

PAÚL RICOEUR

FREUD: UNA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN



PAÚL RICOEUR

*Freud:
una interpretación
de la cultura*

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN. 04310 MÉXICO D. F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores

siglo veintiuno editores de Colombia, s.a.

CALLE 55 NÚM 16-44, BOGOTÁ. D.E , COLOMBIA

primera edición en español, 1970

octava edición en español, 1990

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-0173-4

primera edición en francés, 1965

© editions du seuil, paris

título original: *de l'interprétation - essai sur freud*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

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 (**tapathemata**). 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**;⁴ 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'Etre 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 sofísticos: “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".⁷

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 dé 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 reduzca 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

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

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 exegetico 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 exegetica 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

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 excrescencias, 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.

Esbochemos 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 enramia) 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-

logia. ¿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 **analogia 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 "destructores" 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 atribuían 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-**

da 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 retomo" 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 krga.

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 arbitrase 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 querríamos 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.

1. 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 *paecía*, 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 **inter-****pretación**, 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 de! 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 equivocidad. ¿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 comente 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. Ése 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 apereibir 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 **cultura** 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. Agrego 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 equivocidad 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 resar 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 irreducible 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 hermenauta. 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 hermenauta 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 " $\sim (p \cdot q)$ ".

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 inmanencia 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.