lutero o Flacius? Podríamos suponer que puede haber puntos de comunión teóricos con el trabajo de San Agustín y su concepción de la palabra como encarnación del proceso espiritual que, a grandes rasgos, señala: las personas no logran acceder a la identidad del pensamiento y a la palabra concreta, que el verbo humano no puede autoconocerse como totalidad. La hermenéutica se lleva a cabo en pasajes ambiguos de la Escritura, bajo el precepto de *caritas* al interpretar fragmentos oscuros con otros de mayor claridad.<sup>2</sup> De modo que se ostenta una hermenéutica con el énfasis en el lenguaje y en el misterio por comprender.
2. La interpretación para cada una de las teorías es distinta en cuanto a objetivos finales, uno terapéutico y otro en el marco de la filosofía que enfatiza lo universal en el modo de estar en el mundo. La interpretación es una significación especial, Lacan señala que es el develamiento de un significante irreductible a raíz de una interpretación significativa para que el paciente se dé cuenta a qué significantes está anclado y son determinantes de su conducta, de modo que el sentido sobre sus acciones cambia a través de un discurso que trasciende al hablante. En la hermenéutica gadameriana tendrá un carácter ontológico, será entenderse con la cosa misma a tratar, a partir del contexto en el que se encuentran los intérpretes que ponen en juego los prejuicios y, que siempre, derivará en una comprensión parcial.
3. La hermenéutica de ningún modo se aprovecha del psicoanálisis. El trabajo de Ricoeur ilumina de otra manera la teoría freudiana, sin demeritar o pretender cambiar la percepción de la misma. Efectivamente, la incluye dentro de la hermenéutica bajo el parámetro de *sobredeterminación* que tiene lugar en la interpretación que va de la *progresión* (asociación libre) a la *regresión* (significantes claves), pero nunca menosprecia la relevancia de la propuesta de intervención psicoanalítica y contestataria hacia la consciencia. La función simbólica es el eje de su análisis según el resultado de sus

---

<sup>2</sup> Cfr. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 52-73.

preguntas iniciales: ¿qué es interpretar en psicoanálisis? ¿qué comprensión de sí tiene como resultado? ¿la interpretación freudiana se excluye de cualquier otra? Por ello el texto le dice algo distinto desde la perspectiva filosófica, que no necesariamente tiene que ser aceptada por el psicoanálisis, pero, por lo menos, sí debería ser escuchada en un intento de apertura y ejercicio de reflexión, de lo contrario sería creer que todo está dicho sobre la obra freudiana.

4. El inconsciente está vinculado a lo sexual desde los orígenes de la teoría (la libido), que en Lacan se traduce a la relación del deseo, elemento insatisfecho que se vincula con la demanda, además, ésta se compone por significantes en un resto metonímico: los significantes se transponen y lo que yace es el sentido. La función del deseo es ser un residuo del significante, un punto muerto, que señala lo imposible. El sujeto desea como parte de su constitución en el lenguaje y la palabra.<sup>3</sup> El deseo manifestado en la demanda (del tipo que sea) advierte la experiencia sexual. La sexualidad muestra el funcionamiento de los signos, del significante y del significado. De esta manera, la sexualidad se incluye por la vía de la falta en la cadena de significantes por dos modos: por un lado, el sujeto se convierte en significante una vez que nace y en la medida que le son dados los significantes por el Otro.

La falta deviene del campo de los significantes para que haya movilidad entre los mismos y que es un sistema que nunca nos pertenece, sino en el que se nos incluye; por otro lado, la carencia que deviene de nuestra finitud, ostenta que jamás podemos abarcar la totalidad del campo, ni saber que es en sí el objeto del deseo. Por ello, queda sometido a la sexualidad la promesa mítica de la inmortalidad: “Es la libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de ningún órgano, de vida simplificada e indestructible”.<sup>4</sup> La sexualidad lo somete a la muerte, aunque sea de manera breve y le recuerda su finitud. De modo que podemos ver que la sexualidad y el deseo están inmersos en lenguaje

---

<sup>3</sup> Vid. *Supra* capítulo I, 1. *El inconsciente como lenguaje*. 1. El inconsciente y el sujeto. Cfr. *Supra* capítulo III, 5. *¿El psicoanálisis es una hermenéutica?* 2. Réplicas.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 155 - 223.

bajo el rubro de los elementos que constituyen la teoría lingüística, es decir, no están exentos del juego de la interpretación ni de la movilidad del significante.

En cambio, los principales comentarios de Gadamer sobre el trabajo psicoanalítico los encontramos a lo largo de su obra a pequeñas pinceladas, mismos que giran alrededor del significado de psicoanálisis, diálogo, comprensión y la relación entre ambas teorías. Recordemos brevemente, Gadamer considera al *psicoanálisis* como un arte que se presupone científico, que se desarrolla en un proceso transferencial que da lugar a una labor de reflexión crítica sobre la consciencia, distinta a la hermenéutica que anula la autocomprensión inadecuada. Terapia dialógica que hace uso de un saber previo para la disolución de prejuicios y fijaciones, que se presenta con el carácter de la “ilustración”, a diferencia de la hermenéutica que duda del saber previo que deriva en una autocrítica sin adoptar posiciones de superioridad perfeccionando la historia efectual. El éxito del análisis se basa en la reflexión voluntaria del paciente, en la disolución de bloques que entorpecen el discurso, pero sobre todo porque se recupera la capacidad de comunicarse con los otros.<sup>5</sup>

Sobre el *diálogo*, el autor de *Verdad y método* aclara que el campo terapéutico no responde a lo que la reflexión hermenéutica pretendería de los intérpretes en un juego dialógico para llegar a un acuerdo común que tiene de base la solidaridad, ya que sólo es *un medio* para conocer el panorama vital del otro, el discurso no influye en la situación de los participantes, ni pretende reproducir las vivencias,<sup>6</sup> además, uno de los interlocutores considera superior su tesis sobre la del otro lo que impide que los participantes se entreguen a la conversación.<sup>7</sup>

Respecto a la *comprensión* declara que el psicoanálisis interpreta bajo los esquemas establecidos de sus cimientos teóricos, para liberar al sujeto de su afección.<sup>8</sup> Sin embargo, pensado en un sistema mayor de comprensión como experiencia hermenéutica, podemos encontrarla en el descubrimiento de prejuicios y en el develamiento de elementos que desfiguran la realidad. La hermenéutica participa del psicoanálisis porque el inconsciente no es un límite para la

---

<sup>5</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 116. Y Hans-Georg Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 249

<sup>6</sup> Vid. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 410, 461, 463.

<sup>7</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, *op. cit.*, p. 116.

<sup>8</sup> Vid. Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación” en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 337.

experiencia: los procesos que fueron interrumpidos se integran a la narración.<sup>9</sup> La comprensión hermenéutica no se limita a situaciones históricas, sino que forma parte de las condiciones prácticas del conocimiento. La interpretación interviene en todas las estructuras de sentido, que tienen el carácter textual: desde la naturaleza, el arte y las motivaciones conscientes e inconscientes para denotar la verdad y el sentido latente.<sup>10</sup>

Finalmente, Gadamer sostiene una relación posible entre ambas teorías: el psicoanálisis debe someterse a la reflexión hermenéutica, los postulados que presenta sobre la experiencia hermenéutica contribuyen al análisis del intérprete que está vinculado estrechamente al sentido, además, el lenguaje, la finitud, la historia, el diálogo, entre otros, son elementos, que de acuerdo a su análisis, pueden colaborar con otras disciplinas.<sup>11</sup>

Estas afirmaciones de Gadamer pueden ser comentadas del siguiente modo:

1. El psicoanálisis no es un arte interpretativo, como menciona Gadamer, sino una teoría del sujeto<sup>12</sup> que no entra en la categoría de ciencia a pesar de los esfuerzos freudianos en sus orígenes. Habría que notar que Gadamer rechaza<sup>13</sup> la conceptualización de “arte” para la hermenéutica, ya que no se trata de una destreza o competencia que utiliza conscientemente las reglas, sino de un saber de reflexión crítica, pero se olvida de que al psicoanálisis previamente le reconoció esta capacidad sobre la consciencia por lo que no debería entrar en esa categoría. Se le acusa de utilizar el saber para el desarrollo de la práctica dialógica, pero ello no determina el camino que habrá de seguir el discurso del inconsciente, sólo es la referencia para un trabajo interpretativo dentro del marco psicoanalítico.

El psicoanálisis no disuelve prejuicios o fijaciones que intervienen en los actos del paciente, escucha el discurso que remiten a la historia personal e interviene para que el

---

<sup>9</sup> Vid. Hans-Georg Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método P*” en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 241

<sup>10</sup> Vid. Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica” en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 372

<sup>11</sup> *Ídem.*

<sup>12</sup> Vid. *Supra* capítulo III, 6. *Puentes y brechas.*

<sup>13</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método II*, *op. cit.*, p. 246-252.

hablante mire desde otra perspectiva su historia, con diversas posibilidades que cambien el sentido instaurado. Puede analizar los prejuicios pero no es su objetivo, de lo contrario limitaría el camino que habría que seguir el habla. No hay posiciones de superioridad sino que existe el lugar del “supuesto saber” que se transforma en la medida que avanza la terapia. Pero lo más importante es que esta corriente terapéutica no tiene por objeto reestablecer capacidades de “comunicación”, ciertamente se reconstituyen los lazos sociales, pero habría que cuestionar si en algún momento se pierde la capacidad de comunicación, pues en los casos más severos ejemplificados en la psicosis, existe una comunicación con los otros, sólo que con características especiales. No se trata de comunicación propiamente, sino que, el fin del análisis reconstruye la imagen del sujeto que tiene de sí mismo lo que le permite encontrar la manera de sentirse satisfecho en las relaciones que mantiene.<sup>14</sup>

2. Como se ha mostrado, las *características del diálogo* son distintas, pero no por los argumentos que Gadamer enuncia, el lenguaje en psicoanálisis no corresponde a un medio, entre otros, para llevar a cabo una presentación de la situación del paciente con miras a un fin terapéutico (independientemente de cual sea éste). Además, la transferencia es el elemento principal que tiene lugar para el establecimiento y desarrollo del proceso analítico, en donde el discurso emitido afecta de modo distinto al hablante y a la escucha que da origen a una interpretación de lo acaecido.<sup>15</sup> Cabe decir, que no podemos hablar de la reproducción de vivencias, sino de la creación de un relato de vida que siempre se realiza de modo distinto. Y que, si bien el analista posee un saber sobre la teoría psíquica, no trata de imponer alguna de las tesis en su interpretación, sino que con base a la teoría interpreta conforme el discurso emana del paciente que, como su nombre lo indica, padece las palabras del Otro; el relato que ahí se lleva a cabo, trasciende a los participantes.
3. El psicoanálisis lacaniano no pretende llevar a cabo una cura al estilo freudiano, por lo que no tiene como objetivo “liberar al sujeto de su afección” al terminar con los síntomas, sino que supone que éstos son formaciones del inconsciente, que en la

---

<sup>14</sup> Cfr. Jacques Lacan, “Más allá del ‘principio de realidad’ ”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984. Y Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos 1*, *op. cit.*

<sup>15</sup> Vid. *Supra* capítulo I, 2. *La escucha en psicoanálisis*.

neurosis son remplazados constantemente, por lo que se aboca a la estructura imperante (neurosis, psicosis o perversión) y toma al síntoma como significación, metáfora que oculta algo y que se enlaza al goce. La comprensión que se lleva a cabo en el análisis no deriva en una “realidad verdadera” tras el desenmascaramiento de elementos que trastocan la realidad; se trata de hacer evidente significantes fundamentales,<sup>16</sup> que gesten una significación distinta a la narración inicial lo que transforma la perspectiva del sujeto, pero no hay una realidad alterna como podría suponerse en Gadamer, con la “desfiguración de la realidad”. Decir que la hermenéutica interviene en el psicoanálisis porque los significantes pueden integrarse a la cadena discursiva modificando la significación y el relato, supone una lectura viable del psicoanálisis: apertura por parte del paciente a otras opciones de encausar su vida derivadas de la terapia dialógica y abona a nuestro objetivo de diálogo entre ambas posturas teóricas al afirmar que el inconsciente no es un límite a la experiencia hermenéutica.

Los puentes que encontramos entre la teoría lacaniana y la hermenéutica gadameriana se gestan al tener de eje principal al lenguaje, fruto del trabajo heideggeriano del que ambos se ven beneficiados en el desarrollo de cada una de sus teorías. Cinco conceptos claves nos mostraron los vínculos que se conforman, a saber: la científicidad, la verdad, el lenguaje, la comprensión-interpretación y el diálogo-tradición, pero también el texto lacaniano y gadameriano nos señalaron las brechas esenciales: el objeto de estudio, *la praxis* y el proceso del diálogo. De modo que podemos resumirlo así:

Inicialmente, las brechas más amplias se delimitan al tener objetivos distintos: por el lado del psicoanálisis, se pretende establecer cómo el lenguaje determina al sujeto conforme a la experiencia fenomenológica que muestra al inconsciente ordenado lingüísticamente; por el lado de la hermenéutica se pretende aclarar cómo es posible la comprensión que es propia de la historia efectual que lo conduce a presentar la universalidad del lenguaje. La práctica de cada una delimita sus espacios de acción, el psicoanálisis, por ejemplo, se centra en el encuadre analítico para explicar acontecimientos personales, mientras que la hermenéutica, se dedica a la experiencia de estar en el mundo, que es un encuentro con los otros.

---

<sup>16</sup> Vid. *Supra* capítulo I, 2. *La escucha en psicoanálisis*. 3 Escuchar al paciente según los tiempos del análisis.

El psicoanálisis lacaniano es una teoría del sujeto que presenta las estructuras psíquicas, llamada en un momento “doctrina del significante” que trabaja con el sujeto de la ciencia, que se desliza por los registros de lo simbólico, imaginario y real. Esta disciplina no es una *ciencia*, sino una *praxis* que parte de la noción de sujeto marcado por el significante y que tiene por objeto al deseo. En la hermenéutica gadameriana se conjuga la teoría y la práctica para dar lugar a una unidad de ideas que se superponen y que se establecen en la vida social para comprender al otro y a nosotros mismos. La hermenéutica es una experiencia humana que hacemos del mundo, reflexión crítica que precede a toda ciencia. Comprender es la forma de estar en el mundo que, a su vez, está determinado por motivaciones (prejuicios); por lo que ninguna de las dos teorías son de carácter científico: una, porque pretende ir más allá del cálculo para rescatar las raíces griegas del pensar y otra, porque su práctica se sustenta en un supuesto poco determinado experimentalmente que lo aleja del método científico y lo acerca más a las ciencias del espíritu.

Es importante decir que Gadamer<sup>17</sup> se distancia de toda idea de subjetividad por las implicaciones que tiene el idealismo de la consciencia, pues no todo es transparente al entendimiento. De ahí que la pregunta se deba dirigir hacia aquello que resulta indescifrable, que nos invita a la comprensión y que se aproxima, de manera radical, con las críticas de Nietzsche, Marx y Freud. Heidegger es uno de los precursores en limitar la idea de subjetividad para presentar al *Dasein* no sólo como un proyecto, sino como partícipe del estado de yecto (se hace de un modo tal que no puede dar cuenta de sí en su totalidad). Para Gadamer, el uso de conceptos tales como: subjetividad, individuo y sujeto hacen alusión al concepto reflexivo de persona, por ello es que evitará toda relación, sin embargo, no es el caso de Lacan quien retoma el concepto de “sujeto” para mostrarnos como súbditos del lenguaje, sin ninguna relación con su raíz política kantiana u otro tipo de filosofía idealista.

La *verdad*, en psicoanálisis, es determinada por la causa material del significante que se desarrolla en el lenguaje. La pregunta es el vórtice desde el cual parte la idea por el saber. El ser se manifiesta en tres registros: imaginario, simbólico y real conforme la ontología lacaniana,

---

<sup>17</sup> Cfr. Hans- Georg Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001.

que se limita al ser del sujeto. El Otro como lugar de la palabra pertenece al espacio simbólico, equiparable al *logos* heideggeriano, núcleo del ser. La función del lenguaje es evocar la respuesta del otro. La verdad del enunciado está en el campo de lo real, donde se perciben breves rasgos del ser. En la hermenéutica gadameriana la experiencia y la historia están al cuidado de la verdad, misma que fragmentariamente escuchamos de cara a la consciencia efectual. El hablante, para acceder a ésta, debe dialogar con el otro. La pregunta es la llave que abre la puerta al saber. El lenguaje es nuestra guía hacia la verdad como desocultamiento, donde las cosas se manifiestan y la distancia temporal nos permite contemplarla con mayor amplitud. En ambas teorías, la verdad se define como *aletheia*. El cuestionamiento es lo que posibilita que acontezca algo y el ser se presente, en algún modo, en el lenguaje.

El *lenguaje*, en psicoanálisis, es la condición de posibilidad de ser sujeto y de relacionarme con los otros. El significante tiene preeminencia, pero, en su conjunto, conforma el sentido. La metáfora y la metonimia son los modos en que tiene lugar la movilidad de los significantes. El inconsciente lingüístico es de carácter trascendente, definido en tanto el discurso del Otro, como alteridad radical que nadie puede representar en su totalidad.

El lenguaje es universal porque de él participan todos los hablantes, bajo las diversas estructuras y es por éste que se obtiene el reconocimiento. En la hermenéutica gadameriana podemos observar que por el lenguaje el hombre tiene mundo y libertad frente al entorno. La interpretación que hacemos sobre el mundo es lingüística, indicándonos la condición límite que tenemos en relación a la totalidad de sentido. El lenguaje es de tipo especulativo porque se relaciona con el ser, (re)presentación de significados finitos que hacen eco de la infinitud de posibilidades. El modo de ser especulativo demuestra el carácter ontológico: la cosa se representa a sí mismo en la comprensión. La unidad originaria de lenguaje-mundo, determina la pertenencia de cómo se juegue el intérprete y de qué modo reconstruye la tradición ( a partir de cómo se escucha).

Habría que decir que Gadamer está en desacuerdo con cualquier tipo de análisis del lenguaje que pretenda tomarlo como objeto, rechaza el sistema de signos propio de la lingüística y del estructuralismo. Desde la teoría lacaniana, se reconstruyen los proyectos de lenguaje de Saussure, Hjelmslev y otros, en la cual se utiliza una conceptualización para describir el proceso

propio del inconsciente y el modo de intervención práctico. Lo que hace una diferencia notable frente al estructuralismo, sin embargo, a favor del psicoanálisis, podríamos argumentar que no toma por objeto al lenguaje, sino sólo lo analiza para dar cuenta de lo que acontece en el sujeto. Lo más relevante es ver que en ambas teorías, el lenguaje es la condición de posibilidad de ser hombre y de la experiencia del comprender al otro y a nosotros mismos; al retomar la idea del lenguaje desde la perspectiva heideggeriana y desarrollarla bajo la luz del estructuralismo, el psicoanálisis coloca al lenguaje bajo el campo ontológico que encuentra cabida en los conceptos freudianos de desplazamiento y condensación; en Gadamer, la lingüística determina la realización del entender y de que el hombre tenga mundo: en el lenguaje se reúne el Yo y el mundo en unidad fundante. La constitución lingüística denota la perfección en potencia del mundo y la producción de las diferentes concepciones de él. La experiencia hermenéutica está vinculada a la universalidad del lenguaje.

El concepto de *interpretación*, para la teoría lacaniana (que no es el caso de la freudiana), es problemático al pretender distanciarse de su carácter filosófico, pero al que continuamente se recurre en sus textos.<sup>18</sup> La interpretación, definida por Lacan, consiste en atomizar el sentido manifiesto, que no el significado oculto del enunciado. La interpretación se enfatizará en la sincronía (la metáfora), lo dicho deriva en un sin-sentido aparente donde surge el significante. Para descifrar la diacronía (la metonimia) deberá de introducirse un corte con la metáfora para poder traducir eso que aparece sin-sentido. Nótese que Lacan utiliza el término “descifrar” y “traducir” que en otras ocasiones lo rechaza. Además, es este concepto de “sin-sentido” lo que genera la creencia de que no importa el significado, cuando bien se puede entender como la idea de no pretender por parte del analista, comprender todo el discurso del paciente o de los significantes, a pesar de que más tarde será el conjunto de los significantes esenciales los que denoten un significado.<sup>19</sup>

La interpretación consistirá en focalizar esos significantes que marcan al sujeto en su andar. Toda interpretación estará determinada por las vivencias del sujeto. La escucha analítica tendrá como ejes el sentido desde la propuesta teórica y, la invención, propuesta de intervención de

---

<sup>18</sup> Vid. *Supra* capítulo I, 2. *La escucha en psicoanálisis*. 1. El lugar del analista, 2. Interpretando el texto del inconsciente, además del capítulo III, 6. *Puentes y brechas*. 4. La comprensión - interpretación.

acuerdo a la cadena discursiva que es entendida bajo el marco teórico.<sup>20</sup> Para el caso de la hermenéutica, la interpretación, que se da frente al otro, carece de objetividad porque pertenece al entramado social que se fundamenta en la cosa misma a tratar. Con cada comprensión se revive algo que yace en la tradición a través de la consciencia histórica efectual. La comprensión indicará la relación del todo con la parte en ese intento por completar el conocimiento que tenemos con aquello que intentamos comprender. Dos condiciones hermenéuticas se establecen: el atenerse a las cosas mismas y el asedio de la pregunta por lo desconocido, cada respuesta siempre abre otras interrogantes.

Con lo anterior, vemos que la interpretación-comprensión se gesta en ambas teorías, pero que en el caso de la hermenéutica, por su carácter universal, su campo de aplicación es mayor al encontrarse en toda acción humana de relacionarnos con el otro. Para el caso del psicoanálisis, se interpreta en el encuadre terapéutico, desde el lugar del analista y desde el lugar del paciente, cuando se comprende de otro modo el discurso para dar lugar a un movimiento en la comprensión de nosotros mismos, del lugar que ocupamos en la historia particular. La interpretación tiene lugar en las vivencias y relaciones humanas, comprensión parcial que nos invita a una lectura mayor, ya sea desde el psicoanálisis con la pregunta que nos invita a saber sobre el padecer de los síntomas o bien, desde la hermenéutica que nos muestra cómo a través del diálogo podemos llegar a un acuerdo sobre el tema en cuestión. En ambos casos, la interpretación delimita a la cosa misma a tratar en donde los hablantes se vuelven secundarios al ser llevados por el juego.

En el psicoanálisis, la *tradición* participa en la medida que el sujeto recrea su historia bajo la luz de una distancia temporal, que alumbra otros aspectos. Lograr hacerse cuestionamientos sobre las afirmaciones y encontrar respuestas a las dudas que lo aquejaban, se hace bajo un monólogo que será intervenido por interpretaciones: cortes, preguntas, silencios, etc. Se abre espacio a un proyecto futuro a partir de lo vivido. En la hermenéutica, el comprender el tema en cuestión nos remite a la tradición en la que se encuentra. La pertenencia a las tradiciones nos remite a la finitud (no podemos abarcarlo en su totalidad), revelando con ello nuestra relación del pasado y del presente que miran hacia una posibilidad. La distancia temporal nos permitirá tener una mejor comprensión a partir de hacer evidentes nuestros prejuicios

---

<sup>20</sup> *Ibid.* capítulo I, 2. *La escucha en psicoanálisis*. 1. El lugar del analista.

(positivos o negativos). La historia de la transmisión es parte de la hermenéutica porque nos indica el modo en que vislumbramos las cosas, el entender nos remite a la situación particular, misma que el psicoanálisis toma en su *praxis*. El sujeto se integra a un diálogo que se ha establecido antes de que llegará a convertirse en hombre, conversación que se gesta en la tradición, como Gadamer sostiene, mientras Lacan afirma que la tradición es un diálogo que ha tenido lugar en el entramado de los sujetos, además de jugar con toda la gama de sentidos que les da.

El *diálogo*, en psicoanálisis, es de tipo particular, en la medida que la pregunta inicial del tratamiento remite a la opción de saber lo que le acontece, respuesta que no se encuentra en su interlocutor (analista), sino en el espacio discursivo del hablante, oración que se deconstruye a partir de una escucha distinta que le permite otorgar otros sentidos a su discurso. La duda abraza al sujeto de la neurosis para derivarlo en una posible reflexión sobre su actuar, Lacan escribe que se trata de “comunicación sensata” entre paciente y escucha. En el caso de la hermenéutica, el diálogo es el modo de relacionarnos con el otro, el movimiento dialéctico se crea por la opción de acercarnos a lo desconocido, develar las cosas para que se muestren tal como son. La interrogación abre posibilidades a tratar, pero también delimita nuestro camino sobre lo que se tiene que analizar, por lo que el diálogo es el modo inicial de conocer(nos).

Si bien *la pregunta* se ostenta como punto de partida en ambas propuestas, la búsqueda por el sentido nuevo y el discurso toma las riendas del diálogo. En psicoanálisis se develan las huellas del inconsciente con significantes estancados, en la hermenéutica la cosa misma se abre lugar en el lenguaje de los hablantes; sin embargo, la práctica dialógica es una de las brechas entre estas dos teorías por las características que cada una presenta, la demanda de saber encuentra su sentido en la terapia con ayuda del analista, ya que en el discurso mismo del paciente se cuestiona y se contesta en el marco de las relaciones con el otro. En la hermenéutica, el diálogo es el modo de relacionarnos con el otro para llegar a un acuerdo sobre el tema, que tiene como presupuesto la buena voluntad de los participantes.

La posibilidad que da la práctica psicoanalítica es la de escuchar a la voz del inconsciente, que estimula los cuestionamientos sobre las afirmaciones hechas por el enunciado. Lo que se padece en el alma y se manifiesta en el cuerpo, puede tener eco bajo un encuadre distinto del

discurso homogéneo de la razón. El relato toma posesión con cada palabra que trastoca al sujeto para arrojarlo al final como alguien distinto a lo que inicialmente fue, que se comprende de otro modo. La escucha que impera entre los hablantes de buena voluntad es la disposición de detenerse en las palabras que emanan de los participantes y nos llevan a vislumbrar el tema desde otra perspectiva bajo el cobijo de la tradición y la compañía de los semejantes: *phronesis* y *synesis* (prudencia y comprensión) se combinan en un diálogo que nos invita a seguir adelante, promesa de entendimiento que se fragmenta con la finitud del hombre. Tragedia humana que nos hace entrar al campo de lo simbólico, finitud que irrumpe la idealidad de la díada de la función materna-hijo, para entrar en el juego de las reglas, de la comunidad, de las tradiciones, finitud que para Gadamer se corresponde con el acontecer del lenguaje. La experiencia del mundo que se enuncia con determinadas palabras son como campanas que hacen resonar al grupo de las otras palabras que remiten a la lengua. El centro del lenguaje es la experiencia hermenéutica, es manifestar nuestra percepción del mundo en el conjunto de enunciados que dan sentido a nuestra manera de relacionarnos con él. Se despliega la infinitud de sentido que sólo podemos intuir desde la facticidad de lo dicho. Reconocer nuestras acciones presentes, a partir de la historia familiar que nos sostiene inmersos en una historia efectual comunitaria, es parte de la experiencia del acontecer que surge de improviso en lenguaje a espaldas del sujeto que lo enuncia y se inscribe en tanto una posibilidad que cambia conforme recorremos el relato que se forja, en ella se aprende algo a través del padecer personal en relación con los otros. La experiencia hermenéutica está en la apertura que se da a través de un proceso de afectación que cuestiona lo que se conoce hasta el momento, es un saber provisional que nos orienta. Lo que nos enseña el psicoanálisis y la hermenéutica es que le pertenecemos a la historia; ambas muestran que las experiencias que tienen lugar dentro de sus campos, expresan verdades que no se verifican bajo criterios científicos y que no por ello pierden validez, son entonces teorías que delimitan la consciencia y el método.



# Bibliografía

Aguilar, Mariflor, *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, Fontamara-UNAM, México, 1998.

“Cultura de escucha, condición de la democracia”, en *Ensayos*, Inst. Electoral del Distrito Federal, México, 2004.

*Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM, Fac. de Filosofía y Letras, México, 2005.

Aguilar, Sebastián, "Líneas generales para la interpretación de la filosofía de Heráclito de Éfeso", en *Ho Legon: revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Santiago, 2010. No. 14. Revisado el 15 de octubre del 2012.

[http://www.holegon.net/datos\\_de\\_la\\_pagina/numero\\_actual/lineas\\_generales\\_para\\_la\\_interpretacion\\_de\\_la\\_filosofia\\_de\\_heraclito\\_de\\_efeso.pdf](http://www.holegon.net/datos_de_la_pagina/numero_actual/lineas_generales_para_la_interpretacion_de_la_filosofia_de_heraclito_de_efeso.pdf)

Aguirre, Antonio, “Lacan, psicoanálisis y la lengua en las ciencias sociales”, en *Iconos. Revista de ciencias sociales*, Facultad latinoamericana de ciencias sociales, sede académica de Ecuador, Quito, 2002, Marzo, no. 13, pp. 62-65).

Arias, Marcelino, *La universalidad de la hermenéutica*, Fontamara, México, 2010.

Aristóteles, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

Arrivé, Michel, *Lingüística y psicoanálisis*, Siglo XXI–Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.

Audouard, Xavier, “El silencio: un más de la palabra”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

Aulagnier, Piera, “Tiempo de palabra y tiempo de escucha: observaciones clínicas”, en P. Aulagnier *Un intérprete en busca de un sentido*, Siglo XXI, México, 1994.

*Un intérprete en busca de un sentido*, Siglo XXI, México, 1994.

Ávila, Remedios, “La comprensión como modo de ser” en *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Beuchot, Mauricio, “El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica”, en M. Beuchot y R. Blanco, *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, UNAM, México, 1990.

*Hermenéutica analógica y del umbral*, San Esteban, Salamanca, 2003.

*Historia de la filosofía del lenguaje*, FCE, México, 2005.

“La hermenéutica y la epistemología del psicoanálisis”, en M. Beuchot y R. Blanco *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, UNAM, México, 1990.

Braunstein, Nestor, “Lingüistería”, en “*El lenguaje y el inconsciente freudiano*”, Siglo XXI, México, 1982.

*Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Guido Gómez de Silva, Colegio de México-FCE, México, 1988.

Bucher, Jean, “Lenguaje y poesía en Heidegger”, *Revista de estudios sociales*, Junio No.12, Bogota, Universidad de los Andes, 2002, p. 113-120. Revisado el 14 de Noviembre de 2012. [redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81501212.pdf](http://redalyc.uaemex.mx/pdf/815/81501212.pdf)

Burnet, Jhon, “Doctrina socrática del alma”, en J. Burnet y A. E. Taylor, *Varia socrática*, UNAM, México, 1990.

Carrillo, Alberto J.L. “Gadamer: el concepto de suceso” en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

Castoriadis-Aulagnier, Piera, *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1977.

Cixous, Hélène y Calle-Gruber, Mireille, *Fotos de raíces. Memoria y escritura*, Taurus, México, 2005.

Colodro, Max, *El silencio en la palabra*, Siglo XXI, México, 2004.

*Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin, Porrúa, México, 1985.

*Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*, Evans Dylan, Paidós, Buenos Aires, 1998.

Eddy, Lorena, *Influencia del narcisismo en la enfermedad corporal*, México, 2000. Tesis, UNAM. Fac. Estudios Superiores Iztacala.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.

Freud, Sigmund, “El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis (1911)”, en *Obras completas XII*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

“Introducción al narcisismo”, en *Obras completas XIV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

*La interpretación de los sueños. Obras completas V*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

“Lo inconsciente. VII El discernimiento de lo inconsciente”, en *Obras completas XIV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

*Más allá del principio del placer, Obras completas XVIII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

“Dos artículos de Enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido», en *Más allá del Principio del Placer. Psicología de la masas y análisis del yo y otras obras, Obras completas XVIII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

*Totem y tabú. Obras completas XII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996.

“Tres ensayos de la teoría sexual”, en *Obras completas VII*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1905.

“10ª. Conferencia. El Simbolismo en el sueño”, en *Obras completas XV*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.

Gadamer, Hans-Georg, “Acercas de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

*Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

“Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1983.

*El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001.

“Europa y la ‘oikumene’”, en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001

“Heidegger y el lenguaje”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

“Hermenéutica” en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“Historicidad y verdad” en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

“Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“La fuerza expresiva del lenguaje”, en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1983.

“La Universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“La voz y el lenguaje”, en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

“Los límites del lenguaje”, en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

“Oír-ver-leer” en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

“Qué es la verdad”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.

“Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

“Sobre el oír”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002.

“Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.

“Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

“Teoría, técnica y práctica”, en *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001.

“Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

García, Dora E, “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”, en J. Acero, J. Nicolás, *et.al. El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

García, Pedro, “Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética” en *Anuario de filosofía Vol 1*, UNAM, México, 2007.

Garrote, Pablo, *Lacan, entre el arte y la ideología*, Quadrata, Buenos Aires, 2004.

Gerber, Daniel, “Lectura sin comprensión”, en Gerber, D. *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*, Lazos, Buenos Aires, 2008.

“Suplencias sin titularidad”, en H. Morales y D. Gerber, *Las suplencias del Nombre del Padre*, Siglo XXI, México, 1998.

González, María A., *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005.

Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

*Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.

Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, FCE, México, 1958.

“Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2000.

“De camino al habla”, en *De camino al habla*, Ediciones del serral, Barcelona, 1990.

*El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999.

“El habla”, en *De camino al habla*, Ediciones del serral, Barcelona, 1990.

“La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones serral, Barcelona, 1994.

“La época en la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2001.

“Logos (Heráclito, fragmento B50)”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones Serral, Barcelona, 1994.

*Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

Kirk, G.S, Raven J.E y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2003.

Klein, Melanie, “La importancia de la formación de los símbolos en el desarrollo del Yo”, en M. Klein *Amor, culpa y reparación. Obras completas 1*, Paidós, Barcelona, 1990.

“Notas sobre algunos mecanismos esquizoides”, en M. Klein *Envidia y gratitud. Obras completas 3*, Paidós, Barcelona, 1990

Lacan, Jacques, “Acerca de la causalidad psíquica”, en J. Lacan *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“De un designio” en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“El estadio del espejo como formador de la función del Yo (je) tal como se nos revela la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“El seminario sobre la carta robada” en J. Lacan *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“El seminario 0. El mito individual del neurótico”, en Zampati, *et al.*, *Lacan. del 1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 en C.D, Buenos Aires, (s/a)

*El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981.

*El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1983.

*El seminario 3. Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1981.

*El seminario 4. Las relaciones de Objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1983.

*El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

*El seminario 6. El deseo y su interpretación*, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

*El seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

*El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

“El seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis”, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“El seminario 13. El objeto del psicoanálisis”, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“El seminario 15. El acto psicoanalítico,” en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“El seminario 22. R.S.I.”, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 2. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“El seminario 23. El Sinthome”, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“El seminario 27. Disolución”, en Zampati, *et al.*, Lacan. *Seminarios del -1 al 27. Sin textos establecidos*, Folio View 4.1 [C.D], Buenos Aires, s/a.

“Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“La agresividad en psicoanálisis”, en J. Lacan *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984.

“La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“La dirección de la cura”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“La instancia de la letra”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“La metáfora del sujeto”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“La significación del Falo”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“Más allá del ‘principio de realidad’ ”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.

“Posición del inconsciente”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984.

Lafont, Cristina, *El giro lingüístico en la tradición alemana de la filosofía del lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

*La razón como lenguaje*, Visor, España, 1993.

*Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

Luc-Marion, Jean, “El sujeto en última instancia”, en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, 3ª. época, vol. VI no. 10, 1993.

Lyotard, Jean-F., *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989.

- Maldonado, Rebeca, “Necesitar el saber de los otros o el saber de la finitud. Acercamiento al tema de la finitud en Gadamer”, en Mariflor Aguilar R. y María A. González V. coordinadoras, *Gadamer y las humanidades I*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2007.
- Miller, Jacques- Alain, *Matema 1*, Manantial, Buenos Aires, 1986.
- Milner, Jean-Claude, *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 1995.
- Moulin, Jacqueline, “Un moroso silencio...un silencio de muerte”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- Nancy, Jean-Luc, “Falta de nada” en *Lacan con los filósofos*, Biblioteca del Colegio internacional de filosofía, Siglo XXI, México, 1997.
- Nasio, David, *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Enseñanza de siete conceptos fundamentales*, España, Gedisa, 1991.
- La voz y la interpretación*, Nueva visión, Buenos Aires, 1987.
- Ortíz, Belinda M., *Constructos psicoanalíticos en torno a la psicosis*, México, 2003. Tesis, UNAM. Fac. Estudios Superiores Iztacala.
- Ortiz-Osés, Andres, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- Padilla, Elizabeth, “La tarea de la filosofía en su relación con la ciencia”, en *Gadamer y las humanidades*, UNAM, México, 2007.

Peñalver, Mariano, “Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva” en Gómez Ramos, Antonio (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, Madrid, 1998.

Peretti, Cristina y Vidarte, Paco, *Derrida*, Ediciones del Oro, Madrid, 1998.

Rambert, Bjorn T. “The source of the subjective”, en Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997.

Rebellón, Carmen A. “El sujeto perverso, instrumento del goce del otro”, en *Revista carta psicoanalítica*, Número 16, Septiembre de 2010, México. Revisado el 29 de septiembre del 2012. <http://www.cartapsi.org/spip.php?article8>

Reyes, Jorge A. “El diálogo como «indicación formal»”, en coords. Mariflor Aguilar Rivero y María A. González Valerio, *Gadamer y las humanidades Vol. 1*, UNAM, México, 2007.

“Hermenéutica y diálogo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, *Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

“¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y método*”, en coord. Mariflor Aguilar, *Entresurcos de verdad y método*, UNAM. Fac. de Filosofía y Letras, México, 2006.

Richardson, William, “La verdad en psicoanálisis”, en *Lacan con los filósofos*, Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo XXI, México, 1997.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1999.

“¿Qué es un texto?” en Ricoeur *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002.

Rifflet-Lemaire, Anika, *Lacan*, Hermes-Sudamericana, México, 1981.

Risser, James, “The voice of the other in Gadamer’s hermeneutics” en Hahn Lewis Edwin (ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997.

Rousseau Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Calderón, Buenos Aires, 1970.

Saal, Frida, “El lenguaje en la obra de Freud”, en Braunstein, *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, Siglo XXI, México, 1982.

Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona, 1995.

Segura Armando, *Heidegger en el contexto del pensamiento “Debole” de Vattimo*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

Soler, Colette, “El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan”, en Vera Gorali (comp.), *Estudios de Psicosomática*, vol.1 Atuel, Buenos Aires, 1988. Revisada el 6 de septiembre de 2012. <http://www.trelew.gov.ar/web/files/LEF/SEM01-ColetteSoler-ElCuerpoenlaEnsenanzadeJacquesLacan.pdf>

Sparrow, Cesar, “El psicoanálisis es una ciencia”, en *Revista de psicología de la UNMSM*, Número 4, Año VII, Lima, 2003. Revisado el 01 de agosto del 2013. [www.ipside.org/documentos/006splinteredinherhead.doc](http://www.ipside.org/documentos/006splinteredinherhead.doc)

Theunissen, Michael, “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.

Tort, Michel, *La interpretación o la máquina hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, Argentina, 1976.

Vattimo, Gianni, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.

Hermenéutica: nueva *koiné*, en *Ética de la interpretación*, Paidós studio, Barcelona, 1991.

Wellmer, Albrecht, “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción”, en J.J. Acero, J.A. Nicolas, *et. al*, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM/Critica, Barcelona, 2002.

*Sobre la certeza*, Gedisa, España, 1998.

Zolty, Liliana, “El psicoanalista a la escucha del silencio”, en Juan David Nasio, *El silencio en psicoanálisis*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1987.

Zúñiga, José Fco., *El diálogo como Juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

