

DEL LENGUAJE, DEL SIMBOLO Y DE LA
INTERPRETACIÓN

1. PSICOANÁLISIS Y LENGUAJE

Este libro es en lo esencial un debate con Freud.

¿Por qué este interés por el psicoanálisis, que no justifican ni la competencia del analista ni la experiencia del analizado? Nunca se justifica enteramente la decisión de escribir un libro; tanto más cuanto que nadie está obligado a exhibir sus motivaciones ni distraerse en una confesión. Se podría intentar, aunque no dejaría de ser una ilusión. Pero el filósofo no puede, él menos que nadie, rehusarse a dar sus razones. Yo lo haré situando mi investigación en un campo más amplio de interrogación y vinculando la singularidad de mi interés a una manera común de plantear los problemas.

Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, los estudios de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmanniana y las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que se ocupan del mito, el rito y la creencia y, por fin, el psicoanálisis.

Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. ¿Cómo puede aplicarse el lenguaje a empleos tan diversos como la matemática y el mito, la física y el arte? No es por azar por lo que nos planteamos hoy esta cuestión. Somos precisamente esos hombres que disponen de una lógica simbólica, de una ciencia exegetica, de una antropología y de un psicoanálisis, y que —por primera vez, quizá— son capaces de abarcar como una cuestión única la del remembramiento del discurso humano; en efecto, el progreso mismo de disciplinas tan dispares como las que hemos mencionado ha puesto de manifiesto y agravado a la vez la dislocación de este discurso; la unidad del hablar humano constituye hoy un problema.

Tal es el horizonte más vasto sobre el que destaca nuestra in-

vestigación. Este estudio no pretende de ningún modo ofrecer esa gran filosofía del lenguaje que estamos esperando. Dudo, por otra parte, de que un solo hombre pueda elaborarla: el Leibniz moderno que tuviese esa ambición y capacidad debería ser matemático cabal, exégeta universal, crítico versado en varias artes y buen psicoanalista. Mientras esperamos a ese filósofo del lenguaje integral, quizá sea posible explorar algunas articulaciones clave entre disciplinas vinculadas al lenguaje; a esa investigación quiere contribuir el presente ensayo.

Lo que quiero establecer desde ahora es que el psicoanalista es, por decirlo así, parte comprometida en este gran debate sobre el lenguaje.

En primer lugar, el psicoanálisis pertenece a nuestro tiempo por la obra escrita de Freud. Es así como se dirige a los no analistas y a los no analizados; sé bien que sin la práctica una lectura de Freud queda troncada y se expone a no abrazar sino un fetiche; pero si esta aproximación al psicoanálisis por los textos tiene límites que sólo la práctica podría salvar, en cambio tiene la ventaja de mostrar sobre todo un aspecto de la obra de Freud que la práctica puede enmascarar, aspecto que se expone a omitir una ciencia a la que sólo preocupe dar cuenta de lo que pasa en la relación analítica. Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral. Es por esta razón por la que el psicoanálisis pertenece a la cultura moderna; interpretando la cultura es como la modifica; dándole un instrumento de reflexión es como la marca en forma perdurable.

La alternancia en la obra de Freud entre investigación médica y teoría de la cultura da testimonio de la amplitud del proyecto freudiano. Por cierto, es en la última parte de la obra de Freud donde se encuentran acumulados los grandes textos sobre la cultura.¹ Sin embargo, no habría que representarse al psicoanálisis como una psicología del individuo tardíamente traspuesta a una sociología de la cultura; un examen sumario de la bibliografía freudiana muestra que los primeros textos sobre el arte, la moral, la religión, siguen de cerca a *La interpretación de los sueños*,² y luego se desarrollan paralela-

¹ El *porvenir de una ilusión* es de 1927, *El malestar en la cultura* de 1930, *Moisés y la religión monoteísta* de 1937 y 1939.

² El *chiste y su relación con lo inconsciente* es de 1905, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* de 1907, *El delirio y los sueños en la "Gradiva"* de W. Jensen de 1907, el pequeño ensayo sobre *El poeta y la fantasía* de 1908, *Un re-*

mente a los grandes textos doctrinales: ensayos de *Metapsicología* (1913-1917), *Más allá del principio del placer* (1920), *El "Yo" y el "Ello"* (1923).³ En realidad, hay que remontarse más atrás para captar la articulación de la teoría de la cultura con la del sueño y de la neurosis; es en *La interpretación de los sueños* de 1900 donde se esboza la aproximación con la mitología y la literatura. Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, que al *Edipo* de Sófocles y al *Hamlet* de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la *Traumdeutung* desde 1900. Ese será nuestro problema.

Sea cual fuere esta dificultad, no es únicamente por su interpretación de la cultura por lo que el psicoanálisis se inscribe en el gran debate contemporáneo sobre el lenguaje. Haciendo del sueño no sólo el primer objeto de su investigación sino un modelo —en el sentido que discutiremos más adelante— de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano, Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje; y esto de múltiples maneras: primero, no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro sentido; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje. Cómo se articula en el freudismo esta semántica del deseo con la dinámica que designan las nociones de descarga, de represión, de inversión, etc., lo discutiremos más adelante. Pero lo que importa plantear desde el principio es que esta dinámica —o esta energética, y aun esta hidráulica— del deseo y la represión no se enuncia sino en una semántica: las "vicisitudes de las pulsiones", para retomar un término de Freud,* no pueden alcanzarse más que en las vicisitudes del sentido. Ahí está la razón profunda de todas las analogías entre sueño y chiste, sueño y mito, sueño y obra de arte, sueño e "ilusión" religiosa, etc. Todos estos "productos psíquicos" pertenecen a la circunscripción del sentido y se refieren a una única cuestión: ¿cómo

cuando infantil de Leonardo de Vinci de 1910, y sobre todo *Tótem y tabú* de 1913.

³ El "Moisés" de Miguel Angel es de 1914, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* de 1915, *Un recuerdo infantil de Goethe en "Poesía y verdad"* de 1917, *Lo siniestro* de 1919, *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921.

* En castellano se ha traducido más bien por "destinos de los instintos" la expresión freudiana *Triebschicksale*. Cf. *Los instintos y sus destinos*. O. c., t. 1, p. 1035. [T.]

viene la palabra al deseo?, ¿cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar? Justamente es esta nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje.

2. SÍMBOLO E INTERPRETACIÓN

¿Es posible situar más exactamente el punto de inserción del psicoanálisis en este gran debate? Puesto que hemos hallado en el tema del primer gran libro de Freud el origen del problema, también en ese libro buscaremos una primera indicación sobre el programa del psicoanálisis. Es verdad que todavía no estamos en condiciones de entrar en ese libro. Pero al menos el título mismo de la *Traumdeutung* puede servirnos de guía. En esta palabra compuesta se trata por una parte del sueño, por otra de la interpretación. Sigamos una tras otra cada una de las vertientes de este título de dos planos. De modo que sobre el sueño recae la interpretación: esa palabra —sueño— no es una palabra que cierre, sino una palabra que abre. No se cierra sobre un fenómeno un tanto marginal de la vida psicológica, sobre el fantasma de nuestras noches, sobre lo onírico. Se abre a todos los productos psíquicos en cuanto son análogos del sueño, en la locura y en la cultura, cualesquiera que sean el grado y principio de ese parentesco; con el sueño se plantea lo que acabo de llamar la semántica del deseo; ahora bien, esta semántica gira en torno de un tema en cierto modo nuclear: como hombre del deseo avanzo enmascarado —*larvatus prode*—; al mismo tiempo el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco. El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región del doble sentido, reservándonos para discutir un poco más adelante esta equivalencia.

Ahora bien, este problema del doble sentido no es peculiar del psicoanálisis: la fenomenología de la religión también lo conoce; los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas de la vida, de los árboles, de las piedras, y esos extraños relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos, son también su pan cotidiano. Ahora bien, en la medida en que es fenomenología y no psicoanálisis, los mitos, ritos y creencias que estudia no son fábulas, sino una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad

fundamental, sea cual fuere. El problema de la fenomenología de la religión no es ante todo la disimulación del deseo en el doble sentido; en principio no conoce el símbolo como distorsión del lenguaje; para ella es la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible —en la imaginación, el gesto, el sentimiento—, la expresión de un fondo del que también puede decirse que se muestra y se oculta. Lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta en principio como manifestación de un fondo, o, para presentar el término de una vez, con la salvedad de discutir más adelante su tenor y validez, como la revelación de lo sagrado.

De una vez se dibuja en el interior del gran debate del lenguaje un debate, ciertamente limitado, puesto que no pone en juego el estatuto de los lenguajes unívocos, pero un debate considerable que abarca el conjunto de las expresiones de doble sentido; e inmediatamente se dibuja el estilo de ese debate y cuaja la cuestión clave: ¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva? Es la cuestión que corre a lo largo de este libro.

Antes de elaborar, en el próximo capítulo, los términos del debate y de esbozar el método para su solución, sigamos explorando los contornos del problema.

Volvamos al título de la *Traumdeutung* y sigamos la otra vertiente de este título magnífico. No dice ciencia, de una manera general; dice de modo preciso interpretación. La palabra ha sido elegida a propósito y su vecindad misma con el tema del sueño está llena de sentido. Si el sueño designa —*pars pro toto*— toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido.

De tal modo se precisa, en la vasta esfera del lenguaje, el lugar del psicoanálisis: es a la vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquel donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. A esa circunscripción más vasta que el psicoanálisis, pero más estrecha que la teoría del lenguaje total que le sirve de horizonte, la llamaremos en lo sucesivo “campo hermenéutico”; entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto (nos explicaremos más adelante sobre esta noción de texto y sobre la extensión del concepto de exégesis a todos los signos análogos a un texto).

Entonces, si las expresiones de doble sentido constituyen el tema privilegiado de ese campo hermenéutico, resulta luego que es por intermedio del acto de interpretar por lo que el problema del símbolo se inscribe en una filosofía del lenguaje.

Pero esta decisión inicial de articular uno con otro el problema del símbolo y el de la interpretación suscita una serie de cuestiones críticas que quiero plantear al principio de este libro; esas cuestiones no se resolverán en este capítulo, quedarán abiertas hasta el final. Es esta articulación, en efecto, la que hace del problema hermenéutico un solo y único problema; pero ella determina al mismo tiempo la definición del símbolo y la de la interpretación. Eso es lo que no es evidente. La extrema confusión del vocabulario en estas materias exige deslindar, tomar partido y atenerse a ello; pero esta decisión compromete toda una filosofía que habrá que poner en claro; nuestro partido será el de definir, es decir, el de limitar, la una por la otra, las dos nociones de símbolo y de interpretación. Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación. Es esto lo que está en cuestión en nuestra decisión de delimitar recíprocamente el campo del símbolo y el de la interpretación.

En la discusión semántica que ha de seguir pondremos todavía entre paréntesis el conflicto que opone —por lo menos en una primera lectura—, por una parte, la interpretación psicoanalítica y todas las interpretaciones concebidas como desenmascaramiento, desmistificación, reducción de ilusiones, y por otra, la interpretación concebida como recolección o restauración del sentido. No se trata aquí sino de reconocer el contorno del campo hermenéutico; sin duda una discusión que se mantenga más acá de este conflicto quedará abstracta y formal. Pero importa no dramatizar en principio el debate y mantenerlo en los límites estrictos de un análisis semántico que ignore la oposición entre distorsión y revelación.

3. PARA UNA CRÍTICA DEL SÍMBOLO

Tomemos la cuestión por el lado del símbolo. Se han generalizado algunos empleos absolutamente incompatibles del término, que reclaman una decisión razonada. La definición que propongo se sitúa entre otras dos definiciones, una demasiado amplia y la otra dema-

siado estrecha, que vamos a discutir ahora. Además, se distingue por completo de la concepción del símbolo en lógica simbólica; no podremos justificar esta tercera divergencia sino después de haber elaborado el problema de la hermenéutica y situado ese problema en una perspectiva filosófica más amplia.⁴

Una definición demasiado amplia es la que hace de la “función simbólica” la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso; como se sabe, esta definición es la de Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*. No es indiferente para nuestro propósito que el designio explícito de Cassirer, inspirado por la filosofía de Kant, haya sido romper el marco demasiado estrecho del método trascendental, limitado a la crítica de los principios de la filosofía newtoniana, y explorar todas las actividades sintéticas y todos los reinos de objetivación que les corresponden. Pero ¿es legítimo llamar simbólicas a esas “formas” diversas de síntesis en las cuales el objeto se ajusta a la función, a esas “fuerzas” que producen e instituyen cada una un mundo?

Hagamos justicia a Cassirer: es el primero en haber planteado el problema del remembramiento del lenguaje. La noción de forma simbólica, más que constituir una respuesta, delimita una cuestión: la de la composición de todas las “funciones mediatizantes” en una función única que Cassirer llama *das Symbolische*. Lo “simbólico” designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad.

Pero ¿por qué llamar “simbólica” a esta función?

Primero, para expresar el carácter universal de la revolución copernicana que sustituyó la cuestión de la realidad, tal como puede ser en sí, por la de la objetivación mediante la función de síntesis del espíritu. Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad. Su empleo en matemáticas, en lingüística, en historia de las religiones, parece confirmar esa destinación del término a un empleo igualmente universal.

Además, el término símbolo parece conveniente para designar los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia; una filosofía de las formas simbólicas tiene por tarea arbitrar las pretensiones a lo absoluto de cada una de las funciones simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resultan de ellas.

Finalmente la palabra símbolo expresa la mutación que experimenta una teoría de las categorías —espacio, tiempo, causa, número,

⁴ Cf. más adelante, capítulo III.

etc.— cuando escapa a las limitaciones de una simple epistemología y pasa de una crítica de la razón a una crítica de la cultura.

No niego las ventajas de esta elección, menos aún la legitimidad del problema de Cassirer, aunque el trascendentalismo kantiano que continúa dominando las nociones de objetivación, de síntesis, de realidad, daña para mi gusto el trabajo de descripción y clasificación de las formas simbólicas. El problema único que Cassirer designó con el término de lo simbólico lo hemos evocado desde el comienzo: es el de la unidad del lenguaje y la articulación de sus múltiples funciones en un único imperio del discurso. Pero me parece que este problema se caracteriza mejor con la noción de signo o función significante.⁵ ¿Cómo da sentido el hombre, llenando de sentido un sensible?: ése es el problema de Cassirer.

¿Se trata, pues, de una querrela de términos? No lo pienso así. Lo que está en juego en esta discusión terminológica es la especificidad del problema hermenéutico. Unificando todas las funciones de mediación bajo el título de lo simbólico, Cassirer da a este concepto una amplitud igual a la de los conceptos de realidad, por una parte, y de cultura, por otra; así se borra una distinción fundamental, que constituye a mis ojos una verdadera línea de demarcación: entre las expresiones unívocas y las expresiones multívocas. Es esta distinción la que crea el problema hermenéutico. También la filosofía lingüística anglosajona se encargará de recordarnos esta división del campo semántico. Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato. Me ha parecido que el problema de la unidad del lenguaje no podía plantearse válidamente antes de haber dado consistencia a un grupo de expresiones que tienen en común el designar un sentido indirecto en y a través de un sentido directo y que requieren de este modo algo como un desciframiento, en resumen, en el exacto sentido de la palabra, una interpretación. Querer decir otra cosa que lo que se dice, he ahí la función simbólica.

Avancemos un poco más en el análisis semántico del signo y del símbolo. En todo signo un vehículo sensible es portador de la fun-

⁵ Cassirer mismo lo dice: el concepto de símbolo "abarca la totalidad de los fenómenos que ponen de manifiesto, bajo cualquier forma, la realización de un sentido en un sensible (*Sinnerfüllung im Sinnlichen*) y todos los contextos en los que un *datum* sensible, cualquiera que sea su tipo de existencia (*in der Art seines Da-Seins und So-Seins*) está representado como incorporación particular, como manifestación y encarnación de una significación". *Filosofía de las formas simbólicas*, III, p. 109. Citado en Hamburg, *Symbol and Reality*, Nijhoff, 1956, p. 59.

ción significante que hace que valga por otra cosa. Pero no diré que interpreto el signo sensible cuando comprendo lo que dice. La interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que se ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a la que sólo él apunta.

Lo que puede prestarse a confusión aquí es que hay en el signo una dualidad o, más bien, dos pares de factores que pueden considerarse en cada caso como componentes de la unidad de significación; está primero la dualidad estructural del signo sensible y la significación que lleva (del significante y del significado en la terminología de Ferdinand de Saussure); está además la dualidad intencional del signo (a la vez sensible y espiritual, significante y significado) y la cosa u objeto designado. En el signo lingüístico, convencional e instituido, esta doble dualidad, estructural e intencional, alcanza su plena manifestación; por una parte las palabras, fonéticamente diferentes según las lenguas, llevan significaciones idénticas; por otra, esas significaciones hacen que los signos sensibles valgan por una cosa designada por ellos; decimos que las palabras, por su cualidad sensible, *expresan* significaciones, y gracias a su significación *designan* alguna cosa. La palabra significar abarca estos dos pares de la expresión y la designación.

En el símbolo no se trata de esta dualidad. Allí esa dualidad es de un grado superior; no es ni la del signo sensible y la significación, ni la de la significación y la cosa, que además es inseparable de la anterior. Se añade y superpone a la anterior como relación de sentido a sentido; presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro. Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples.

Si bien esta delimitación parece quebrar en principio la unidad advertida por Cassirer entre todas las funciones significantes, por otra parte ayuda a despejar una subunidad, a partir de la cual deberá retomarse de nuevo el problema de Cassirer.

Intentemos dar una visión panorámica de las zonas de emergencia del símbolo concebido de este modo.

Por mi parte, he encontrado este problema del símbolo en el estudio semántico que he consagrado a la confesión del mal. Advertía yo que no existe discurso directo de la confesión, sino que el mal —trátese del mal sufrido o del mal cometido— siempre se confiesa por medio de expresiones indirectas, tomadas de la esfera cotidiana

de la experiencia, que tienen el carácter notable de designar analógicamente otra experiencia que llamaremos provisionalmente experiencia de lo sagrado. Así, pues, en la forma arcaica de la confesión, la imagen de la mancha —la mancha que se quita, que se lava, que se borra— designa analógicamente la impureza como situación del pecador en lo sagrado. Las expresiones y conductas correspondientes de la purificación confirman con creces que se trata de una expresión simbólica; ninguna de esas conductas se reduce a un simple lavado físico; todas remiten a otra sin agotar su sentido en un gesto material; quemar, escupir, enterrar, lavar, expulsar; otras tantas conductas que equivalen o se sustituyen, designando en cada caso otra cosa, a saber, la restauración de la integridad, de la pureza. Todas las revoluciones del sentimiento y de la experiencia del mal pueden estar jalonadas de ese modo por revoluciones semánticas: he mostrado cómo se pasa así a lo vivido del pecado y de la culpabilidad por una serie de promociones simbólicas, jalonadas por las imágenes de la desviación, la senda torcida, el extravío, la rebelión, después por la del peso, la carga, la culpa, y finalmente por la de la esclavitud que las engloba a todas.

Este ciclo de ejemplos no concierne todavía sino a una de las zonas de emergencia del símbolo, la más cercana a la reflexión ética, y constituye lo que se podría llamar la simbólica del siervo arbitrio; sobre esta simbólica se injerta sin dificultad todo un proceso de reflexión que lleva tanto a San Agustín y Lutero como a Pelagio o Spinoza. Mostraré en otra parte su fecundidad filosófica. Lo que me importa en esta obra no es la fecundidad de una simbólica en particular, sino la textura del símbolo que se revela allí. Dicho de otro modo, lo que está en juego aquí no es el problema del mal, sino la epistemología del símbolo.

Para resolver esta epistemología, debemos ampliar nuestra base de partida y enumerar algunos otros puntos de afloramiento del símbolo. Esta vía inductiva es la única accesible al comienzo de la investigación, puesto que la cuestión es precisamente saber cuál es la estructura común de esas diversas manifestaciones del pensamiento simbólico. Los símbolos que hemos consultado están ya muy elaborados a nivel literario; están ya en el camino de la reflexión; ya se esboza allí una visión moral o trágica, una sabiduría o una teología. Volviéndonos a formas menos elaboradas del símbolo, discernimos tres modalidades diferentes, cuya unidad no es, por otra parte, inmediatamente visible.

Ya hemos aludido a la concepción del símbolo en fenomenología de la religión, por ejemplo en Van der Leeuw, Maurice Leenhardt y Mircea Eliade; ligados a los ritos y a los mitos, esos símbolos constituyen el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las "hierofanías"; ya se

trate del simbolismo del cielo, como figura del altísimo y de lo inmenso, de lo poderoso y lo inmutable, del soberano y el sabio, ya del simbolismo de la vegetación que nace, muere y renace, del agua que amenaza, limpia o vivifica, esas innumerables teofanías o hierofanías son una fuente inagotable de simbolización. Pero tengamos cuidado, esos símbolos no se inscriben junto al lenguaje como valores de expresión inmediata, como fisonomías directamente perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica. Si bien son elementos del universo los que llevan el símbolo —Cielo, Tierra, Agua, Vida, etc.— es la palabra —palabra de consagración, de invocación, comentario mítico— la que *dice* la expresividad cósmica gracias al doble sentido de las *palabras* tierra, cielo, agua, vida, etc. La expresividad del mundo llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido.

No ocurre de otro modo en la segunda zona de emergencia del símbolo, la de lo onírico, si se designa con este término tanto a nuestros sueños diurnos como a los nocturnos. El sueño es, como se sabe, el pórtico real del psicoanálisis. Es el sueño lo que, aparte toda cuestión de escuela, atestigua que sin cesar queremos decir otra cosa que lo que decimos; hay un sentido manifiesto que jamás ha dejado de remitir al sentido oculto, cosa que hace de todo durmiente un poeta. Desde este punto de vista, el sueño expresa la arqueología privada del durmiente, que a veces coincide con la de los pueblos; por eso Freud⁶ suele limitar la noción de símbolo a los temas oníricos que repiten la mitología. Pero aun cuando no coincidan, lo mítico y lo onírico tienen en común esta estructura del doble sentido; el sueño como espectáculo nocturno nos es desconocido; no nos es accesible sino por el relato del despertar; es este relato lo que interpreta el analista, que lo sustituye por otro texto que a sus ojos es el pensamiento del deseo, lo que diría el deseo en una prosopopeya sin restricción; hay que admitir, y ese problema nos ocupará largamente, que el sueño en sí mismo está próximo al lenguaje, ya que puede ser contado, analizado e interpretado.

Tercera zona de emergencia: la imaginación poética. Habría podido yo comenzar por ahí; sin embargo, es lo que menos comprendemos sin el rodeo de lo cósmico y lo onírico. Se ha dicho demasiado rápido que la imaginación es el poder de las imágenes; eso no es verdad, si se entiende por imagen la representación de una cosa ausente o irreal, un procedimiento para hacer presente —para presentificar— lo que está allá, en otra parte o en ninguna parte; la imaginación poética no se reduce de ningún modo a ese poder de

⁶ Cf. más adelante, segunda parte, capítulo III, la discusión del concepto freudiano de sueño simbólico.

formar un retrato mental de lo irreal; la imaginaria de origen sensorial sólo sirve de vehículo y material a la fuerza verbal, cuya verdadera dimensión nos dan lo onírico y lo cósmico. Como dice Bachelard, la imagen poética “nos sitúa en el origen del ser hablante”; la imagen poética, dice también, “se convierte en un ser nuevo en nuestra lengua, nos expresa convirtiéndonos en lo que expresa”.⁷

Por tres veces, pues, el problema del símbolo se ha equiparado al del lenguaje. No hay simbólica antes del hombre que habla, aun si la fuerza del símbolo está arraigada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer-decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero en cada caso es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario, llegan a la palabra. Por cierto, el Salmo dice: “Los cielos relatan la gloria de Dios”; pero los cielos no hablan o, más bien, hablan a través del profeta, del himno o de la liturgia; hace falta siempre una palabra para retomar el mundo y hacer que se vuelva hierofanía; del mismo modo el soñante, en su sueño privado, está cerrado a todos; no comienza a instruirnos sino cuando cuenta su sueño; es este relato el que se vuelve problema, como el himno del salmista. Entonces es el poeta quien nos muestra el nacimiento del verbo, tal como estaba enterrado en los enigmas del cosmos y la psique. La fuerza del poeta está en mostrar el símbolo en el momento en que “la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”, para hablar otra vez como Bachelard,⁸ en tanto que el rito y el mito lo fijan en su estabilidad hierática y el sueño lo encierra en el laberinto del deseo donde el durmiente pierde el hilo de su discurso prohibido y mutilado.

Para dar coherencia y unidad a estas manifestaciones dispersas del símbolo, lo defino mediante una estructura semántica común, la del doble sentido. Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención.

Aquí nos dejamos tentar por una definición que arriesga ser esta vez demasiado estrecha. Nos la sugieren algunos de nuestros ejemplos. Consiste en caracterizar el nexo de sentido a sentido, en el símbolo, por la analogía. Para retomar los ejemplos de la simbólica del mal, ¿no hay entre la mancha y la impureza, entre la desviación y el pecado, entre la carga y la culpa, una analogía que sería de alguna manera la analogía de lo físico y lo existencial? ¿No hay también

⁷ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, México, 1965, p. 15.

⁸ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 19.

una analogía entre la inmensidad del cielo y lo infinito del ser, signifique esto lo que fuere? ¿La analogía no está en la raíz de las “correspondencias” que canta el poeta? Esta definición ¿no tiene a su favor la autoridad del platonismo, del neoplatonismo y de las filosofías de la analogía del ser?

Por cierto, la analogía que constituye el sentido y la fuerza de muchos símbolos no se reduce de ninguna manera a un tipo de argumentos como el razonamiento por analogía, es decir, en sentido estricto, el razonamiento por cuarta proporcional: A es a B como C es a D. La analogía que puede existir entre el sentido segundo y el primero no es una relación que pueda yo poner en observación y considerar desde afuera; no es un argumento; lejos de prestarse a la formalización, es una relación adherida a sus términos; soy llevado por el sentido primero, dirigido por él hacia el segundo; el sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal que opera la analogía dando el análogo; a diferencia de una semejanza que podríamos considerar desde afuera, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza.

Esta corrección de la noción de analogía no basta, sin embargo, para abarcar todo el campo de la hermenéutica. Yo pensaría más bien que la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido aparente y el sentido latente. El trabajo del sueño es singularmente más complejo que la vía clásica de la analogía; asimismo Nietzsche y Marx han denunciado los múltiples ardidés y falsificaciones del sentido. Todo nuestro problema hermenéutico, como se dirá en el próximo capítulo, procede de esta doble posibilidad de relación analógica en cierto modo inocente, o de una distorsión, por decirlo así, retorcida. Es esta polaridad del símbolo lo que nos ocupará en la discusión de la interpretación psicoanalítica. Nos basta haberlo descubierto una vez para buscar una definición del símbolo más estrecha que la función simbólica de Cassirer y más amplia que la analogía de la tradición platónica y del simbolismo literario.

Para arbitrar esta discordancia entre una definición demasiado “larga” y una demasiado “corta”, propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpre-

tación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto.

Esta doble aproximación al símbolo por una definición demasiado "larga" y por una definición demasiado "corta" nos remite a la cuestión que será objeto del estudio siguiente: ¿qué es la interpretación? Ya hemos advertido la discordancia interna en esta cuestión. Por lo menos la remisión del símbolo a una inteligencia hermenéutica tiene una significación filosófica que querría yo despejar al término de esta primera investigación.

Es por la interpretación, se ha dicho antes, por lo que el problema del símbolo se inscribe en el problema más vasto del lenguaje. Ahora bien, este nexo con la interpretación no es exterior al símbolo, no se le agrega como un pensamiento fortuito. Por cierto, el símbolo es, en el sentido griego del término, un "enigma", pero como dice Heráclito: "el Maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no disimula, significa" (ὄυτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει).⁹ El enigma no bloquea la inteligencia, sino que la provoca; hay algo por desenvolver, por desimplicar en el símbolo; es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia; en las expresiones figuradas del siervo arbitrio que constituyen la simbólica de la confesión, he podido mostrar que el aumento mismo del sentido con respecto a la expresión literal es lo que pone en movimiento la interpretación: así, en el simbolismo más arcaico, el penitente apunta espontáneamente al sentido de impureza en el de mancha; se puede hablar de ingenuidad simbólica para caracterizar esta manera de vivir en y por la analogía, sin reconocerla como estructura semántica distinta; pero esta ingenuidad está desde el origen en la vía de la interpretación, en virtud de la trasgresión del sentido por el sentido, en el corazón mismo de la estructura simbólica; diré, en términos generales: todo *mythos* conlleva un *logos* latente que pide ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.

Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos

⁹ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Heráclito, B 93.

asegura que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aun de la razón, como trataremos de demostrar cuando confrontemos el sentido del símbolo en hermenéutica con su sentido en lógica simbólica; ese símbolo envuelve una semántica propia, suscita una actividad intelectual de desciframiento, de criptoanálisis. Lejos de caer fuera de la circunscripción del lenguaje, eleva el sentimiento a la articulación del sentido; así la confesión se nos aparece como una palabra que arranca el sentimiento de su muda opacidad; todas las revoluciones del sentimiento pueden jalonarse así por revoluciones semánticas; el símbolo no es un no-lenguaje; el corte entre lenguaje unívoco y lenguaje multívoco pasa a través del imperio del lenguaje; es el trabajo quizá interminable de interpretación lo que revela esta riqueza, esta superdeterminación del sentido, y pone de manifiesto la pertenencia del símbolo al discurso integral.

Ha llegado el momento de decir qué es interpretar y cómo viene a insertarse la interpretación psicoanalítica en el conflicto de las interpretaciones.

Sólo al término de esta primera ojeada a la inteligencia hermenéutica podrá retomarse el problema, que había quedado en suspenso, de la doble naturaleza, unívoca y equívoca, del discurso, y podrán confrontarse el símbolo según la hermenéutica y el símbolo según la lógica simbólica.

CAPÍTULO II

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

¿Qué es interpretar?, nos preguntábamos al término del estudio precedente. Esta cuestión rige la siguiente: ¿Cómo viene a inscribirse el psicoanálisis en el conflicto de las interpretaciones? Ahora bien, la cuestión de la interpretación no es menos embarazosa que la del símbolo. Hemos creído poder arbitrar las oposiciones referentes a la definición del símbolo recurriendo a una estructura intencional, la estructura del doble sentido, que a su vez no se pone de manifiesto más que en el trabajo de la interpretación.

Pero este concepto de interpretación constituye en sí un problema.

I. EL CONCEPTO DE INTERPRETACIÓN

Resolvamos primero una dificultad, que no es todavía más que terminológica y que implícitamente ha sido zanjada por nuestra definición media del símbolo.

En efecto, si consultamos la tradición, nos atraen dos empleos de la palabra; uno nos propone un concepto demasiado "corto" y el otro un concepto demasiado "largo" de la interpretación; esas dos variantes en la extensión del concepto de interpretación reflejan aproximadamente las que hemos considerado en la definición del símbolo. Si recordamos aquí las dos raíces históricas de esas tradiciones discordantes —el *Peri Hermeneias* de Aristóteles y la exégesis bíblica— es porque ellas indican bastante bien mediante qué corrección se puede volver a reunir nuestro concepto medio de la hermenéutica.

Partamos de Aristóteles: como se sabe, el segundo tratado del *Organon* se llama *Peri Hermeneias*, *De la interpretación*. De él procede lo que llamo el concepto demasiado "largo" de la interpretación; no sin recordar el empleo del símbolo en el sentido de la función simbólica de Cassirer y de muchos modernos.¹ No es ilegítimo buscar

¹ En Aristóteles, por lo demás, *symbolon* designa el poder expresivo de los sonidos vocales con respecto a los estados de ánimo (*pathemata*). El símbolo es el signo convencional de los estados de ánimo, mientras que éstos son las imágenes (*omoiomata*) de las cosas. La interpretación tiene, pues, igual extensión

en la noción aristotélica de interpretación el origen de nuestro propio problema, aunque la coincidencia con la "interpretación" aristotélica parezca puramente verbal: en efecto, la palabra misma no figura sino en el título; más aún, no designa una ciencia que se ocupe de las significaciones, sino la significación misma, la del nombre, el verbo, la proposición y, en general, el discurso. Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación —toda *phoné semantiké*, toda *vox significativa*.² En este sentido el nombre ya es en sí mismo interpretación, y el verbo también,³ puesto que allí enunciamos algo; pero la enunciación o *phasis* se toma del sentido total del logos; así que el sentido completo de la *hermeneia* no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama *logos* y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o *apophansis*. La *hermeneia*, en sentido completo, es la significación de la frase. Pero en sentido estricto, el del lógico, es la frase susceptible de ser verdadera o falsa, es decir, la proposición declarativa; el lógico abandona a la retórica y a la poética los otros géneros del discurso y no conserva más que el discurso declarativo, cuya forma primera es la afirmación que "dice algo de algo".

Detengámonos en estas definiciones: bastan para hacer entender en qué sentido la "voz semántica" —la palabra significante— es *interpretación*. Lo es en el mismo sentido en que el símbolo es en Cassirer mediación universal; decimos lo real significándolo; en este sentido, lo interpretamos. La ruptura entre la significación y la cosa ya está consumada con el nombre, y esa distancia señala el lugar de la interpretación; no todo discurso está necesariamente en la ver-

que el símbolo; ambos términos abarcan la totalidad de los signos convencionales, tanto en su valor expresivo, como en su valor significativo. El tratado *De la interpretación* no vuelve a hablar de los símbolos (salvo en 16 a 28), y la teoría de la expresión no corresponde a este tratado, sino al tratado *Del alma*. El presente tratado se ocupa exclusivamente de la significación. Aubenque (*Le problème de l'Être chez Aristote*, PUF, 1962, p. 107) señala que Aristóteles, a veces, toma símbolo en el sentido de significación. La idea dominante continúa siendo la de signo convencional; es el intermediario establecido entre el pensamiento y el ser lo que nos sitúa en el camino de Cassirer —¡claro que a través de Kant!

² "El nombre es un sonido vocal que posee una significación convencional sin referencia al tiempo, y ninguna de cuyas partes presenta significación cuando se la toma separadamente." *De la interpretación*, 2, 16 a 19.

³ "El verbo es lo que agrega a su propia significación la del tiempo: ninguna de sus partes significa nada tomada separadamente e indica siempre algo afirmado de otra cosa". *Ibid.*, 3, 16 b 5.

⁴ "Una afirmación es la declaración de que una cosa se refiere a otra; una negación es la declaración de que una cosa está separada de otra." *Ibid.*, 6, 17 a 25.

dad, ni se adhiere al ser; a este respecto los nombres que designan cosas ficticias —el “chivo-ciervo” del párrafo 3 del tratado aristotélico— muestra bien lo que es una significación sin posición de existencia. Pero no habríamos tenido la idea de llamar interpretación a los nombres si no percibiésemos su capacidad significativa a la luz de la de los verbos, y la de los verbos en el contexto del discurso, y si a su vez la del discurso no se concentrase en el discurso declarativo que dice algo de algo. Decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, interpretar.⁵

¿En qué nos orienta esta “interpretación”, propia de la proposición declarativa, hacia el concepto moderno de la hermenéutica? La relación no es desde luego evidente; el “decir algo de algo” no interesa a Aristóteles sino en cuanto es el lugar de lo verdadero y de lo falso; por eso el problema de la oposición entre afirmación y negación se convierte en tema central del tratado; la semántica de la proposición declarativa sirve sólo de introducción a la lógica de las proposiciones, que es esencialmente una lógica de la oposición, la que a su vez introduce a los *Analíticos*, es decir, a la lógica de los argumentos. Este designio lógico impide a la semántica desarrollarse por sí misma. Además, por otro lado, la vía parece estar cerrada a una hermenéutica de las significaciones de doble sentido; la noción de significación requiere la univocidad del sentido: lo exige la definición del principio de identidad, en su sentido lógico y ontológico; esta univocidad del sentido está fundada últimamente en la esencia una e idéntica a sí misma; sobre este recurso a la esencia descansa toda la refutación de los argumentos sofisticos: “No significar una cosa una, es no significar nada en absoluto”.⁶ De modo que la comunicación entre los hombres no es posible más que si las palabras tienen un sentido, es decir, un sentido *uno*.

Y sin embargo, una reflexión que prolongue el análisis propiamente semántico del “decir algo de algo” nos conduce de nuevo a las inmediaciones de nuestro propio problema. Si el hombre interpreta la realidad diciendo algo de algo, es que las verdaderas significaciones son indirectas; no alcanzo las cosas sino atribuyendo un sentido a un sentido; la “predicación”, en el sentido lógico de la palabra,

⁵ Es en el verbo donde la noción de interpretación toma su sentido. Por una parte apunta al nombre, puesto que “agrega a la significación del nombre la de la existencia presente”; por otra, “indica siempre algo afirmado de algo distinto”; lo que Aristóteles comenta así: “Además, el verbo es siempre el signo de lo que se dice de otra cosa, a saber, de cosas que pertenecen a un sujeto o contenidas en un sujeto”, *ibid.*, 3, 16 b 10; así lo apunta el verbo del lado de la frase o del discurso declarativo; en este sentido, “interpreta” en cuanto instrumento de la atribución, es decir, “significa”.

⁶ *Met.*, 1006 b 7.

pone en forma canónica una relación de significación que nos obliga a poner otra vez sobre el tapete la teoría de la univocidad; parece entonces que la sofística no planteaba un problema sino dos: el de la univocidad de las significaciones, sin la cual no es posible el diálogo, y el de su “comunicación” —para retomar la expresión del *Sofista* de Platón—, sin la cual no es posible la atribución. Sin esta contrapartida, la univocidad condena a un atomismo lógico, según el cual la significación es solamente lo que es: no basta, pues, luchar contra la (equivocidad sofística; debe abrirse un segundo frente contra la univocidad eleática. Ahora bien, esta segunda lucha no carece de ecos en la filosofía de Aristóteles. Se manifiesta en el corazón mismo de la *Metafísica*; se sabe que la noción de ser no es susceptible de la definición unívoca: “El ser se dice de varias maneras”; ser quiere decir: sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, lugar, etc. Esta distinción famosa de las significaciones múltiples del ser no constituye una anomalía en el discurso, una excepción en la teoría de la significación; esos sentidos múltiples del ser son las “categorías” mismas —o las “figuras”— de la predicación; también esta multiplicidad atraviesa todo el discurso. Ahora bien, esa multiplicidad es insuperable; sin duda no constituye un puro desorden de las palabras, ya que los diferentes sentidos de la palabra ser se ordenan todos con referencia a un sentido primero, originario; pero esta unidad de referencia —*pros en legomenon*— no constituye una significación una; la noción de ser, como se ha dicho recientemente, no es sino “la unidad problemática de una pluralidad irreductible de significaciones”.

No creo extraer de la semántica general del *Peri Hermeneias* y de la semántica particular de la palabra ser más de lo que está permitido; no digo que Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo que su definición de la interpretación como “decir algo de algo” introduce a una semántica distinta de la lógica, y que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad. Es verdad que, para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse. La segunda tradición nos acercará a esta meta.

La segunda tradición nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto. Es indiscutible que el problema de la hermenéutica se ha constituido, en gran parte, en este recinto de la interpretación de la Sagrada Escritura;

⁷ Aubenque, *op. cit.*, p. 204.

lo que se ha llamado tradicionalmente los "cuatro sentidos de la Escritura" constituye el corazón de esta hermenéutica; al respecto, nunca sería demasiado insistir en que los filósofos deberían prestar mayor atención a esos debates exegéticos donde se ha puesto en juego una teoría general de la interpretación.⁸ Allí en particular es donde se han elaborado las nociones de analogía, alegoría y sentido simbólico; vamos a recurrir a ellos con frecuencia. Esta segunda tradición liga pues a la hermenéutica con la definición del símbolo por la analogía, aunque no la reduce totalmente a eso.

Lo que limita esta definición de la hermenéutica por la exégesis es, en primer lugar, su referencia a una autoridad, sea monárquica, colegial o eclesial, como es el caso de la hermenéutica bíblica practicada dentro de las comunidades cristianas; pero, por encima de todo, su aplicación a un texto literario; la exégesis es una ciencia escrituraria.

La tradición de la exégesis ofrece, sin embargo, una buena base de partida para nuestra empresa; la noción de texto, efectivamente, puede tomarse en sentido analógico; la Edad Media ha podido hablar de una *interpretatio naturae*, gracias a la metáfora del libro de la naturaleza; esta metáfora hace aparecer una extensión posible de la noción de exégesis, en la medida en que la noción de "texto" rebasa la de "escritura". Desde el Renacimiento esta *interpretatio naturae* está tan completamente liberada de sus referencias propiamente escriturarias que Spinoza puede recurrir a ella para instituir una nueva concepción de la exégesis bíblica; la interpretación de la naturaleza —dice en el *Tratado teológico-político*— es lo que debe inspirar la nueva hermenéutica regida por el principio de la interpretación de la Escritura por sí misma; este paso de Spinoza, que no nos interesa aquí desde el punto de vista propiamente bíblico, señala un curioso rebote de la *interpretatio naturae*, convertida en modelo, sobre el antiguo modelo escriturario de que se trata ahora.

Esta noción de "texto" —liberada así de la de "escritura"— es interesante: Freud recurre a ella a menudo, en particular cuando compara el trabajo del análisis con la traducción de una lengua a otra; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución. A esta analogía entre el análisis y la exégesis hace alusión el título de la *Traumdeutung*, sobre el que ya nos hemos detenido.

No carece de interés aproximar aquí por primera vez a Freud y Nietzsche: fue Nietzsche quien tomó de la filología su concepto de *Deutung*, de *Auslegung*, para introducirlo en filosofía; es verdad que Nietzsche sigue siendo filólogo cuando interpreta la tragedia griega

o los presocráticos; pero con él toda la filosofía se vuelve interpretación. ¿Interpretación de qué? Es lo que diremos más adelante, cuando entremos en el conflicto de la interpretación; digamos ahora solamente esto: este nuevo curso abierto al concepto de interpretación está ligado a una problemática nueva de la representación de la *Vorstellung*; ya no es la cuestión kantiana de saber cómo una representación subjetiva puede tener una validez objetiva; esta cuestión, central en una filosofía crítica, retrocede en beneficio de una cuestión más radical; el problema de la validez permanecía en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, a las que se oponían como contrarios el error y la opinión; el problema de la interpretación se refiere a una nueva posibilidad que ya no es ni el error en sentido epistemológico, ni la mentira en sentido moral, sino la *ilusión*, cuyo estatuto discutiremos más adelante. Dejemos de lado por el momento lo que nos va a ocupar en seguida, esto es, el empleo de la interpretación como táctica de la sospecha y como lucha contra las máscaras; este empleo exige una filosofía muy particular que subordina el problema entero de la verdad y el error a la expresión de la Voluntad de Poder. Lo que nos importa aquí, desde el punto de vista del método, es la nueva extensión dada al concepto exegético de la interpretación.

Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta corriente; con él no es sólo una "escritura" lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia. ¿No debemos volver entonces a nuestra noción de símbolo como doble sentido, sin prejuzgar todavía si el doble sentido es disimulación o revelación, mentira vital o acceso a lo sagrado? Cuando definíamos más arriba la hermenéutica como la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto, estábamos pensando en un concepto ampliado de la exégesis.

Como se ve, esta definición intermedia, que rebasa una simple ciencia escrituraria sin fundirse en una teoría general de la significación, extrae su autoridad de ambos orígenes; la fuente exegética parece la más cercana, pero el problema de la univocidad y la equivocidad en que desemboca la interpretación en el sentido aristotélico quizá sea más radical todavía que el de la analogía en exégesis; volveremos sobre esto en el próximo capítulo; en cambio, la problemática de la ilusión, que está en el corazón de la *Auslegung* nietzscheana, nos conduce al umbral de la principal dificultad que decide la suerte de la hermenéutica moderna. Esta dificultad que vamos a considerar ahora

⁸ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols., Aubier, 1959-1964.

ya no es un calco de la que se vinculaba a la definición del símbolo; es propia del acto de interpretar como tal.

Esta dificultad —la misma que puso en marcha mi investigación— es la siguiente: no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico, cuyo contorno exterior hemos trazado, está partido en sí mismo.

No tengo el propósito, ni tampoco los medios, de intentar una enumeración completa de los estilos hermenéuticos. Me ha parecido más ilustrativo partir de la oposición más externa, de la que crea la máxima tensión en el origen de nuestra investigación. Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma*; por otro, se concibe como desmistificación, como una reducción de ilusiones. De este lado de la lucha se sitúa el psicoanálisis, por lo menos en una primera lectura.

Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tensión, esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra “modernidad”; la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble solicitud, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más “nihilista”, más destructor, más iconoclasta, para *dejar hablar* lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido.

La razón profunda que motiva la posición inicial de nuestro problema es hacer manifiesta la crisis del lenguaje que hace que hoy oscilemos entre la desmistificación y la restauración del sentido; he pensado que una introducción al psicoanálisis de la cultura debería realizar primero ese gran rodeo. En el próximo capítulo trataremos de profundizar todavía en estos prolegómenos y de vincular esta crisis del lenguaje a una ascesis de la reflexión que comienza por dejarse desasir del origen del sentido.

Esbozemos los términos del conflicto para acabar de situar al psicoanálisis en el gran debate sobre el lenguaje.

2. LA INTERPRETACIÓN COMO RECOLECCIÓN DEL SENTIDO

Primero situaremos a la hermenéutica como restauración del sentido. Comprenderemos mejor por contraste lo que ponen en juego el psicoanálisis de la cultura y la escuela de la sospecha diciendo ante todo lo que allí se *impugna* radicalmente.

Lo contrario de la sospecha, diría yo abruptamente, es la fe. ¿Qué fe? Indudablemente ya no la fe primera del carbonero, sino la fe segunda del hermeneuta, la fe que ha atravesado la crítica, la fe pos-crítica. La buscaré en la serie de decisiones filosóficas que animan secretamente una fenomenología de la religión y se ocultan hasta en su aparente neutralidad. Es una fe razonable, puesto que interpreta, pero es fe porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad. Para ella la fenomenología es el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el “círculo hermenéutico” mismo del creer y el comprender.

Tomaremos nuestros ejemplos de la fenomenología de la religión en el sentido lato: englobo allí a Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade, y añado mi propia investigación sobre la *Simbólica del mal*.

Intentaremos desimplicar y desplegar la fe razonable que atraviesa el análisis puramente intencional del simbolismo religioso y que “convierte” desde dentro este análisis en escucha.

1. Primero, veo en la preocupación por el *objeto*, característica de todo análisis fenomenológico, la primera huella de esta fe en una revelación por la palabra. Se sabe que esa preocupación se presenta bajo los rasgos de una voluntad “neutra” de *describir* y no de *reducir*. Se *reduce* al *explicar* por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desligando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese *algo* a que se apunta, el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia. Así, en el caso del simbolismo de lo puro y lo impuro evocado antes: la tarea es comprender lo que se quiere significar, a qué cualidad de sagrado se apunta, qué matiz de amenaza está implícito en esa analogía entre mancha e impureza, entre la contaminación psíquica y la pérdida de integridad existencial. La preocupación por el objeto fue para nosotros la docilidad al movimiento del sentido que, partiendo de la significación literal —la mancha, la contaminación—, apunta hacia la contaminación de *algo* en la región de lo sagrado. Diremos, generalizando, que el tema de la fenomenología de la religión es ese *algo* a que se apunta en la

acción ritual, en la palabra mítica, en la creencia o el sentimiento místico; su tarea es desimplicar o explicitar a ese "objeto" de las intenciones diversas de la conducta, el discurso y la emoción. Llamemos "sagrado" a ese objeto al que se apunta, sin prejuzgar su naturaleza, ya sea lo *tremendum numinosum* según Rudolf Otto, lo poderoso según Van der Leeuw o el Tiempo fundamental según Eliade. En este sentido general, y a fin de subrayar esta preocupación por el objeto intencional, diremos que toda fenomenología de la religión es una fenomenología de lo "sagrado". Ahora bien, ¿puede quedar una fenomenología de lo "sagrado" en los límites de una actitud "neutra" regida por la *epoché*, por la puesta entre paréntesis de la realidad absoluta y de toda cuestión que se refiera a lo absoluto? La *epoché* me exige participar en una creencia en la realidad del objeto religioso, pero de un modo neutralizado: que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia.

Pero si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede ni debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto; ya que *¿me interesaría* en el "objeto", podría dar preferencia a la preocupación por el objeto, aun a través de la consideración de su causa, su génesis o su función, si no esperase que, desde el seno de la comprensión, ese "algo" se "dirija" a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve esa preocupación por el objeto? Finalmente, lo que está implícito en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que lleva los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Son esta espera, esta confianza, esta creencia, las que confieren al estudio de los símbolos su particular gravedad. Debo decir, en verdad, que ella es la que anima toda mi investigación. Ahora bien, ella es la que hoy es impugnada por toda la corriente de la hermenéutica que colocaremos a continuación bajo el signo de la "sospecha"; esta otra teoría de la interpretación comienza precisamente por la duda de que haya semejante objeto y que ese objeto pueda ser el lugar donde se invierte y convierte la objetivación intencional en *kerygma*, en manifestación y en proclama. Por eso esta hermenéutica no es una desimplicación o explicitación del objeto, sino un arrancamiento de la máscara, una interpretación reductora de los disfraces.

2. Según la fenomenología de la religión, hay una "verdad" de los símbolos; esta verdad, en la actitud neutra de la *epoché* husserliana,

no significa nada más que el "cumplimiento" (*die Erfüllung*) de la intención significante. Para que sea posible el fenómeno de la religión, es condición necesaria y suficiente que no haya sólo una, sino varias vías de cumplimiento de las diversas intenciones de significación según las diversas regiones de objeto; la "verificación", en el sentido del positivismo lógico, es sólo un tipo de cumplimiento entre otros y no el modo canónico de cumplimiento; ese tipo es el requerido por el tipo de objeto correspondiente, a saber, el objeto físico y —en otro sentido— el objeto histórico, y no por el concepto de verdad como tal, o, dicho de otro modo, por la exigencia de cumplimiento en general. En virtud de esta multiplicidad del "cumplimiento" el fenomenólogo habla de la experiencia religiosa de un modo reducido, neutralizado, no por analogía, sino según el tipo específico de objeto y el modo específico de cumplimiento en ese campo.

Ahora bien, ¿cómo hemos encontrado este problema del cumplimiento en el orden de las significaciones simbólicas? Esencialmente, con ocasión de nuestra investigación del vínculo analógico entre el significante primario o literal y el significado secundario, digamos: entre mancha e impureza, entre desviación (o errancia) y pecado, entre peso (o carga) y culpa. Tropezamos aquí con un nexo primordial, indefectible, que nunca tiene el carácter instituido y arbitrario de los signos "técnicos", que no quieren decir nada más que lo expuesto.

En este nexo de sentido a sentido reside lo que he llamado lo *pleno* del lenguaje. Esta plenitud consiste en que el segundo sentido *habita* de alguna manera en el primero. Mircea Eliade demuestra, en su *Tratado de historia general de las religiones*, que la fuerza del simbolismo cósmico reside en el vínculo no arbitrario entre el Cielo visible y el orden que manifiesta: él (el Cielo) *habla* del sabio y el justo, de lo inmenso y lo ordenado, gracias al poder analógico que liga sentido con sentido. El símbolo está *ligado* y ligado en doble sentido: ligado *a...* y ligado *por*. Por un lado, lo sagrado está *ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad; por otro lado, la significación literal está *ligada por* el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad. Es lo que lo opone al signo técnico, que no significa más que lo que expone y por ello puede ser vaciado, formalizado y reducido a un simple objeto de cálculo. Sólo el símbolo da lo que dice.

Pero al decir esto, ¿no hemos infringido ya la "neutralidad" fenomenológica? Lo confieso. Confieso que lo que motiva en profundidad este interés por el lenguaje *pleno*, por el lenguaje *ligado*, es esta inversión del movimiento del pensamiento que "se dirige" a mí y me hace sujeto interpelado. Y esta inversión se produce en la ana-

logía. ¿Cómo? ¿Cómo me liga lo que liga el sentido al sentido? Al *asimilarme* a lo dicho, el movimiento que me arrastra hacia el sentido segundo me convierte en partícipe de lo que se me anuncia. La semejanza en que reside la fuerza del símbolo y de la que *extrae* su poder revelador no es en efecto un parecido objetivo, que yo pueda considerar como una relación expuesta ante mí; es una *asimilación* existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía.

3. Esta alusión al antiguo tema de la participación nos permite dar un tercer paso en la vía de la explicitación, que es también la vía de la probidad intelectual: la decisión filosófica, enteramente declarada, que anima el análisis intencional, sería una versión moderna de la antigua reminiscencia. La preocupación moderna por los símbolos expresa un nuevo deseo de ser interpelado, más allá del silencio y el olvido que hacen proliferar la manipulación de signos vacíos y la construcción de lenguajes formalizados.

Esta espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra, es el pensamiento implícito en toda fenomenología de los símbolos, que primero pone el acento sobre el objeto, y luego subraya la plenitud del símbolo, para saludar por fin al poder revelador de la palabra originaria.

3. LA INTERPRETACIÓN COMO EJERCICIO DE LA SOSPECHA

Acabaremos de situar a Freud dándole no sólo un oponente, sino una compañía. A la interpretación como restauración del sentido opondremos globalmente la interpretación según lo que llamaré colectivamente la escuela de la sospecha.

Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes "escuelas" de la interpretación en "teorías" diferentes y aun ajenas entre sí. Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. Es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la "revelación" del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmistificación. Es relativamente fácil comprobar que sus tres empresas coinciden en im-

pugnar el primado del "objeto" en nuestra representación de lo sagrado y el "cumplimiento" del objetivo de lo sagrado por una especie de *analogía entis* que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora; es fácil incluso reconocer que en cada caso se trata de un ejercicio diferente de la sospecha; la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería "de la verdad como mentira". Pero todavía estamos lejos de haber asimilado el sentido positivo de estas tres empresas: todavía estamos demasiado atentos a sus diferencias y a las limitaciones que los prejuicios de su época infligen más a sus epígonos que a ellos mismos. Entonces Marx queda relegado al economismo y a la absurda teoría de la conciencia reflejo, Nietzsche es arrinconado en un biologismo y un perspectivismo incapaz de enunciarse sin contradicción y Freud resulta acantonado en la psiquiatría y ridículamente acusado de un pansexualismo simplista.

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia "falsa". Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros de escepticismo; son seguramente tres grandes "destrutores" y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un "platonismo para el pueblo". Es más allá de la "destrucción" donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora" sino mediante la invención de un arte de *interpretar*. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*. Lo que habría que confrontar, pues, no es solamente una triple sospecha, sino un triple ardid. Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse

una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Que los marxistas se obstinen en la teoría del "reflejo", que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el "perspectivismo" de la Voluntad de Poder, que Freud mitologice con su "censura", su "portero" y sus "disfraces"; lo esencial no está en estos obstáculos y atolladeros. Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el trabajo "inconsciente" de cifrado, que atribúan a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio.

Entonces lo que distingue a Marx, Freud y Nietzsche es la hipótesis general que interesa a la vez al proceso de la conciencia "falsa" y al método de desciframiento. Ambos van juntos, porque el hombre de la sospecha hace en sentido inverso el trabajo de falsificación del hombre del ardid. Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del "valor" —de la evaluación y la trasvaluación— busca por el lado de la "fuerza" y la "debilidad" de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras.

En el fondo, la *Genealogía de la moral* en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de la desmistificación.

Quizá no sea todavía esto lo más fuerte que tienen en común; su parentesco subterráneo va más lejos; los tres comienzan por la sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", apuntan a una extensión de la misma. Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que responde victoriosamente a las mistificaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la *poten-*

cia del hombre, la restauración de su fuerza; pero lo que quiere decir Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dionisos", sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "curación por la conciencia". El término es justo. A condición de decir que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad. De modo que el mismo *incrédulo* que pinta al yo como un "pobre infeliz", sometido a tres amos, el ello, el superyó y la realidad o necesidad, es también el exégeta que recupera la lógica del reino ilógico y se atreve, con pudor y discreción sin par, a terminar su ensayo sobre *El porvenir de una ilusión* con una invocación al dios Logos, de voz débil pero incansable, al dios de ninguna manera todopoderoso, sino eficaz sólo a la larga.

Esta última referencia al "principio de realidad" en Freud y a sus equivalentes según Nietzsche y Marx (necesidad comprendida en éste, eterno retorno en aquél) hace aparecer el beneficio positivo de la ascesis exigida por una interpretación reductora y destructora: el enfrentamiento con la realidad desnuda, la disciplina de *Ananké*, de la Necesidad.

Al mismo tiempo que nuestros tres maestros de la sospecha encuentran su convergencia positiva, dan a la fenomenología de lo sagrado y a toda hermenéutica concebida como recolección del sentido y como reminiscencia del ser su contrario más radical.

Lo que está en cuestión en esta impugnación es el destino de lo que llamaré, para abreviar, el núcleo mítico-poético de la Imaginación. Frente a la "ilusión", a la función fabuladora, la hermenéutica desmistificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida. La *Ética* es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la *libido*, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante. Pero, en cambio, ¿no le falta a esta disciplina de lo real, a esta ascesis de lo necesario, la gracia de la Imaginación, el surgimiento de lo posible? Y esta gracia de la Imaginación, ¿no tiene algo que ver con la Palabra como Revelación?

Esto es lo que está en juego en el debate. La cuestión que se nos plantea ahora es saber hasta qué punto semejante debate puede arbitrarse todavía en los límites de una *filosofía de la reflexión*.

CAPÍTULO III

MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA

Nos hemos asignado la tarea, en estos capítulos iniciales, de situar a Freud en el movimiento del pensamiento contemporáneo. Antes de internarnos en el tecnicismo de su lenguaje y la especificidad de su problema, hemos querido reconstituir el contexto en que se inscribe el psicoanálisis. Primero hemos instalado sobre el fondo de la problemática del lenguaje su hermenéutica de la cultura; desde el principio el psicoanálisis se nos ha aparecido como una iluminación por debajo y una impugnación de nuestro hablar; Freud pertenece a nuestro tiempo con los mismos títulos que Wittgenstein y Bultmann. El psicoanálisis se sitúa más precisamente en el gran debate del lenguaje como un episodio de la guerra de las hermenéuticas, sin que sepamos si no es más que una secta hermenéutica entre otras o si, de un modo que nos queda por descubrir, usurpa a todas las demás. En este capítulo queríamos avanzar más y discernir en el psicoanálisis, en la guerra hermenéutica misma y en toda la problemática del lenguaje, una crisis de la reflexión, es decir, en el sentido fuerte y filosófico del término, una aventura del Cogito y de la filosofía reflexiva que de él procede.

I. EL RECURSO DEL SÍMBOLO A LA REFLEXIÓN

Me permitiré recordar el camino de mi propia interrogación. Primero encontré como una exigencia de lucidez, de veracidad, de rigor, lo que llamaba, al final de la *Simbólica del mal*, "el paso a la reflexión". ¿Es posible —me preguntaba— articular una con otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica? A esta cuestión respondía yo solamente con una confesión contradictoria: juraba por una parte *escuchar* la rica palabra de los símbolos y los mitos que precede, instruye y nutre mi reflexión, y por otra continuar, por medio de la exégesis filosófica de los símbolos y los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental. El símbolo —decía yo— da qué pensar, retomando un término de Kant en la *Crítica del juicio*. Da, es el don del lenguaje; pero ese don me crea un deber de pensar, de inaugu-

rar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda. No oculté el carácter paradójico de ese juramento; al contrario, lo acentué afirmando a continuación que la filosofía no comienza nada, ya que lo pleno del lenguaje la precede, y que comienza por sí sola, ya que es ella la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido.

Me alentaba en esa empresa lo que me parecía la riqueza *pre-filosófica* del símbolo. El símbolo, me parecía, reclama no sólo la interpretación, como lo hemos dicho en el primer capítulo, sino verdaderamente la *reflexión filosófica*. Si eso no se nos ha presentado antes es porque nos hemos limitado hasta ahora a la estructura semántica del símbolo, a saber, a ese aumento del sentido que procede de su "sobredeterminación".

Pero la apelación a la reflexión se basa en un segundo rasgo del símbolo que hemos dejado en sombras: el aspecto puramente semántico es sólo el aspecto más abstracto del símbolo; en realidad, las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones, como se ha sugerido antes al evocar el simbolismo de lo puro y lo impuro, sino a mitos, es decir, a grandes relatos que tratan del principio y fin del mal. He estudiado cuatro ciclos de esos mitos: los mitos del caos original, los mitos del dios malvado, los mitos del alma desterrada en un cuerpo malo y los mitos de la falta histórica de un antepasado que sería al mismo tiempo prototipo de humanidad. Nuevos rasgos del símbolo aparecen aquí, y con ellos nuevas sugerencias para una hermenéutica: primero, esos mitos introducen personajes ejemplares (Prometeo, Anthropos, Adán) que nacen de generalizar la experiencia humana al nivel de un universal concreto, de un paradigma, en el cual leemos nuestra condición y nuestro destino; además, gracias a la estructura del relato que cuenta acontecimientos ocurridos "en aquellos tiempos", nuestra experiencia recibe una orientación temporal, un impulso tendido entre un comienzo y un fin; nuestro presente se carga de una memoria y de una esperanza. Más profundamente todavía, esos mitos cuentan a modo de acontecimiento transhistórico la ruptura irracional, el salto absurdo, que separa dos confesiones que tratan una de la inocencia del devenir y la otra de la culpabilidad de la historia; a ese nivel, los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente semántico, sino valor heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. La interpretación, pues, no consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido literal; trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta exploración ontológica implicadas en el mito; de modo que

es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión. De modo que el problema hermenéutico no es impuesto desde afuera a la reflexión, sino propuesto desde dentro por el movimiento mismo del sentido, por la vida implícita de los símbolos, tomados en su nivel semántico y mítico.

La Simbólica del Mal reclama de un tercer modo una ciencia de la interpretación, una hermenéutica: los símbolos del mal, tanto en el nivel semántico como en el mítico, son siempre el revés de un simbolismo más vasto, de un simbolismo de la Salvación. Esto ya es cierto al nivel semántico: a lo impuro corresponde lo puro, a la errancia del pecado el perdón en su símbolo del regreso, al peso del pecado la remisión y, más generalmente, a la simbólica de la esclavitud la de la liberación; más claramente aún, en el plano de los mitos, las imágenes del final dan su verdadero sentido a las imágenes del comienzo: la simbólica del caos constituye simplemente el prefacio de un poema que celebra la entronización de Marduk; al dios trágico responde la purificación de Apolo, del mismo Apolo que a través de su oráculo incitó a Sócrates a "examinar" a los otros hombres; al mito del alma desterrada responde la simbólica de la liberación por el conocimiento; a la figura del primer Adán responden las figuras sucesivas del Rey, el Mesías, el Justo sufriente, el Hijo del Hombre, el Señor, el Logos. El filósofo no tiene nada que decir, como filósofo, acerca de la proclamación, el *kerygma* apostólico, según el cual esas figuras se cumplen en el advenimiento de Cristo-Jesús; pero puede y debe reflexionar sobre esos símbolos como representaciones del fin del mal. Ahora bien, ¿qué significa esta correspondencia término a término entre dos simbolismos? Significa, primero, que el simbolismo de la salvación confiere su verdadero sentido al simbolismo del mal; éste es solamente una provincia particular dentro del simbolismo religioso; tampoco el *Credo* cristiano dice: "Creo en el pecado", sino: "Creo en la remisión de los pecados"; pero más fundamentalmente, esta correspondencia entre un simbolismo del mal y un simbolismo de la salvación significa que hay que huir de la fascinación por una simbólica del mal, cortada del resto del universo simbólico y mítico, y reflexionar sobre la totalidad que forman esos símbolos del comienzo y el final; por allí está sugerida la tarea arquitectónica de la razón, ya esbozada en el juego de las correspondencias míticas; esta totalidad, como tal, es la que pide ser expresada en el nivel de la reflexión y la especulación.

Eso es lo que piden los símbolos mismos. Una interpretación que

deslindara su sentido filosófico no sería un añadido; la requiere su estructura semántica, la especulación latente de los mitos, en fin, la pertenencia de cada símbolo a una totalidad significativa que proporciona el primer esquema del sistema.

Sin que sepamos todavía qué lugar *privilegiado*¹ tienen los símbolos y mitos del mal en el imperio del simbolismo, intentaremos abarcar aquí el problema en toda su generalidad y plantear la cuestión: ¿cómo puede una filosofía de la reflexión alimentarse en la fuente simbólica y hacerse ella misma hermenéutica?

Hay que confesar que la cuestión parece bien embarazosa; tradicionalmente (es decir, desde Platón) se plantea en los siguientes términos: ¿cuál es el lugar del mito en filosofía? Si el mito llama a la filosofía, ¿es cierto que la filosofía llama al mito? O empleando los términos de esta obra, ¿la reflexión reclama los símbolos y la interpretación de los símbolos? Esta cuestión precede a toda tentativa de pasar de los símbolos míticos a los símbolos especulativos, en el registro simbólico que sea. Hay que asegurarse primero de que el acto filosófico, en su naturaleza más íntima, no sólo no excluye sino que requiere algo así como una interpretación.

A primera vista, la cuestión parece desesperada.

La filosofía, nacida en Grecia, ha aportado nuevas exigencias en relación con el pensamiento mítico; lo que ha instituido ante todo y por encima de todo es la idea de una "Ciencia" en el sentido de la *Episteme* platónica o de la *Wissenschaft* del idealismo alemán.

Teniendo en cuenta esta idea de la ciencia filosófica, el recurso al símbolo tiene algo de escandaloso.

Primero, el símbolo sigue siendo prisionero de la diversidad de las lenguas y culturas, y liga su destino a su irreductible singularidad. ¿Por qué partir de los babilonios, los hebreos o los griegos (hayan sido trágicos o pitagóricos)? ¿Porque nutren mi memoria? Es entonces mi singularidad lo que pongo en el centro de mi reflexión; ahora bien, ¿no exige la ciencia filosófica una reabsorción de la singularidad de las creaciones culturales y las memorias individuales en la universalidad del discurso?

Después, la filosofía como ciencia rigurosa parece requerir significaciones *unívocas*. Ahora bien, el símbolo, en razón de su textura

¹ Dando paso al problema del método, hacemos regresar toda la simbólica del mal a la categoría de ejemplo. No lo tendremos que lamentar: uno de los resultados de la reflexión será precisamente que la Simbólica del Mal no es un ejemplo entre otros, sino un ejemplo *privilegiado*, quizá incluso la tierra natal de toda simbólica, el lugar de nacimiento del problema hermenéutico considerado en toda su extensión. Pero esto no lo comprenderemos sino por el movimiento de la reflexión, de una reflexión que, en principio, no conocía los símbolos del mal sino como un ejemplo cualquiera arbitrariamente elegido.

analógica, es opaco, no transparente; el doble sentido que le da raíces concretas lo carga de materialidad; o bien ese doble sentido no es accidental, sino constitutivo, en la medida en que el sentido análogo, el sentido existencial, no está dado sino en y por el sentido literal; en términos epistemológicos, esta opacidad no puede querer decir más que equívocidad. ¿Puede la filosofía cultivar sistemáticamente el equívoco?

Tercero, y lo más grave, el nexo entre símbolo e interpretación, donde hemos visto la promesa de un vínculo orgánico entre *mythos* y *logos*, brinda un nuevo motivo de sospecha; toda interpretación es revocable; no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación. El desciframiento de los enigmas no es una ciencia, ni en el sentido platónico, ni en el sentido hegeliano, ni en el sentido moderno de la palabra ciencia. Nuestro capítulo precedente deja entrever la gravedad del problema: allí hemos considerado la oposición más extrema que sea posible imaginar en el campo de la hermenéutica, la oposición entre la fenomenología de la religión, concebida como una remitización del discurso, y el psicoanálisis, concebido como una desmitificación del discurso. A la vez nuestro problema se agrava al precisarse: no solamente ¿por qué una interpretación? sino ¿por qué esas interpretaciones opuestas? No se trata sólo de justificar el recurso a algún género de interpretación, sino de justificar la dependencia de la reflexión respecto de hermenéuticas ya constituidas que se excluyen mutuamente.

Justificar el recurso al símbolo en filosofía es finalmente justificar la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la guerra de las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión.

El problema será resuelto si se llega a demostrar que la reflexión en su principio mismo exige algo así como la interpretación; es a partir de esta exigencia como puede justificarse, en su principio igualmente, el rodeo por la contingencia de las culturas, por un lenguaje incurablemente equívoco y por el conflicto de las interpretaciones.

Comencemos por el principio: es el recurso de la reflexión al símbolo lo que da razón del recurso del símbolo a la reflexión, único que hemos tomado en consideración hasta el momento.

2. EL RECURSO DE LA REFLEXIÓN AL SÍMBOLO

Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir seguramente reflexión sobre sí misma. Pero, ¿qué significa el Sí mismo? ¿Lo sabemos mejor que lo que comprendemos las palabras símbolo e interpretación? Sí, lo sabemos, pero con un saber abstracto, vacío y

vano. Hagamos primero, pues, el balance de esta vana certeza. Quizá sea la simbólica la que salvará a la reflexión de su vanidad al mismo tiempo que la reflexión dará la estructura de acogida para todo conflicto hermenéutico. ¿Qué significa entonces Reflexión? ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?

Admito aquí que la posición del sí mismo es la primera verdad para el filósofo situado en el corazón de esa vasta tradición de la filosofía moderna que parte de Descartes, se desarrolla con Kant, Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía europea. Para esta tradición, que consideramos como un todo antes de oponer a sus principales representantes, la posición del sí es una verdad que se asienta por sí misma; no puede ser verificada ni deducida; es a la vez la posición de un ser y un acto; la posición de una existencia y de una operación de pensamiento: *existo, pienso*; existir, para mí, es pensar; *existo* en tanto que *pienso*; ya que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, debe asentarse en la reflexión; su autopoición es reflexión; Fichte llamaba a esta primera verdad el juicio tético. Ese es nuestro punto de partida filosófico.

Pero esta primera referencia de la reflexión a la posición del sí como existente y pensante no basta para caracterizar a la reflexión. En particular, no comprendemos todavía por qué la reflexión requiere un trabajo de desciframiento, una exégesis y una ciencia de la exégesis o hermenéutica, y menos aún por qué ese desciframiento debe ser o bien un psicoanálisis o bien una fenomenología de lo Sagrado. Este punto no puede entenderse mientras la reflexión aparezca como un retorno a la pretendida evidencia de la conciencia inmediata; tenemos que introducir un segundo rasgo de la reflexión que se enuncia así: reflexión no es intuición o, dicho en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. Ahora bien, ¿por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad —*existo, pienso*— queda tan abstracta y vacía como irrefutable; debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse. Podemos decir, en un sentido un poco paradójico, que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata de sí mismo. La conciencia, diremos más tarde, es una tarea;

pero es una tarea porque no es algo dado... Ciertamente, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos, y esta apercepción es una especie de evidencia. Descartes no puede ser desalojado de esta proposición indiscutible: no puedo dudar de mí mismo sin percibir que dudo. Pero ¿qué significa esta apercepción? Una certeza, sin duda, pero una certeza privada de verdad; como bien lo comprendió Malebranche contra Descartes, esta captación inmediata es solamente un sentimiento y no una idea. Si la idea es luz y visión, no hay ni visión del Ego ni luz de la apercepción; solamente siento que existo y que pienso; siento que estoy despierto, tal es la apercepción. En lenguaje kantiano, una apercepción del Ego puede acompañar a todas mis representaciones, pero esa apercepción no es conocimiento de sí mismo, no puede transformarse en una intuición volcada sobre un alma sustancial; la crítica decisiva que Kant dirige a toda "psicología racional" ha disociado definitivamente a la reflexión de todo pretendido conocimiento de sí.²

Esta segunda tesis: la reflexión no es la intuición, nos permite entrever el lugar de la interpretación en el conocimiento de sí mismo; este lugar está dibujado en hueco por la diferencia misma entre reflexión e intuición.

Un nuevo paso nos ha de acercar al fin: después de haber opuesto reflexión e intuición, con Kant contra Descartes, querría yo distinguir la tarea de la reflexión de una simple crítica del conocimiento; este nuevo paso nos aleja esta vez de Kant y nos aproxima a Fichte y Nabert. La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la "objetividad" de nuestras representaciones. Esta prioridad dada a la epistemología explica por qué en Kant, a pesar de las apariencias, la filosofía práctica está subordinada a la filosofía crítica; la segunda Crítica, la de la Razón práctica, toma en realidad todas sus estructuras de la primera, la de la Razón pura; una sola cuestión regula a la filosofía crítica: ¿qué es lo *a priori* y qué lo simplemente empírico en el conocimiento? Esta distinción es la clave de la teoría de la objetividad; está pura y simplemente traspuesta en la segunda Crítica; la objetividad de las máximas de la voluntad se apoya en la distinción entre la validez del deber, que es *a priori*, y el contenido de los deseos empíricos. Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica digo, con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert, que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por

² En lenguaje husserliano: el Ego Cogito es apodíctico, pero no necesariamente adecuado.

existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras. Ahora ¿por qué hay que caracterizar este retomar como apropiación, o aun como reapropiación? Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago "propio" lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago "mío" aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la "diversión", o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es "el olvido"; estoy perdido, "extraviado" entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa "diáspora", de esa separación, significa que no poseo en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba *juicio tético* se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo; por eso la reflexión es una tarea —*Aufgabe*—; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Esta es la última elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben* sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada.

Ahora se puede preguntar si no hemos acentuado con demasiada energía el lado práctico y ético de la reflexión. ¿No es una nueva limitación, semejante a la de la corriente epistemológica de la filosofía kantiana? Más aún, ¿no estamos más lejos que nunca de nuestro problema de la interpretación? No lo creo; el acento ético puesto sobre la reflexión no señala una limitación, si tomamos la noción de ética en su sentido amplio, el de Spinoza, cuando llama *ética* al proceso completo de la filosofía.

La filosofía es ética en tanto conduce de la enajenación a la libertad y a la beatitud; en Spinoza, esta conversión se alcanza cuando el conocimiento de sí se equipara al conocimiento de la sustancia única; pero este progreso especulativo tiene una significación ética en la medida en que el individuo enajenado se transforma por el conocimiento del todo. La filosofía es ética, pero la ética no es puramente moral. Si seguimos este empleo spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizá salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros*, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: yo soy.

Ahora estamos en situación de completar nuestra proposición negativa —la reflexión no es la intuición— mediante una proposición positiva: *la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio moral; antes de toda crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo.

Este tercer paso nos conduce al umbral de nuestro problema de la interpretación: la posición de ese esfuerzo o ese deseo no solamente está privada de toda intuición, sino que no está atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación y quiere convertirse en hermenéutica. Ésta es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.³

Ésa es la raíz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad. Está planteado, en primer término, por la existencia de hecho del lenguaje simbólico que reclama la reflexión, pero también, en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que reclama la interpretación: planteándose a sí misma, la reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del “yo pienso” y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje.

3. LA REFLEXIÓN Y EL LENGUAJE EQUÍVOCO

Esta implantación del problema hermenéutico en el movimiento de la reflexión nos permite hacer frente a las objeciones en apariencia dirimentes que se pueden hacer a una filosofía que se presenta como hermenéutica. Esas objeciones las hemos reducido más arriba a tres principios: ¿Puede la filosofía encadenar su universalidad a produc-

³ Cf. mi artículo “Acte et signe dans la philosophie de Jean Nabert”, *Études philosophiques*, 1962-63.

tos culturales contingentes? ¿Puede edificar su rigor sobre significaciones equívocas? ¿Puede suspender, por fin, su anhelo de coherencia ante las fluctuaciones de un conflicto indeciso entre interpretaciones rivales?

El objetivo de estos capítulos introductorios no es tanto resolver los problemas como mostrar su legitimidad cuando están bien planteados, asegurarse de que no carecen de sentido, sino que se inscriben en la naturaleza de las cosas y en la del lenguaje. Que la universalidad del discurso filosófico pase por la contingencia de las culturas, que su rigor sea tributario de los lenguajes equívocos, que su coherencia pase por la guerra de las hermenéuticas, es lo que debe mostrarse a la vista como el itinerario obligado, como triple aporía bien formada y bien planteada. Al término de este primer ciclo de investigaciones, que a propósito he llamado “Problemática”, debería haberse logrado un punto: que las aporías de la interpretación son las de la reflexión misma.

No diré casi nada aquí de la primera dificultad, que he discutido en la introducción de la *Simbólica del mal*. Partir de un simbolismo que ya está ahí —objetaba— es darse algo sobre lo que pensar; pero al mismo tiempo es introducir una contingencia radical en el discurso, la contingencia de las culturas reencontradas. Respondía yo entonces que el filósofo no habla desde ninguna parte: toda cuestión que pueda plantear sube del fondo de su memoria griega; el campo de su investigación queda desde entonces ineluctablemente orientado; su memoria implica la oposición de lo “cercano” y lo “lejano”. A través de esta contingencia de los encuentros históricos vamos a discernir secuencias razonables entre los temas culturales dispersos. Agregó ahora: sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce. Precisamente en el movimiento de interpretación puede cumplirse esa fusión.

Tenemos que afrontar ahora cuerpo a cuerpo la objeción más temible, según la cual el recurso al simbolismo deja el pensamiento a merced del lenguaje equívoco y los argumentos falaces condenados por la sana lógica. Esta objeción puede eludirse tanto menos cuanto que los lógicos han inventado la lógica simbólica con el designio expreso de eliminar la equívocidad de nuestros argumentos; para el

lógico la palabra símbolo significa muy exactamente lo contrario de lo que significa para nosotros; la importancia que ha adquirido la lógica simbólica nos crea el deber de explicarnos sobre este encuentro que constituye como mínimo una extraña homonimia; tanto más debemos hacerlo cuanto que hemos tratado sin cesar por alusión esta dualidad de expresiones unívocas y equívocas, y admitido implícitamente que las últimas podían tener una función filosófica irremplazable.

La justificación de la hermenéutica no puede ser radical más que si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una *lógica del doble sentido*, compleja y no arbitraria, rigurosa en sus articulaciones pero irreductible a la linealidad de la lógica simbólica. Esta lógica no es entonces una lógica formal, sino una lógica trascendental; en efecto, se establece al nivel de las condiciones de posibilidad, no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser; de modo que la lógica del doble sentido, propia de la hermenéutica, es de orden trascendental.

Ahora hay que establecer este nexo entre lógica de doble sentido y reflexión trascendental.

Si el hermeneuta no lleva el debate a ese nivel, pronto será acorralado en una situación insostenible. Tratará inútilmente de mantener el debate al nivel de la estructura semántica del símbolo; sacará provecho —como nosotros mismos lo hemos hecho hasta ahora— de la sobredeterminación del sentido de esos símbolos para defender una teoría del doble simbolismo y para proteger contra toda usurpación sus respectivos campos de aplicación.

Pero la idea de que puedan existir dos lógicas *del mismo nivel* es propiamente insostenible; su yuxtaposición pura y simple no puede conducir más que a la eliminación de la hermenéutica por la lógica simbólica.

Efectivamente, ¿qué ventajas puede alegar el hermeneuta frente a la lógica formal? Al artificio del símbolo lógico, que se escribe y se lee pero no se pronuncia, opondrá un simbolismo esencialmente oral, recibido y recobrado cada vez como herencia; el hombre que habla en símbolos es ante todo un recitante, y trasmite una abundancia de sentido de la que dispone tan poco que es ella la que le da qué pensar; es la densidad del sentido múltiple lo que solicita su inteligencia; y la interpretación consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprenderla y hacer explícita su riqueza. Se dirá aun que el simbolismo lógico es vacío y el simbolismo según la hermenéutica es pleno; pone de manifiesto el doble sentido de la realidad mundana o psíquica; es lo que sugeríamos antes al decir que el símbolo

está ligado: el signo sensible —decíamos— está ligado por el sentido simbólico que lo habita y que le da transparencia y liviandad; éste, a su vez, está ligado a su vehículo sensible que le da peso y opacidad; se podría agregar que así es como nos liga a nosotros mismos, dando al pensamiento un contenido, una carne y una densidad.

Estas distinciones y oposiciones no son falsas; solamente son infundadas. Una confrontación que se limite a la textura simbólica del símbolo y no llegue a la cuestión de su fundamento en la reflexión no tarda en convertirse en confusión para el hermeneuta. El artificio y lo vacío del simbolismo lógico, en efecto, no son sino la contrapartida y la condición de lo que es el verdadero objetivo de esta lógica, a saber: garantizar la no ambigüedad de los argumentos; ahora bien, lo que el hermeneuta llama doble sentido es en términos lógicos ambigüedad, es decir, equivocidad de los términos y anfibología de los enunciados. De modo que no se puede yuxtaponer tranquilamente la hermenéutica a la lógica simbólica; la lógica simbólica pronto vuelve insostenible todo compromiso perezoso. Su misma "intolerancia" obliga a la hermenéutica a justificar de manera radical su propio lenguaje.

Hay que comprender, pues, esta intolerancia, para acceder a *contrario* al fundamento de la hermenéutica.

Si el rigor de la lógica simbólica parece más exclusivo que el de la lógica formal tradicional es porque no es simplemente su prolongación; no representa un grado más alto de formalización; procede de una decisión global con respecto al lenguaje corriente en conjunto; señala una ruptura con éste y con su incurable ambigüedad; lo que cuestiona es el carácter equívoco y por lo tanto falaz de las palabras del lenguaje corriente, el carácter anfibológico de sus construcciones, la confusión del estilo metafórico y de las expresiones idiomáticas, la resonancia emocional del lenguaje más descriptivo. La lógica simbólica desespera del lenguaje natural, precisamente allí donde la hermenéutica cree en su implícita "sabiduría".

Esta lucha comienza con la expulsión de la esfera propiamente cognoscitiva de todo lo que en el lenguaje no informe sobre los hechos; el resto del discurso se vuelve a remitir bajo el rótulo de la función expresiva y de la función directiva del lenguaje; lo que no informa sobre los hechos expresa las emociones, sentimientos o actitudes, o solicita de otro la producción de una conducta particular.

Así reducido a la función informativa, el lenguaje debe ser despojado todavía del equívoco de las palabras y la anfibología de las construcciones gramaticales; hay que desenmascarar entonces la ambigüedad de las palabras para eliminarla de los argumentos y emplear de manera coherente las mismas palabras en el mismo sentido en el

curso del mismo argumento; la función de la definición es explicar la significación y de ese modo eliminar la ambigüedad: aquí sólo tienen éxito las definiciones científicas, que no se conforman con dar cuenta de la significación que las palabras tienen ya en el uso, independientemente de la definición, sino que caracterizan muy estrictamente un objeto en función de la teoría científica (así, la definición de la fuerza como producto de masa por aceleración en el marco de la teoría newtoniana).

Pero la lógica simbólica va más lejos. Para ella el precio de la univocidad es la creación de un simbolismo sin ligaduras con el lenguaje natural. Ese uso del símbolo excluye al otro. En efecto, el recurrir a un simbolismo enteramente artificial introduce en la lógica una diferencia no sólo de grado sino de naturaleza; los símbolos del lógico intervienen precisamente en el punto donde la formulación en lenguaje corriente de los argumentos de la lógica clásica chocaba con una ambigüedad insuperable y de algún modo residual; así el signo "v" elimina la ambigüedad de las palabras que expresan la disyunción en el lenguaje corriente (*o, ou, or, oder*); "v" expresa solamente la significación parcial común a la disyunción inclusiva (sentido del latín *vel*) —según la cual por lo menos uno de los términos de la disyunción es verdadero, pero tal vez los dos— y a la disyunción exclusiva (sentido del latín *aut*) —según la cual por lo menos uno es verdadero y por lo menos uno es falso—; "y" resuelve la ambigüedad formulando la disyunción inclusiva que es la parte común a los dos modos de la disyunción. De la misma manera el símbolo " \supset " permite resolver la ambigüedad, que subsiste en la noción de implicación (que puede designar la implicación formal, por definición, por causalidad o por decisión); el símbolo " \supset " formula la significación parcial común, a saber: que en todo enunciado hipotético no se puede tener a la vez el antecedente verdadero y el consecuente falso; el símbolo abrevia, por consiguiente, un simbolismo más largo que expresa la negación aplicada a la conjunción entre el valor de verdad del antecedente y la falsedad del consecuente, sea " \sim (p. \sim q)".

De este modo, el lenguaje artificial del simbolismo lógico permite decidir la validez de los argumentos en todos los casos en que una ambigüedad residual pueda reducirse a la estructura del lenguaje ordinario. El punto preciso en que la lógica simbólica cruza e impugna la hermenéutica es pues éste: la equivocidad del léxico, la anfibología de la sintaxis, en suma, la ambigüedad del lenguaje ordinario, no pueden superarse sino al nivel de un lenguaje cuyos símbolos tengan una significación enteramente determinada por la tabla de verdad que permiten construir. De modo que la significación del símbolo "v" está enteramente determinada por su función de ver-

dad, en tanto sirve para salvaguardar la validez del silogismo disyuntivo; asimismo, la significación del símbolo " \supset " agota enteramente su sentido en la construcción de la tabla de verdad del silogismo hipotético. Estas construcciones atestiguan que el símbolo es enteramente no ambiguo, mientras que la no-ambigüedad del símbolo asegura la validez universal de los argumentos.

En tanto no está fundada en su función reflexiva, la lógica del doble sentido cae necesariamente bajo los golpes de la lógica formal y simbólica; la hermenéutica será siempre sospechosa, a los ojos del lógico, de alimentar una complacencia culpable por las significaciones equívocas, de dar subrepticamente una función informativa a expresiones que no tienen más que función expresiva, o si se quiere incluso directiva. La hermenéutica cae así en las *fallacies of relevance* que denuncia la sana lógica.

Únicamente la problemática de la reflexión puede venir en ayuda de las expresiones equívocas y fundar verdaderamente una lógica del doble sentido. Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de apriori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de apriori, ya no depende de una lógica formal, sino de una lógica trascendental, si se entiende por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad. La lógica trascendental no se agota en el apriori kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el *pienso, existo* en tanto acto y los signos dispersos en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. A este campo pertenece la lógica del doble sentido, de la que decíamos antes que podía ser compleja, pero no arbitraria, y rigurosa en sus articulaciones. En la estructura misma de la reflexión reside el principio de un límite de las exigencias de la lógica simbólica; si no hay algo como lo trascendental, la intolerancia de la lógica simbólica no tiene réplica; pero si lo trascendental es una dimensión auténtica del discurso, entonces recobran fuerza las razones que pueden oponerse a la pretensión del logicismo de medir todo discurso por su tratado de los argumentos, y que nos han parecido quedar "en el aire", sin fundamento:

1. La exigencia de univocidad no vale más que para un discurso que se presenta como *argumento*: ahora bien, la reflexión no argu-

menta, no extrae ninguna consecuencia, no deduce, no induce; dice en qué condiciones de posibilidad la conciencia empírica puede equipararse a la conciencia tética. De ahí que sólo sea equívoca la expresión que debería ser unívoca en el curso de un mismo "argumento" y no lo es; no hay en cambio ninguna *fallacy of ambiguity* en el uso reflexivo de los símbolos de múltiples sentidos: reflexionar e interpretar esos símbolos es un mismo acto.

2. La inteligencia que desarrolla la comprensión de los símbolos no es el sustituto inválido de la definición, porque la reflexión no es un pensamiento que define y piensa por "clases". Volvemos a encontrar aquí el problema aristotélico de los "sentidos múltiples del ser": Aristóteles fue el primero en discernir perfectamente que el discurso filosófico no se sitúa bajo la alternativa lógica de lo unívoco y lo equívoco, porque el ser no es un "género"; sin embargo, el ser se dice, pero "se dice de múltiples modos".

3. Remontémonos a la primera alternativa considerada antes: un enunciado, decíamos, que no informe sobre hechos solamente expresa las emociones o actitudes de un sujeto; ahora bien, la reflexión queda fuera de esta alternativa; lo que hace posible la apropiación del *pienso, existo* no es ni enunciado empírico ni enunciado emocional, sino algo distinto de uno y otro.

Esta defensa de la interpretación se basa enteramente en su función *reflexiva*. Si el doble movimiento del símbolo hacia la reflexión y de la reflexión hacia el símbolo vale, el pensamiento que interpreta está bien fundado. Entonces, puede decirse, por lo menos en forma negativa, que el pensamiento no está medido por una lógica de los argumentos; la validez de los enunciados filosóficos no puede ser arbitrada por una teoría del lenguaje concebida como sintaxis; la semántica de la filosofía no pasa íntegra a una lógica simbólica.

Estas proposiciones relativas al discurso filosófico no permiten decir lo que es positivamente un enunciado filosófico; sólo el ser dicho podría justificar enteramente al decir. Por lo menos podemos afirmar que el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión *puede ser* válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco.

4. LA REFLEXIÓN Y EL CONFLICTO HERMENÉUTICO

Pero la réplica de la hermenéutica a las objeciones de la lógica simbólica corre el riesgo de ser una victoria inútil: la impugnación no viene sólo de fuera, no es únicamente la voz del lógico "intolerante";

viene de dentro, de la inconsistencia interna de la hermenéutica, desgarrada por la contradicción. Sabemos desde ahora que no es una interpretación sino varias las que hay que integrar a la reflexión. Es pues el conflicto hermenéutico mismo el que alimenta el proceso de la reflexión y rige el paso de la reflexión abstracta a la reflexión concreta. ¿Es esto posible sin "quebrar" la reflexión?

Cuando intentábamos justificar el recurso a hermenéuticas ya constituidas —la de la fenomenología de la religión y la del psicoanálisis— sugeríamos que su conflicto bien podría ser no sólo una crisis del lenguaje, sino más profundamente una crisis de la reflexión: hacer morir los ídolos o escuchar los símbolos ¿no es —nos preguntábamos— una misma empresa? En efecto, la unidad profunda de la desmitificación y la remitización del discurso no puede parecer sino al término de una ascesis de la reflexión, en el curso de la cual el debate que dramatiza el campo hermenéutico se convertirá en una disciplina del pensar.

Desde ahora, surge ante nosotros un rasgo de esta disciplina: las dos empresas que hemos opuesto al comienzo —la reducción de las ilusiones y la restauración del sentido más pleno—, esas dos empresas tienen en común descentrar el origen del sentido hacia otro foco que ya no es el sujeto inmediato de la reflexión —"la conciencia", el yo vigilante, atento a su presencia, preocupado por sí mismo y fiel a sí mismo. De ese modo la hermenéutica, abordada por sus polos más opuestos, representa en primer lugar una impugnación y una prueba para la reflexión, cuyo primer movimiento es identificarse con la conciencia inmediata. Dejarnos desgarrar por la contradicción de las hermenéuticas extremas es entregarnos al asombro que pone en movimiento la reflexión: sin duda necesitamos ser apartados de nosotros mismos, desalojados del centro, para saber por fin lo que significa: *pienso, existo*.

Creíamos haber resuelto la antinomia del mito y la filosofía buscando en la interpretación misma la mediación entre el mito y la filosofía o, más ampliamente, entre el símbolo y la reflexión. Pero esta mediación no está dada, está por construirse.

No está dada como solución a mano. El desasimiento del Ego, al cual nos convoca el psicoanálisis más que ninguna otra hermenéutica, es el primer hecho de reflexión que la reflexión no comprende. Pero la interpretación fenomenológica de lo sagrado, a la cual parece oponerse polarmente, no es menos ajena al estilo y a la intención fundamental del método reflexivo; ¿no es un método de trascendencia lo que opone al método de immanencia de la filosofía reflexiva? Lo sagrado, manifestado en sus símbolos, ¿no parece pertenecer al ámbito de la revelación más que al de la reflexión? Que se mire

hacia atrás a la voluntad de poder del hombre nietzscheano, al ser genérico del hombre marxista, a la libido del hombre freudiano, o que se mire hacia adelante al foco trascendente de significación que designamos con el término vago de lo sagrado, el foco del sentido no es la "conciencia" sino otra cosa.

Una y otra hermenéutica plantean, pues, la misma cuestión de confianza: el desasimiento de la conciencia en provecho de otro foco del sentido, ¿puede comprenderse como un *acto de reflexión*, hasta como el primer gesto de la reapropiación? Tal es la cuestión que queda en suspenso; es más radical todavía que la de la coexistencia de varios estilos de interpretación y que toda la crisis del lenguaje sobre la que se recorta el conflicto hermenéutico.

Adivinamos que estas tres "crisis" —crisis del lenguaje, de la interpretación y de la reflexión— no pueden resolverse sino conjuntamente. Para hacerse concreta, es decir, igual a sus contenidos más ricos, la reflexión debe hacerse hermenéutica. Pero no existe hermenéutica general; esta aporía nos pone en movimiento. ¿No sería entonces una misma empresa arbitrar la guerra de las hermenéuticas y ampliar la reflexión a la medida de una crítica de las interpretaciones? ¿No puede la reflexión, en un mismo movimiento, hacerse reflexión *concreta* y la rivalidad de las interpretaciones *comprenderse* en el doble sentido del término: justificarse por la reflexión e incorporarse a su obra?

Por el momento, tenemos una gran perplejidad: lo que se ofrece a nuestra perplejidad es una relación de tres términos, una figura de tres vértices: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión. Habrá sin duda que comprometerse bastante en la lucha de las interpretaciones antes de ver aparecer, como una exigencia de la guerra misma de las hermenéuticas, el medio de arraigarlas *juntas* en la reflexión. Pero a su vez la reflexión ya no será la posición tan exangüe como perentoria, tan estéril como irrefutable, del *pienso, existo*: se volverá reflexión *concreta*, y lo hará gracias a la ruda disciplina hermenéutica.

LIBRO SEGUNDO

ANALÍTICA: LECTURA DE FREUD