

Lo que incita a comprender debe manifestarse antes en su alteridad. Algunas consideraciones sobre ética interpretativa y clínica de la ética

*Jean Marc Tauszik*¹

Resumen

Desde una perspectiva junguiana y en diálogo con la hermenéutica filosófica contemporánea, se discurre sobre algunos aspectos éticos involucrados en la interpretación analítica y en sus consecuencias en la cura, reflexionando, a su vez, en la ética vista como un logro alcanzado en el analizando a través del trabajo sostenido al hacer consciente lo inconsciente.

Rosh - debarejá emét

“La esencia de tu palabra es la verdad”.

Salmos 119, 160

En el ocaso de sus días escribía el filósofo español José Luis López Aranguren (1994) la siguiente reflexión: “En griego el *pathos*, en su acepción primordial de sentimiento fundamental, era el modo de encontrarse, por naturaleza, en la realidad, y *ethos* el de hacerlo no por naturaleza sino por hábito”. Esta breve cita, de profundas resonancias para el ejercicio analítico, apunta certeramente al corazón de nuestro objetivo principal: hacer consciente lo inconsciente, o, si se prefiere, hacer alma. La ética propuesta por Aranguren plantea un “modo de ser”, sin más, una cuestión eminentemente práctica en la que se implica la relación del individuo consigo mismo, con los otros y con la verdad. En concordancia con nuestro quehacer

¹ Psicoterapeuta.

se trata de un trabajo de sí sobre sí elevado al rango de matriz constitutiva. Me propongo en este breve espacio plantear, por un lado, algunas reflexiones en torno a la adquisición de una actitud ética por parte de nuestros pacientes como índice de sanidad y de crecimiento mental y, por otro, pensar el componente ético del decir del analista cuyo efecto promueve dicho acontecimiento.

La voz del analista –y su silencio– convoca *lo* sentido en tanto experiencia y vivencia padecida, o gozada, en la emoción y en el cuerpo; interroga *al* sentido en tanto significado oculto y agazapado, siempre presente; des-vela *el* sentido en tanto orientación teleológica y conciencia de destino. Su verbo es siempre interpretativo, arroja luces y también sombras que bosquejan contornos y señalan profundidades. La ética hermenéutica del decir del analista se abre a lo inédito y a lo plural y no sabe de lecturas incontrovertibles y unívocas, pues esto último es una aspiración contraria a su espíritu. Su comprender, más que un método, es la forma primigenia de experiencia de verdad.

Dicha ética de la interpretación –qué importa si se trata de una clarificación, de una amplificación, de una confrontación; qué importa si recae sobre la transferencia, sobre el sueño, sobre el síntoma– adviene en el conocimiento por parte del analista de la tensión originaria que lo constituye; tensión que se funda entre ser arraigado y, al tiempo, abierto a ser. *Complexio Oppositorum* que implica un des-centramiento que cuestiona la majestad de su yo. Con asombrosa precisión lo formuló Heidegger (1927) cuando equiparó al *Dasein* con un “proyecto-yecto”: yecto, esto es, un individuo anclado en la facticidad de la existencia que lo precede con la consecuencia de que su reflexión no aparece ya como fundante sino como fundada, derivada de las pre-comprensiones que lo anteceden; proyecto, es decir, existencia abierta a múltiples posibilidades. Apriorísticamente el individuo, y particularmente el analista interpretante, se encuentra enraizado en tres dimensiones: la lingüisticidad, la temporalidad histórica y la configurabilidad arquetípica; se trata de un triple desvalimiento ante el cual el acontecer interpretativo debe apañárselas en su proceso de comprensión de ese otro que a la larga pretende comprenderse e interpretarse a sí mismo.

Toda interpretación es una interpretación del sentido lingüístico que remite al diálogo, al otro. El lenguaje nos antecede y sólo en él nos vivimos y sabemos como sujetos; diálogo intrapsíquico e interpersonal, experiencia dialógica abierta al entendimiento sobre sí mismo y, a su vez, epifanía del “tú” en toda su radicalidad. Esta apertura al otro señala el camino de un yo analítico que se le subordina; en la dialéctica “mismo-otro” el desencade-

nante de todo es la manifestación de ese Otro como “rostro irrepetible” (Levinas, 1974) e inabarcable. Se trata, a la vez, de un rostro inmediato y trascendente que sitúa al analista en una posición pasiva y receptiva como primer momento del encuentro; yo desposeído siendo-para-el-otro que sólo cobra sentido en el impulso de alteridad y de mutualidad que lo habita como hábito. Sólo en esa relación podremos ver en estado puro la “intriga de la ética”. Se trata, pues, de sustituir al yo, dueño de sí mismo, por el sí mismo como discípulo del otro; sí mismo que en el decir de Jung (1935) “no sólo es centro, sino también toda la circunferencia que abarca tanto lo consciente como lo inconsciente; es el centro de esta totalidad, así como el yo es el centro de la conciencia”. A fin de cuentas, ¿no es el sí mismo quien orienta todo proceso analítico? Burda pretensión creer en el yo como rector del encuentro; si así fuese no habría allí lugar para la ética.

El arraigo del analista en la temporalidad histórica le remite nuevamente a esa pasividad inherente a su *praxis*; su interpretación —y la teoría psicológica sobre la que ésta reposa— es en sí misma un fenómeno histórico ya que pertenece indefectiblemente al evento de la comprensión; su saber está ligado a condiciones restrictivas que lo remiten a procesos temporales y a sus propios complejos inconscientes. “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1960). Los complejos inconscientes expulsan al analista y a su interpretación de la imparcialidad; bien es sabido, así lo confirma la experiencia, que no tenemos complejos, son ellos los que nos tienen a nosotros. Abiertos a trascenderlos nos volvemos hacia ellos. La pertenencia a estos avatares históricos signa nuestra inevitable finitud comprensiva, pero también nos abre la senda de nuestra propia potencialidad; los complejos del analista constituyen la orientación preliminar de su capacidad de experiencia y a partir de allí son condición de posibilidad para la aparición y para la captación de lo inédito. ¿A quién, si no a ellos (los complejos inconscientes), debemos el estar situados en la posición de la escucha analítica? Se hace imperativo, pues, discernir lo inevitable, lo fecundo y lo criticable de nuestros límites ante la presencia del sentido que el otro representa.

Pero existe aun un más allá de la lengua y del tiempo. Una entidad a la que estas últimas se rinden como súbditas. Real de reales, psicoide, poder impersonal y acervo colectivo inscrito *in illo tempore*. La configurabilidad arquetípica se presenta como generadora de sentido por antonomasia, aún más, ella es el sentido mismo. Fundamento ahistórico y transhistórico, origen y fin, mito fundante y encarnación vital que forma, informa, reforma y deforma la realidad, vivenciándola como *fatum*. La ética es su hija pródiga;

las diversas éticas, un intento de acoger y actualizar en el presente su soberanía. Intuir su presencia es el fin último del análisis; la conciencia de destino, su evidencia; ser lo que se es, su realización. La ética interpretativa del analista busca despojar el camino de las vicisitudes personales de su analizando para permitirle paulatinamente disponer de la potencia generatriz que este reservorio infinito le propone. De esto trata la individuación. “Como el individuo no es un ser solo y separado, sino que su misma existencia presupone una relación colectiva, se deduce que el proceso de individuación debe conducir a relaciones colectivas más amplias e intensas, y no al aislamiento” (Jung, 1921). “La individuación no nos cierra las puertas del mundo, sino que reúne el mundo para sí” (Jung, 1946).

La pasividad inicial del analista –primer momento de la interpretación– implica una actitud ante el otro en la que el sentido se despliega como revelación antes que como juicio. El otro es acogido dejándole ser lo que es; no se trata de imponer nuestras concepciones sino de exponernos ante él, ateniéndonos a la imagen para habérselas con la cosa misma. Desde aquí es posible transitar a un segundo momento de la interpretación en el cual cabe trascender el espacio de sentido; momento de actividad en el cual nos apropiamos creativamente del material, desplegando sus posibles significaciones. Gadamer (1959) propuso un modelo de comprensión al que denominó “círculo hermenéutico”²: se trata del reconocimiento de un presente –en el que incluyó el triple enraizamiento al que estamos sometidos tanto el paciente como el analista– que viene del pasado –momento pasivo–; pero, a su vez, ese pasado se comprende desde el presente –momento activo. Toda interpretación analítica implica la interpenetración y fusión de esos horizontes mutuos de pasado y de presente a los que pone en constante relación desde la apertura a nuevas significaciones y a su efecto en el analizando.

² Las investigaciones de Jung sobre el simbolismo del círculo y la fenomenología del sí mismo lo llevaron a afirmar el hecho según el cual la aparición de dichas formas circulares, como epifanías del arquetipo del Self, representan un intento de autosanación e integración por parte de sus pacientes. El círculo hermenéutico y su aplicación se me hacen la encarnación del sí mismo en el proceso analítico. Dice Hillman (1979): “Es como si el material arquetípico eligiera sus propios términos descriptivos como un aspecto de su auto-expresión. Esto podría significar que “nombrar” no se refiere a una actividad nominativa pero sí ciertamente realista, ya que el nombre nos conduce a su realidad. Podríamos incluso sugerir que existe un factor de selección arquetípica involucrado en la invención de los términos. Llamémosle a esto una semántica o fonética arquetípica sobre la cual se basa la hermenéutica arquetípica”. No sólo en el término de Gadamer encuentro el círculo sino también en su método; podríamos decir que dicho círculo se vive en la temporalidad y en el cuerpo de la interpretación. He aquí a la configurabilidad arquetípica manifestándose.

Nuestra condición de ser-afectados-por-el-pasado emparejada con la contingencia de un “horizonte de espera” que nos alienta a abrir en el pasado potencialidades olvidadas o abortadas para hacerlas destino. Juego dialéctico entre innovación y sedimentación que se concreta en una cadena sucesiva de interpretaciones. El decir del analista no postula, desde esta perspectiva circular, el hallazgo de la interpretación verdadera, más bien se interesa por la consecución de lecturas que cabe calificar de verdaderas ante las cuales se plantean criterios de preferencia.

Walter Benjamin dijo una vez que “nombrar es despojar al otro de su aura y, al delimitar su universo, conducirlo inevitablemente al silencio”. La palabra del analista nombra precisamente para restituir el alma al otro y al mundo, haciéndolos salir del enmudecimiento; su decir sugiere lo no dicho, lo no pensado, desplomando las certezas y evocando misterios. La exégesis analítica no se contenta con desnudar el significado oculto de lo manifiesto, se trata antes de una palabra que se gesta en la *poiesis*, en la re-creación poética de lo dado en el disfrute del continuo imaginar, sentir y reflexionar. Sólo cuando el “excedente de sentido” (Ricoeur, 1975) se ofrece, el analista dice.

¿Qué pasa entonces con el paciente cuando sabe? Saber de sí. Denuncia y rechazo de la supuesta universalidad de todo fundamento; desapego a toda verdad ofrecida de antemano a su experiencia y a su conocimiento; evitación del poder coagulado e incuestionado; ampliación y relativización de sus fronteras y de su pensamiento; capacidad para sentir y fe en la propia intuición; emergencia de una nueva posición subjetiva con respecto a su deseo, a su goce y a la moral dominante; esperanza y espera. Pensar la ética en el marco de la cura analítica supone el advenimiento de un sujeto que, como creador y, a su vez, como creación, se sabe y se piensa a sí mismo como obra; obra abierta, inconclusa y en proceso. Trascendencia del sujeto y del objeto; advenimiento del ser como proyecto. *Opus* alquímico que se gesta en los límites y en los confines de la propia intimidad, existencia vivida estéticamente, conciencia de la libertad entendida como práctica. “La libertad es la condición ontológica de la ética. Y la ética es la forma reflexionada que toma la libertad” (Foucault, 1984). Ser lo que (aún) no se es para llegar a ser lo que se es.

¿Cómo cobra *sentido* dicho objetivo en el dispositivo analítico? Esbozaremos una clínica de la ética. El autoconocimiento hace acto de presencia con una dignidad no tanto científica ni artística como propiamente ética; criterio ético que coincide con el criterio de verdad. La amplitud de la personalidad y de la conciencia —y la “voz” que como expresión de revelación interior se contrasta con la ley colectiva heterónoma— se corresponde con el

grado de competencia ética. Se trata, pues, de la tendencia a la totalidad basada en la relación del yo y lo inconsciente; yo que ha de ser capaz de gestionar y de garantizar la comunicación y la comunión entre las distintas instancias de la psique, sin considerar si aquello que emerge a la superficie es bueno o es malo, sino si es cierto. Jung (1950) persistió obstinadamente a lo largo de su vida en esto: “La sombra es un problema moral que desafía a toda la personalidad del yo, pues nadie puede tomar conciencia de la sombra sin un esfuerzo moral considerable. Tomar conciencia de ella significa reconocer como actuales y reales los aspectos oscuros de la personalidad”. Desde esta óptica la ética del individuo, o ética de la individuación, se presenta como un hecho transgresor que opera sobre los límites del conocimiento y de la acción; la crítica y la reflexión sobre los límites se dan no con la intención de legitimarlos como estructuras invariables, sino con el propósito de cuestionar su contingencia y hacer posible la transgresión. Límites que no se entregan a la conciencia, que no se dan a la reflexión, puesto que constituyen lo impensado del pensamiento. Trabajo sobre el contenido y sobre el continente de lo anímico. La actitud ética es, en consecuencia, una actitud-límite que cuestiona la arbitrariedad que hay en todo aquello que ha sido legado como necesario, universal y obligatorio; evento que nos hace ser lo que somos y, desde él, no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos y pensamos. Es en esta inflexión en donde habita la libertad, es éste el lugar de la *gnosis*. Andrés Ortiz-Osés (1986) lo expresa bellamente cuando afirma: “Poseemos, en efecto, un solo modelo prácticamente de vida (y muerte): ello es un error. Se trataría empero no de erradicar dicho error so pena de inanición, sino de ampliarlo en una ‘errancia’ de errores (proyectos-proyecciones, lenguajes, hermeneusis) que nos posibiliten el poder errar más allá de un error convertido en única verdad”. ¿Podría pensarse a partir de lo precedente en una “función ética de la mente”, o aun en un “instinto ético” desde el cual el ser pugna, *natura-contranatura*, para realizarse? La evidencia me sugiere que sí.

Una última cuestión. Si la ética plantea un cambio simultáneo en la relación del individuo consigo mismo, con los otros y con la verdad, se desprende, entonces, una dimensión política de su ejercicio. Fue Hillman el que escribió que “la política es el reverso de la psicología”. La sombra del individuo está en profunda simetría con la sombra colectiva; al elaborar el sujeto su propio malestar elabora también una parte del mal de la colectividad. En palabras de Neumann (1949): “El hombre de la nueva ética está mucho menos expuesto a este peligro [‘el del malestar de la cultura’, diría yo parafraseando a Freud] por cuanto ya ha elaborado y asimilado en gran

medida aquellos elementos del alma de la masa, del inconsciente colectivo, que son los que se apoderan del otro tipo de hombres al provocarles bien sea horror, bien asombro, admiración o estupor. Se trata, pues, de una personalidad que está familiarizada con todo lo elevado del hombre, pero también con lo inferior y con los bajos fondos, pues los ha experimentado y vivenciado en sí mismo. Puede, por ello, resistir las inundaciones catastróficas de los tiempos de cambio colectivo radical y la marea de los acontecimientos epidémicos de las masas, ejerciendo al modo de una instancia que protege y depura a la colectividad”. No todo está dicho.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1984). Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí. México, D.F.: Siglo XXI, 1987.
- GADAMER, H-G. (1959). “Sobre el círculo de la comprensión”, en Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 63-70. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____ (1960). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- _____ (1965). “Le problème herméneutique”, en Gadamer, *L’art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*. Ecrits I. París: Aubier, 1982.
- _____ (1965). “Apología del arte de curar”, en Gadamer, *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- HEIDEGGER, M. (1927). El ser y el tiempo. Bogotá: FCE, 1995.
- _____ (1954). “Construir, habitar, pensar”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: del Serbal, 2001.
- HILLMAN, J. (1979). Los sueños y el inframundo. Barcelona: Paidós, 2004.
- _____ (1986). *On Paranoia*. Boston: Spring, 1993.
- JUNG, C.G. (1921). Tipos psicológicos. Barcelona: Edhasa, 1994.
- _____ (1935). Psicología y alquimia. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1957.
- _____ (1946). “Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico”, en Jung, *La dinámica de lo inconsciente. OC*, t. 8, pp. 161-235. Madrid: Trotta, 2004.
- _____ (1950). Aión. Contribución a los simbolismos del sí mismo. Barcelona: Paidós, 1997.
- LEVINAS, E. (1974). De otro modo de ser, o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. (1994). “Talante”, en A. Ortiz-Osés, P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, pp. 765-766. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001.
- NEUMANN, E. (1949). *Depth Psychology and a New Ethic*. Nueva York: Harper, 1973.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1986). Metafísica del sentido. Bilbao: Universidad de Deusto, 1986.

- RICOEUR, P. (1975). Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. México: Siglo XXI, 2003.
- _____ (1990). Sí mismo como otro. México: Siglo XXI, 1991.
- SCHOLEM, G. (1973). Lenguajes y cábala. Madrid: Siruela, 2006.
- TAUSZIK, J.M. (2005). “Cuerpo, imagen, transferencia y contratransferencia”. Trabajo presentado en el Primer Congreso Venezolano de Psicoanálisis. Caracas, junio 2005; 7th World Congress of Body Psychotherapy, São Paulo, octubre 2005; IV Congreso Latinoamericano de Psicología Junguiana. Punta del Este, septiembre 2006.
- TAUSZIK, J.M. (2006). El eros del poder. Reflexiones sobre el complejo de poder, la potencia y la psicoterapia. Inédito.
- _____ (2006). “Mutualidad destructiva”. Trabajo presentado en el Primer Coloquio de Psicología Analítica. Caracas, Junio 2006.