



Lo simbólico como el orden necesario del lenguaje y de la ley

Luis Roca Jusmet

El conocimiento es memoria solamente, nunca verdadera inmediatez. Las sensaciones, incluso las impresiones sensoriales y, en general, todo aquello que los filósofos han llamado conocimiento inmediato, no son otra cosa sino recuerdos. Y el tejido entero de la conciencia –es decir el conocimiento efectivo del ser humano– lo que sentimos, representamos, queremos, nuestra alma o una estrella, es una simple concatenación de recuerdos que se enlazan para constituir el mundo de la representación.

Giorgio Colli

El fenomenólogo, historiador y hermeneuta de las religiones Mircea Eliade mantenía y celebraba, hace ya unas décadas, que estuviésemos asistiendo a un auge del simbolismo.¹ Uno de los factores que, según él, explicaban este acontecimiento era el descubrimiento del inconsciente. Éste supuestamente se manifiesta a través de imágenes, figuras y escenarios que deben entenderse en un sentido simbólico y no de una manera literal. Otro elemento a tener en cuenta era el surgimiento del arte abstracto y del surrealismo, cuya significación consideraba que sólo se podía descifrar en términos simbólicos. Un tercero eran las investigaciones antropológicas en curso, que abrían un horizonte para el estudio de una mentalidad primitiva, que se descubriría fundamentada en el mito y en el símbolo. Finalmente el proceso se universalizaba al incluir la lingüística, la epistemología, y, sobre todo, la filosofía. El hombre pasa a ser considerado como un animal simbólico, según la clásica definición de Cassirer², entendiendo el símbolo como la donación humana de sentido, presente en todas las formas culturales (Mito, religión, lenguaje, arte, ciencia.). Mircea Eliade saludaba este auge como una buena nueva, ya que según sus palabras:

Uno no puede como menos que congratularse ante estas investigaciones, emprendidas desde diferentes puntos de vista y que atañen a un tema tan importante en su propio campo de trabajo. Gracias a la solidaridad de todas las ciencias del hombre, todo descubrimiento importante realizado en un sector repercute sobre disciplinas afines. Cuanto la psicología o la semántica puedan enseñarnos sobre la función del símbolo interesa, sin duda alguna, a la ciencia de las religiones. Porque, en el fondo, ¿acaso la materia no es la misma?

Pero Mircea Eliade se equivocaba porque, en contra de lo que dice, la materia no es la misma en todos los casos que cita. Detrás de esta moda del simbolismo hay un aspecto confuso que consiste en la creciente ambigüedad conceptual que envuelve el término. La psicología profunda es la que defiende Carl G. Jung en su deriva seudoespiritualista del psicoanálisis. Si nos referimos estrictamente a la tradición

¹ Eliade, Mircea “Consideraciones sobre el simbolismo religioso” (1958) en *Mefistófeles y el andrógino*. Ed. Labor, 1984

² Cassirer, Ernst *Antropología filosófica* (1944) F.C.E., 1977, Buenos Aires

psicoanalítica la palabra simbólico, utilizada como sustantivo, ya está presente en su texto fundacional, que es *La interpretación de los sueños*. Éstos se definen como el conjunto de símbolos dotados de significación que pueden encontrarse en diversas producciones del inconsciente. Son un modo de representación indirecta y figurada de una idea, conflicto. Toda formación sustitutiva, como el sueño y el síntoma, son simbólicos en la medida en que son contenidos manifiestos que expresan de manera distorsionada el contenido latente de fenómenos inconscientes. Lo que se simboliza es reprimido y la relación entre el símbolo y lo simbolizado es algo contingente. Es una asociación psíquica que no tiene más sentido que el que se adquiere en el contexto de una biografía individual, totalmente aleatoria y singular. No hay simbolismos universales, como afirmaba Jung. Esta problemática ya está presente en la interesante polémica que se desata entre Freud y Jung el año 1911 y que les llevará, un año más tarde, a una traumática y definitiva ruptura entre ambos. Freud concluirá finalmente que lo que hace Jung es construir un nuevo sistema ético-religioso que no tendrá nada que ver con el psicoanálisis³. Esta dualidad de perspectivas se ejemplifica en las diferencias entre Freud y Jung respecto a la interpretación de los sueños. Para Freud la imagen tiene un valor simbólico aleatorio que se explica por las cadenas asociativas de cada sujeto. Para Jung hay unos arquetipos colectivos que se expresan en símbolos innatos y universales.

La concepción teórica de Cassirer sobre el símbolo también es ambigua y en algunos aspectos contradictoria. Por una parte abre un horizonte amplio y profundo en el tratamiento de lo simbólico. Pero por otra agrupa de manera confusa el lenguaje con cosas como el folklore. En el primer aspecto lo simbólico se convierte en el orden constituyente del mundo humano. Así el símbolo, en la medida en que hace presente lo ausente, nos sitúa en una nueva dimensión que nos permite superar las coordenadas espacio-temporales del presente. Pero Cassirer se equivoca al colocar en el mismo registro el lenguaje y los otros productos culturales (el mito, el folklore, la religión) y a partir de aquí abre paso a esta equívoca hermenéutica del sentido de Jung y de Elíade.

Paul Ricoeur intentará salir de la ambigüedad introducida por Cassirer con una doble crítica. La primera es cuestionar su concepción del símbolo, excesivamente amplia, y se presta a todo tipo de confusiones. La segunda crítica es la de establecer una diferencia conceptual entre el símbolo y el signo lingüístico. Esto significa no entender que el símbolo es siempre una expresión lingüística de doble sentido. Ricoeur también crítica a Freud por no haber sido capaz de ver que el lazo simbólico se edifica en el lenguaje y no entender que el símbolo no puede considerarse nunca preverbal. La operación de simbolizar es única y exclusiva del ser parlante. A partir de aquí Ricoeur deduce que el símbolo requiere siempre una hermenéutica, que es el trabajo de interpretación que posibilita descifrarlos⁴. Pero este doble sentido abre el camino de la analogía, de una arquitectura del sentido en la que hay dos planos en los que el símbolo muestra y oculta, paradójicamente, lo que no puede ser dicho de otra manera. ¿Pero es consecuente Ricoeur con esta crítica? En todo caso lo que acaba planteando es justamente aquello que Freud más quería evitar: la desviación jungiana, que consiste en un retorno a la metafísica y a la teología. No es de extrañar, ya que como confiesa el mismo Ricoeur la interpretación del símbolo tiene más que ver con la hermenéutica de inspiración religiosa que con el método científico. Porque lo que acaba planteando Ricoeur es que el símbolo reclama siempre ser interpretado. Desde esta afirmación afirma que la hermenéutica descubre sus raíces en la exégesis bíblica efectuada por el cristianismo a través del símbolo y de la alegoría. La hermenéutica cristiana busca una restauración del sentido a partir de la interpretación del símbolo

³ Freud, Sigmund. *Autobiografía*. Alianza editorial, Madrid, 1987.

⁴ Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, Madrid, 1970.

contrapuesta a la hebrea, que sería una hermenéutica de la letra para actualizar la Palabra Revelada

La consecuencia lógica del planteamiento hermenéutico de Jung-Eliade es la de reivindicar el imaginario como el lenguaje de lo simbólico. Este planteamiento fructificará en La Escuela de Eranos, lugar paradigmático donde se reúnen las personalidades más sobresalientes de esta hermenéutica simbólica y cuyos líderes serán Mircea Eliade y Gilbert Durand. Su guía espiritual es Jung, que dará la siguiente definición de símbolo. *“Es siempre una contextura de naturaleza complejísima, pues entran en su composición datos de todas las funciones psíquicas (...). Lo rico en presentimiento y grávido de significación del símbolo es tan elocuente para el pensar como para el sentir, y su peculiar virtud de imagen -cuando aparece informado en forma sensible- estimula tanto la percepción como la intuición. Es la mejor designación o fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido o reclamado como existente.”*⁵ Mircea Eliade defenderá que el pensamiento conceptual nos proporciona un conocimiento muy relativo de la realidad y puramente aparente, mientras que el pensamiento simbólico nos permite acceder a las zonas más secretas de nuestra mente a partir de imágenes y no de palabras. Este lenguaje simbólico, utilizando imágenes en lugar de palabras, nos permite abrirnos al Absoluto. Pero ya nos advertía lúcidamente Wittgenstein que los límites del lenguaje marca los límites de nuestro mundo y que de lo que no se puede hablar hay que callar, por lo que la única salida frente a lo Inefable es el silencio.⁶ En el caso de aceptar esta supuesta Realidad Inefable la postura de Wittgenstein es la que me parece más consecuente. Pero lo que defiende esta tradición hermenéutica es otra cosa, ya que para ella los límites del lenguaje verbal pueden ser superados por los del lenguaje de las imágenes simbólicas. En esta línea Ananda K. Coomaraswamy nos dirá que *“El simbolismo es el arte de pensar en imágenes”*⁷. Este camino nos lleva finalmente al esoterismo tradicionalista de René Guénon: *“El verdadero fundamento del simbolismo es, como ya hemos dicho, la correspondencia que liga entre sí todos los órdenes de la realidad, ligándolos unos a otros y que se extiende, por consiguiente, desde el orden natural tomado en su conjunto, al orden sobrenatural. En virtud de esta correspondencia, la naturaleza entera no es más que un símbolo, es decir, que no recibe su verdadera significación más que cuando se la mira como soporte para elevarnos al conocimiento de verdades sobrenaturales o metafísicas, en el propio y verdadero sentido de la Palabra, lo cual es precisamente la función esencial del simbolismo.”*⁸ Este autor va muchos más lejos que la tradición jungiana, a la que desprecia como antitradicional. Pero es el más consecuente por su radicalidad, ya que planteará claramente que la única hermenéutica simbólica válida es la que considera que las imágenes simbólicas son expresión de una ciencia sagrada. Éstas transmiten unas verdades absolutas presentes en todas las tradiciones espirituales y que nos remiten a una Realidad Primordial y Suprahumana. Pero precisamente es aquí donde aparece más clara su contradicción: el lenguaje guenoniano es absolutamente cartesiano, ya que se basa en la supuesta certeza de unas evidencias que se van encadenando a través de una lógica deductiva. Como el Alma bella hegeliana se vale de la misma racionalidad que denuncia.

Gilbert Durand insiste en que lo que tiene de irreductible el símbolo en su

⁵ Jung, Carl J. *Tipos psicológicos*. Editorial Sudamericana, México. 1960,

⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Ed. Alianza, Madrid, 2002.

⁷ Coomaraswamy, A.K. *Doctrina tradicional del Arte* (1947). Ed. Oñaleta, Palma de Mallorca, 1983

⁸ Guénon, René. *El simbolismo de la cruz*. Ediciones (1931) Obelisco, 1997

necesaria inseparabilidad de la imagen. El símbolo no puede ser analizado porque tiene un aspecto concreto, sensible (imágenes, figuras) que es el soporte óptimo para expresar su significado. Es, por tanto, el mejor modo de evocar algo imposible de percibir de modo sensible o analítico-racional. Es una forma expresiva primordial, anterior a la palabra (oral como escrita). Consecuentemente negará las teorías sobre el símbolo que considera reduccionistas, que van desde el psicoanálisis de Freud hasta la antropología de Lévi-Strauss. Durand dirá que la diferencia que hay entre el símbolo y el signo es que el primero es arbitrario y adecuado el segundo es analógico e inadecuado porque es parabólico⁹. Pero el carácter inadecuado del símbolo no señala su miseria sino su grandeza porque es la única vía para acceder a lo Inefable. La imagen es el único medio más allá de lo conceptual y esto precisamente lo que quiere señalar con el neologismo parabólico. El proyecto de Durand es ambicioso y plantea una teoría general de lo imaginario muy sugerente, que se basa en dos afirmaciones reflejadas en su obra más sintética sobre el imaginario.¹⁰ La primera es que la totalidad del psiquismo se puede reducir a lo imaginario y la segunda es que la función simbólica es producto del imaginario. Estas dos afirmaciones descansan en una antropología espiritualista y en una concepción que remite a la Trascendencia. Su propuesta metodológica es confusa porque acaba en una retórica de contenido poco claro en la que pretende defender una supuesta ciencia general del imaginario en la que confluirían todas las ciencias humanas particulares. Pero creo que lo que hace en realidad es acabar diluyendo todas las disciplinas de las que habla en (si se me permite la ironía) una mirada nocturna en la que todos los gatos son pardos. Su contraposición entre el pensamiento simbólico y el pensamiento lógico es inconsistente, ya que lo que articula lo simbólico es siempre una lógica, una racionalidad. También Eugenio Trías, en un interesante pero desmesurado proyecto teórico, formula una definición de símbolo en esta línea: "*Una revelación sensible y manifiesta de lo sagrado... Simbolizar es la acción mediante la cual lanzamos a la vez (sym-bolon) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipula, a modo de contraseña, una alianza.*"¹¹ Estos dos fragmentos son el símbolo y lo simbolizado, que no es otra cosa que la realidad sustraída, que es un ser del límite, que mantiene una cesura originaria y que precisamente el acontecimiento simbólico debe suturar. Trías dice que el símbolo es diferente del signo en la medida en que éste se vacía o agota en su función, que es la de designar un objeto u otro signo. La cuestión que se plantea nuevamente es la de saber cual es la realidad a la que se refiere el símbolo y la respuesta de Trías es que ésta es lo sagrado. Es lo numinoso, la realidad sobrenatural que produce al mismo tiempo horror y fascinación. La ontología que hay detrás de este planteamiento implica un retorno un retorno a la metafísica espiritualista que finalmente remite a la Trascendencia (Dios en cualquiera de sus versiones) y a la Inmanencia (el alma).

La cuestión es que todos estos apologistas del símbolo caen en la contradicción de querer conceptualizarlo, tratamiento que teóricamente consideran inferior, con lo que su propio discurso parece desmentir lo que dicen. Si fueran consecuentes se limitarían a mostrar la imagen simbólica sin querer transformarla en un discurso teórico. No hay discurso de la imagen, en sentido estricto, ya que el discurso implica el lenguaje verbal. La imagen como tal se puede mostrar pero en cuanto la explicamos la transformamos en palabra y en concepto. Lo que puede ser dicho lo es siempre desde la palabra, nunca desde la imagen y si está más allá de los límites del lenguaje nos conduce necesariamente al silencio. Eugenio Trías se

⁹ Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. (1964). Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1968

¹⁰ Durand, Gilbert. *Lo imaginario* (1998). Ediciones del Bronce, Madrid, 1999.

¹¹ Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Ensayos/ Destino, Barcelona, 1994.

equivoca al considerar el espacio filosófico como esta frontera entre lo que puede y lo que no puede ser dicho porque esta frontera no existe, ya que cuando hablamos ya estamos en el lado del lenguaje. Esta tradición me parece errónea en su concepción de lo imaginario, ya que la imagen no puede ser nunca el lenguaje de lo simbólico, puesto que éste es necesariamente el de la palabra.

Todo esto no invalida el interés de algunos de sus análisis concretos, ya que muchos de los estudios fenomenológicos e históricos de Mircea Eliade y Gilbert Durand son rigurosos y sugerentes. El problema es que los justifican desde una teoría general errónea. En el caso de Jung aumentan mis reservas porque creo que, aunque plantea reflexiones y experiencias interiores que tienen interés, cae en un confuso sincretismo en el que mezcla de manera poco sólida el cientifismo, orientalismo, psicologismo y ocultismo.

El otro camino que se puede recorrer a partir del horizonte abierto por Cassirer es el de considerar lo simbólico como la manera a partir de la cual organizamos el mundo humano. Es el que se inicia con la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss y es continuada por psicoanalistas como Jacques Lacan o filósofos como Michel Foucault. Antes de proseguir es necesario hacer un paréntesis para reflexionar sobre la relación entre los términos signo y símbolo. Partiré de la antropología y tomaré como referencia a Dan Sperber.¹² Este antropólogo delimita las dos tendencias dominantes en la antropología cultural, que son la hermenéutica (en la línea anglosajona de Geertz)¹³ y la estructuralista (en la línea francesa, que es precisamente la de Lévi-Strauss).¹⁴ Desde un planteamiento a la vez polémico e integrador Sperber se pregunta si en el contexto de la antropología el símbolo ha considerarse un signo y su respuesta es que no. El argumento es que hay dos dispositivos diferentes en el símbolo y en el signo. El símbolo no tiene en sí mismo un significado porque no remite, como el signo, a un código establecido. En este sentido critica la perspectiva hermenéutica porque piensa que se pierde en la búsqueda de unas significaciones ocultas que llega a decir con ironía que sólo existen en la imaginación del antropólogo. Los símbolos tienen una significación cultural totalmente convencional y abierta a los múltiples sentidos de quien las interpreta. Con el signo, cuyo paradigma es el lenguaje, pasa lo contrario. Remite a un código y tiene un aprendizaje grupal. Por lo tanto el símbolo es indeterminado y está abierto a interpretaciones infinitas, mientras que el signo lingüístico es determinado por un código, tanto en su aprendizaje como en su interpretación. El debate es fecundo pero puede conducirnos a un callejón sin salida si no entramos en sus supuestos teóricos y nos perdemos en los términos. El propio Saussure (que es el que inspira Lévi-Strauss) utiliza el término símbolo en su sentido más convencional, como algo vinculado analógicamente (y no arbitrariamente) al referente. Y esto le lleva a negar explícitamente que el signo lingüístico sea un símbolo, y en este sentido coincide, de entrada, con el lenguaje común y con el sentido técnico que normalmente se le asignaba al símbolo: "Evocadores, por una relación natural, de algo ausente o imposible de percibir."¹⁵

Pero Lévi-Strauss y Lacan prefieren utilizar el término símbolo para referirse a lo que éste llama signo e introducir mejor su concepción del Orden simbólico. En éste los núcleos fundamentales son el lenguaje y la ley. El problema, nos dice Lacan, es que si mantenemos la comprensión del símbolo como sentido figurado, como hace Ernst Jones al criticar a Jung, entonces conservamos una concepción teórica en la que la relación entre el símbolo y lo simbolizado se presenta como un paso que va de lo

¹² Sperber, Dan. *El simbolismo en general*. Ed. Promoción cultural S.A., Madrid, 1993.

¹³ Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.

¹⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. E.U.D.E.B.A, Buenos Aires, 1968.

¹⁵ Lalande, A. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Ed. El Ateneo, Madrid.

más concreto a lo más abstracto. Para Lacan el simbolismo debe plantearse y entenderse necesariamente en términos lingüísticos. Todas las confusiones que se dan en la comprensión de lo simbólico proceden de no aceptar este axioma. El simbolismo debe entenderse, por tanto, desde el orden del lenguaje, que elabora a partir de una lectura personal de Saussure y de Jakobson, de los que recogerá respectivamente las nociones de significante y de metáfora/metonimia. El significante es definido por Saussure como la parte material del signo, que viene a ser la imagen acústica que asocia a un significado. Pero Lacan da la vuelta al planteamiento de Saussure al afirmar que el significante es lo determinante del signo, ya que es el lugar donde se instaura el sentido. Precede al significado y es autónomo con respecto a él, porque éste no es ni fijo ni consistente. Cada significante se ancla sin establecer una conexión rígida con un significado y su lugar se mantiene aunque éste último vaya cambiando. La definición que nos da Lacan de significante es totalmente diferente a la que da de signo y lo vincula directamente al Orden simbólico, que para él siempre es de naturaleza lingüística. Si el signo, nos recuerda siguiendo la definición de Pierce, “es lo que representa algo para alguien”, el significante es, en cambio, “el sujeto de otro significante”. Esta frase críptica quiere decir que si un signo se entiende en función de lo que representa (por ejemplo el humo con respecto al fuego) el significante, núcleo duro de la palabra, sólo se entiende en función de otros significantes, ya que una palabra la definimos siempre a partir de otras palabras. Lacan se centra también en la metáfora (que considerará junto a la metonimia el mecanismo básico del lenguaje) y que define como la sustitución de un significante por otro significante. En “De un silabario a posteriori” (texto incluido en sus Escritos)¹⁶ Lacan plantea que el juego del simbolismo no consiste, como se cree a veces, en que el símbolo ocupa una realidad invisible inaccesible para el lenguaje y que se puede mostrar a través de una imagen. Lo que ocupa el símbolo (que es el significante) es siempre un lugar vacío, que es el que generamos los humanos cuando perdemos el Otro primordial (la Madre). El deseo es entonces una metonimia de este objeto perdido y del significante reprimido que asociamos a él, que se va desplazando de un objeto a otro y que nunca es completamente satisfactorio. Siempre es deseo de Otra Cosa. El deseo, inconsciente, es indestructible porque su objeto se constituye como resultado de un movimiento que busca algo que ya está perdido estructuralmente. Esta reflexión parte del planteamiento freudiano sobre el deseo que aparece en La interpretación de los sueños. Según Lacan, lo que reprimimos es una imagen fonética (un significante) y no una emoción. Queda entonces la emoción, que no es otra cosa que la pulsión. Está desligada de su representación porque es lo que hemos reprimido. Por esto se va desplazando de un significante a otro. Esto es lo que quiere afirmar Lacan cuando dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Lo constitutivo del inconsciente son entonces los significantes reprimidos, regulados por los mecanismos lingüísticos de la metáfora y la metonimia.

Lacan separa lo simbólico del imaginario, planteándolos como registros diferentes. Para el lector no es fácil discriminar cuál es el límite preciso entre el uno y el otro. Seguiré el itinerario teórico de Lacan a partir de los cuatro textos de sus Escritos donde profundiza sobre su concepción de lo simbólico a partir de la noción de significante. El punto de partida es el retorno a Freud desde la lingüística, tal como inicia con su famosa Conferencia de Roma, que Lacan publicará en sus Escritos bajo el título de “Función y campo de la palabra.” Lo simbólico se constituye en un orden que tiene una función dominante sobre el registro imaginario y que se basa en la palabra. Éste orden es el que permite introducir la ley, el pacto. Desde el imaginario el deseo sólo puede ser reconocido desde la lucha a muerte por el prestigio (sobre la

¹⁶ Lacan, Jacques. “En memoria de Ernst Jones: sobre su teoría del simbolismo” en *Escritos*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.

base de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel en lectura de Kojève), pero desde lo simbólico el deseo se formula a partir de la palabra. Es el único elemento de pacificación que permite una mediación para salir de la rivalidad dual y de la agresividad narcisista que la sostiene. La palabra, que es símbolo por excelencia, es la presencia hecha de ausencia y, paradójicamente, la ausencia que se nombra. El origen de la simbolización lo plantea el mismo Freud a partir del juego del fort-da, que era el que repetía su nieto cada vez que desaparecía la madre para evitar la angustia de su ausencia. La simbolización es, por tanto, el momento del nacimiento del lenguaje y de la humanización del deseo. El símbolo (y más específicamente el de la negación) nace como dominio del abandono. ¿No es el primer símbolo una sepultura?, nos recuerda Lacan en este sentido. Pero el objeto que nos abandona está perdido para siempre: el símbolo es el asesinato de la cosa porque nos separa de lo natural y de la Madre como el Otro primordial. Su efecto será la eternización del deseo, cómo la búsqueda de este objeto perdido, siempre sostenido por una falta que es estructural.

En los años cincuenta Lacan escribirá los otros tres textos fundamentales (también incluidos en sus Escritos) en los que continuará desarrollando esta línea de trabajo teórico: “La cosa freudiana”, “La carta robada” y “La letra del inconsciente”. En el primero planteará una relectura de Freud contra el revisionismo imperante en el mundo psicoanalítico oficial, contando para ello con las aportaciones de Saussure. Hay que recuperar la línea subversiva de Freud y volver a su revolución copernicana que desplaza el centro del sujeto humano considerándolo como estructuralmente escindido. En este texto introducirá aspectos muy interesantes en su diferenciación de lo simbólico con el imaginario, en la que el primero tiene que ver con el Gran Otro, que es el lugar del código desde donde surgirá la palabra donde se constituye el sujeto que habla (el je). El significante es, en un aspecto, la causa del sujeto, ya que éste solo existe en la medida en que formula una enunciación, en la medida en que dice algo. Viene a ser una reformulación del sujeto vacío cartesiano, aunque éste viene a ser para Lacan un sujeto dividido, ya que la inmersión en el lenguaje tendrá como efecto una represión primordial que mantendrá una parte inconsciente. Habrá por tanto un sujeto del lenguaje, que es el sujeto vacío de la enunciación, y un sujeto del deseo, que será el sujeto del inconsciente a partir del cual se constituye la propia realidad psíquica. El inconsciente también es el Otro, ya que está ligado a lo simbólico. Lo reprimido no es la imagen sino la palabra ligada a la pulsión, ya que cuando Freud habla de representación señala siempre su carácter lingüístico.

En “La carta robada” Lacan nos propone una reflexión muy interesante en la misma línea de subordinación del imaginario a lo simbólico. Lo hace a partir de una reflexión sobre el cuento de Poe, *La carta*, en la que siendo ésta el elemento clave en ningún momento sabemos, ni parece importar, que es lo que dice exactamente. Así se constituye en el significante (representado aquí por la carta) que modela todos los movimientos e intrigas, que determina todas las incidencias imaginarias de los personajes, que tampoco conocen su significado. Es la cadena simbólica que conecta y orienta el imaginario, que marca el proceso del inconsciente y que está marcado por las leyes de la determinación simbólica.

En “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, Lacan utiliza éste término judicial para señalar la legalidad de lo simbólico a través de una constelación simbólica que preexiste al sujeto y que lo determina sin que éste lo sepa.. La letra es el soporte material del significante, ya que constituye su unidad básica y lo que el discurso toma del lenguaje. Y hay que tomarla al pie de la letra, ya que lo que importa es la estructura fonética, que es donde se articula el significante del discurso. Freud, nos recuerda Lacan, insiste constantemente (sobre todo en La interpretación de los sueños y en La psicopatología de la vida cotidiana) en que la asociación discurre siempre por la línea del significante, es decir, de la letra. El sueño, nos dice Freud, es como un jeroglífico y nunca podemos tratarlo por la vía del significado o de la analogía

natural, como sostenía Jung. Lacan está de acuerdo con Saussure en su afirmación básica de que la palabra no representa la cosa porque es un signo en el que el significante representa el significado. Pero para Lacan lo determinante no es el significado sino el significante, ya que hay un deslizamiento constante del significado bajo el significante: en la que el sentido es una cadena que no se cierra en la significación de un elemento determinado. Es la lingüística entendida como el estudio de las lenguas existentes, de su estructura y de sus leyes, la que se ocupa de entender como funciona esta cadena. Lacan descarta que sean la teoría de la comunicación o la semiótica (estudio de los signos) las perspectivas adecuadas para tratar el lenguaje. El lenguaje humano es radicalmente diferente del de los animales, que pueden comunicarse entre sí pero nunca construir una lengua.

Como concluirá veinte años más tarde Lacan la interpretación se basa más en el equívoco que en el sentido, ya que creer en éste sería el retorno de la idea de una salvación por medio de la revelación. Podemos recordar, en esta línea, un viejo texto de Michel Foucault¹⁷ en el que rastrea una explicación no hermenéutica de los signos a partir de unas técnicas de interpretación que delimitan una genealogía del espacio abierto, donde cualquier interpretación nos remite a otra, ya que ésta siempre es inacabada porque no hay significado original, no hay una referencia última que es la que se debe interpretar. La pregunta por el texto es, en cierta forma, la pregunta por la perspectiva desde la cual lo leemos. Se trata de saber, por tanto, quién interpreta, no lo que qué interpretamos. Para la hermenéutica simbólica lo importante es, desde luego, lo que se interpreta, ya que siempre hay un límite en la interpretación, un Algo que es lo Inefable. Pero el problema es que este signo primero y enigmático al que se refieren no es más que una ilusión. Pero tampoco sería correcta una interpretación idealista de la afirmación de Foucault en la que consideraríamos que negar el sentido implique que no hay nada más allá del texto. Porque desde una posición crítica materialista y realista más allá del texto hay una referencia que es la del mundo real del que hablamos, pero éste es en última instancia una realidad física sin sentido, no una realidad que se revela como signo.

Podemos preguntarnos ahora si es pertinente la noción lacaniana de lo simbólico como claramente separada del imaginario. Castoriadis crítica a Lacan y mantiene que lo simbólico forma parte del imaginario radical, que viene a ser su base constituyente. Para Castoriadis lo simbólico de Lacan es simplemente lo que en el imaginario radical hay de normativo. Pero hay aquí una falsa polarización y vale la pena ir a los matices para encontrar el punto de vista más operativo. Por una parte la diferencia que establece Lacan entre lo simbólico y el imaginario es ambigua. Y lo es por varias razones. La primera es que Lacan va modificando el sentido que da a estos términos y él mismo parece cuestionar la diferencia que establece inicialmente entre los dos. Incluso a veces parece que esta diferencia sólo funciona en el contexto de un psicoanálisis. Lo que sí me parece necesario mantener es la diferencia entre la lengua como sistema simbólico de significaciones que tiene una lógica propia. La lengua es una estructura en cierta manera material y que no puede reducirse a la vida mental de los que la hablan. En este sentido considerar que la lengua es producto del imaginario radical me parece erróneo. Pero en cuanto al tema de la ley me parece más complejo. Porque lo que es la ley estructurante de una sociedad, que es la que distribuye los lugares que cada uno ocupa, no creo que ni lo simbólico de Lacan ni el imaginario radical de Castoriadis sirvan para explicarlo. Esta ley establece unas relaciones de poder, una jerarquía, que remite cuestiones más materiales que culturales, como diría Marx. En todo caso el imaginario y lo simbólico remiten a dos aspectos de la cultura sin agotarla. El imaginario sí que sería este fondo no-racional, consciente o no

¹⁷ Foucault, Michel. *Nietzsche, Marx, Freud*. (1965) Cuadernos de Anagrama, 1970, Barcelona.

consciente, que vincula representaciones con emociones. Y lo simbólico el sistema lingüístico a partir del cual surgen las significaciones. Pero la cultura, entendido como sistema simbólico de significaciones que da sentido a las cosas, remitiría a tanto a lo simbólico como al imaginario. Pero no en el estricto sentido lacaniano.

Una última referencia para trabajar el tema podemos encontrarla en el texto ya citado del joven Nietzsche "Verdad y mentira en sentido extramoral", que muestra cómo recibimos estímulos sensoriales que se transforman en imágenes, preferentemente visuales. Éstas son signos de las sensaciones que a su vez se convierten en otras imágenes fonéticas que son las palabras. Hay por tanto un proceso de transmutación de unas imágenes en otras que forman una serie analógica, en la medida que cada una refleja metafóricamente la anterior. Cada imagen tienen por tanto un valor simbólico respecto a la anterior y todas ellas formarían (siguiendo el planteamiento posterior de Castoriadis) nuestro imaginario. Pero tampoco hay que olvidar aquí que la palabra es, efectivamente, una imagen sonora que funciona como significante ya que, como dice el propio Nietzsche y después elaborará Lacan, el significado es algo ambiguo y cambiante y queda establecido básicamente por el criterio convencional de los que ejercen el poder cultural y por lo tanto los criterios de lo que es correcto y lo que no. El orden simbólico se constituye como realidad propia social, como una estructura que es independiente de su proceso de formación en la psique humana. Pero para no caer en la lógica del ficcionalismo y mantener un realismo crítico hay que considerar un referente externo que es el del mundo realmente existente y que está más allá de estas dimensiones imaginaria y simbólica. Pero lo que sabemos de la realidad es siempre filtrado por nuestras estructuras perceptivas y a transformado por el símbolo, es decir por el lenguaje. Y sólo desde éste supuesto debemos mantener, y creo que hay que hacerlo, la noción de verdad. Hay que considerarla históricamente, lo cual quiere decir que ni hay ni muchas verdades relativas ni tampoco una Verdad absoluta sino una única verdad que se corresponde a una realidad histórica.

Lo simbólico, en definitiva, actúa como un orden que interiorizamos, como lengua y como ley. Nos inscribe en el orden de la mediación simbólica y a través de ella nos separamos de lo natural. Pero es la condición necesaria para su propia transformación, ya que sin su estructura no hay acceso a lo humano.

Bibliografía:

- ABBAGANO, Nicolás. *Diccionario de Filosofía*, (1961) F.C. E., 1974.
- ASSOUSIN, Paul L. *Freud. La filosofía y los filósofos*. Paidós, Barcelona, 1982.
- CARUSO, Paolo. *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan* (1966), Anagrama, Barcelona, 1969
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) Ed. Tusquets, Barcelona, 1989
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos* (1969) Ed. Siruela, Madrid, 1997
- COOMARASWAMY, A. K. *Doctrina tradicional del arte* (1947) Ed. José J. De Oñaleta, Palma de Mallorca, 1983
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino* (1962), Labor, Barcelona, 1984.
- FOUCAULT Michel. *Nietzsche, Marx, Freud* (1965) Anagrama, 1970, Barcelona.
- FRANKFURT Harry G. *Sobre la verdad* (2006) Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1983
- GARAGALZA, Luis. *La interpretación de los símbolos* Ed. Anthropos, Barcelona, 1990
- GARATE, I., MARINAS, J. M. *Lacan en español*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1989
- GUENON René, *El simbolismo de la cruz* Ediciones (1931). Obelisco, 1997
- JAMESON, Fredric. *Imaginario y simbólico en Lacan*. Ed. El Cielo por Asalto, 1995, Madrid
- LALANDE, A. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Ed. El Ateneo, Madrid.

- LACAN, Jacques. *Escritos (2 tomos)* Siglo XXI editores, México, 1971
- LAPLANCHE, J, PONTALIS, J. *Diccionario de psicoanálisis* (1968) Ed. Labor, 1987
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural* EUDEBA, Buenos Aires, 1968
- MANNONI, Octave. *Freud: El descubrimiento del inconsciente*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1987
- NIETZSCHE, Friedrich. *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). Ed. Tecnos, 1990.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica*. Ed. Anthropos, 1986.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Alianza Editorial, 1980, Madrid.
- RICOUER, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1970.
- ROUDINESCO E., PION, M. *Diccionario de psicoanálisis*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, (1991) Ed. Anagrama, 1995
- SAFOUAN Moustapha. *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*, (2001), Ed. Paidos, Buenos Aires, 2003.
- SPERBER, Dan. *El simbolismo en general*. Ed. Promoción cultural S.A., Madrid, 1993
- TRIAS, Eugenio. *La edad del espíritu*. Ensayos/ Destino, Barcelona, 1994,
- VAZQUEZ Juan. *Mente y mundo*. Ediciones Akal, Madrid, 2007
- VANIER, Alain. *Lacan*, (1998), Alianza editorial, Madrid, 1999.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 2002.
- ZIZEK, Slavoj. *Visión de paralaje*. F.C.E, México, 2006.