

Paul Ricœur

EL CONFLICTO DE LAS
INTERPRETACIONES
ENSAYOS DE HERMENÉUTICA

Segunda parte
Hermenéutica y psicoanálisis
(fragmento)

Lo consciente y lo inconsciente

Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos y las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye una conmoción importante. No es tal o cual tema de la reflexión filosófica aquello que se trata y discute, sino la totalidad misma del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en los que halla a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores. Un problema nuevo ha nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño; dicho problema no puede constituir un problema particular entre otros, pues lo que está en cuestión de manera general y radical es aquello que, para nosotros –buenos fenomenólogos–, constituye el campo, el fundamento, el origen mismo de toda significación: la conciencia. Es necesario que lo que en un sentido es fundamento, en otro sentido parezca prejuicio: el prejuicio de la conciencia. Esta situación es comparable a la de Platón en *El sofista*: habiendo comenzado como parmenídeo, como abogado de la inmutabilidad del ser, se vio obligado por el enigma del error, de la opinión falsa, no sólo a dar derecho de ciudadanía al no-ser entre los “géneros más importantes”, sino sobre todo a confesar que “la cuestión del ser es tan oscura como la del no-ser”. Debemos, pues, reducirnos a una confesión semejante: *el problema de la conciencia es tan oscuro como el problema del inconsciente*.

Con esta actitud de sospecha relativa a la conciencia en su pretensión de saberse a sí misma en el comienzo, puede el filósofo presentarse ante psiquiatras y psicoanalistas. Si, finalmente, se desea

acceder a la correlación de la conciencia y del inconsciente, será necesario atravesar primero la árida zona de la doble confesión: “no comprendo el inconsciente a partir de lo que sé de la conciencia, o incluso del preconscious” y “ya ni siquiera comprendo lo que es la conciencia”. Éste es el beneficio esencial de lo más antifilosófico, más antifenomenológico en Freud: me refiero al punto de vista tópico y económico aplicado al conjunto del aparato psíquico, como puede verse en el famoso artículo metapsicológico dedicado a “Lo inconsciente”. A partir de este desamparo fenomenológico sólo pueden percibirse interrogantes que se convierten nuevamente en fenomenológicos, tales como: ¿cómo debo pensar y volver a fundir el concepto de conciencia de manera que el inconsciente pueda ser su *otro*, de manera que la conciencia sea capaz de ese otro que aquí denominamos inconsciente?

Segundo interrogante: ¿cómo, por otra parte, llevar a cabo una crítica –en sentido kantiano, es decir, una reflexión sobre las condiciones de validez, y también sobre los límites de validez– de los modelos que el psicoanalista constituye necesariamente si quiere dar cuenta del inconsciente? Esta epistemología del psicoanálisis es una tarea urgente: ya no podemos contentarnos, como lo hacíamos veinte años atrás, con la distinción entre método y doctrina; ahora sabemos que en las ciencias humanas, la “teoría” no es un agregado contingente: es constitutiva del objeto mismo; es “constituyente”: el inconsciente como realidad no puede ser separado de los modelos tópico, energético, económico que gobiernan la teoría. La “metapsicología” –para hablar en términos de Freud– es, por así decir, la doctrina; pero la doctrina en la medida en que posibilita la constitución misma del objeto. Aquí, doctrina es método.

Tercer interrogante: más allá de la revisión del concepto de conciencia impuesta por la ciencia del inconsciente –más allá de la crítica de los “modelos” del inconsciente–, está en juego la posibilidad de una *antropología filosófica* capaz de asumir la dialéctica de lo consciente y lo inconsciente. ¿En qué visión del mundo y del hombre son posibles estas cosas? ¿Qué debe ser el hombre para que pueda ser simultáneamente responsable de pensar bien y capaz de locura; estar obligado por su humanidad a más conciencia y ser capaz de dar cuenta de una tópica y una económica, en tanto “eso habla en él”? ¿Qué nueva perspectiva sobre la fragilidad del hombre –y, de manera más radical aún, sobre la paradoja de la responsabilidad y de la fragilidad– es exigida por un pensamiento que aceptó ser descentrado de la conciencia por una reflexión sobre el inconsciente?

La crisis de la noción de conciencia

Reduciré a dos proposiciones la sustancia de mi primer punto: (1) hay una certeza de la conciencia inmediata, pero esa certeza no es un saber verdadero sobre sí mismo; (2) toda reflexión remite a lo irreflexivo, como escape intencional de sí, pero este irreflexivo tampoco es un saber verdadero del inconsciente. Estas dos proposiciones constituyen lo que hace un momento llamaba la confesión de desamparo fenomenológico ante el problema planteado por el inconsciente. En efecto, su progresión misma conduce a un umbral de fracaso: el umbral de la no-comprensión reflexiva del inconsciente.

1. Hay una certeza inmediata de la conciencia, y esta certeza es inexpugnable; es la misma que Descartes, en los *Principios* (1ª parte, art. 9), enunciaba así: “Por el término ‘pensamiento’ entiendo todo lo que se forma en nosotros de modo tal que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso, no sólo ‘entender’, ‘querer’, ‘imaginar’, sino también ‘sentir’, equivalen aquí a ‘pensar’.”

No obstante, si bien esta certeza, en tanto certeza, es irrefutable, es dudosa en tanto verdad. Ahora sabemos que la vida intencional, considerada en todo su espesor, puede tener otro sentido que ese sentido inmediato. Debemos confesar que la más lejana, más general y también más abstracta posibilidad del inconsciente está inscrita en esta distancia inicial entre la certeza y el saber verdadero de la conciencia; ese saber no está dado; hay que buscarlo y encontrarlo: la adecuación de sí a sí mismo, que podría ser llamada en el sentido fuerte de la palabra “conciencia de sí”, no está en el comienzo, sino en el final. Es una idea-límite; la misma que Hegel llamaba “el saber absoluto”; creamos o no en la posibilidad de decir y articular ese saber absoluto, podemos, en última instancia, ponernos de acuerdo en afirmar que aparece al final, que no es la situación inicial de la conciencia; más aún, es el término de una filosofía del *espíritu*, no de una filosofía de la *conciencia*. Sea lo que fuere que se piense del hegelianismo y de su posibilidad de éxito, éste nos advierte al menos que una conciencia singular no puede equipararse a sus propios contenidos; un idealismo de la conciencia individual es imposible. En ese sentido, la crítica que Hegel hace de la conciencia individual y de su pretensión de igualarse a sus propios contenidos es exactamente simétrica a la crítica freudiana de la conciencia a partir de la experiencia analítica; por razones inversas y convergentes, Hegel y Freud dicen la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede ser totalizado, por esa razón una filosofía de la conciencia es imposible.

2. Esta primera consideración negativa nos lleva a una segunda consideración. La fenomenología husserliana inició por su cuenta la

crítica de la conciencia reflexiva, e introdujo el tema conocido, hoy en día, de lo prerreflexivo y lo irreflexivo. La inestimable ventaja, aunque finalmente negativa, de toda la fenomenología husserliana es haber establecido que las investigaciones de “constitución” remiten a “algo dado previamente”, a lo preconstituido. Pero la fenomenología husserliana no puede ir hasta el final del fracaso de la conciencia; permanece en el círculo de las correlaciones entre noesis y noema, y sólo puede dar lugar a la noción de inconsciente por el desvío del tema de la “génesis pasiva”.

Es necesario consumir el fracaso de la aproximación reflexiva de la conciencia: el inconsciente, al cual remite este irreflexivo del método fenomenológico, sigue siendo un “poder devenir consciente”; es recíproco de la conciencia como un campo de inatención, o incluso como una conciencia inactual con respecto a una conciencia actual. Éste es el teorema de *Ideas I*: lo propio de la esencia de una conciencia es no poder ser enteramente conciencia actual, sino relación con lo inactual. Pero el conjunto de los hechos que necesitaron de la elaboración del concepto de lo inconsciente no se plasma en este teorema. Ése es su umbral. En esto radica la necesidad de utilizar “modelos” que necesariamente deben presentársele a la fenomenología como modelos “naturalistas”. En esta instancia, el realismo freudiano constituye la etapa necesaria para consumir el fracaso de la conciencia reflexiva. Este fracaso no es en vano, y tampoco totalmente negativo, como podremos ver al final: más allá de su valor pedagógico, didáctico, y de su capacidad para preparar la escucha de aquello que el freudismo puede enseñar, pone en marcha un movimiento de conversión de la conciencia; ésta última comprende que debe desprenderse de toda avaricia respecto de sí misma, y de esa sutil concupiscencia de sí que acaso constituya el vínculo narcisista de la conciencia inmediata de la vida; mediante este fracaso, la conciencia descubre que la certeza inmediata de sí misma no era más que presunción; de esta manera, puede acceder al *pensamiento*, que ya no es atención de la conciencia a la conciencia, sino atención al *decir* o, mejor dicho: atención a aquello que es dicho en el decir.

La crítica de los conceptos freudianos

De aquí en más, la crítica de los conceptos realistas de la metapsicología freudiana deberá ser enteramente no fenomenológica; ninguna fenomenología de la conciencia puede pautar esta crítica sin correr el riesgo de volver hacia atrás. Cabe destacar que la “tópica” del famoso artículo “Lo inconsciente” recusa desde el inicio toda referencia fenomenológica. Por esa razón, representa una etapa necesaria y necesariamente correctiva para un pensamiento que acepta ser

desalojado de la certeza de sí. El vicio de la crítica de Politzer es haber quedado preso de un idealismo del sentido. Una crítica del realismo freudiano no puede ser sino una crítica epistemológica en el sentido kantiano, es decir, una “deducción trascendental” cuya tarea es justificar el uso de un concepto por su capacidad para ordenar un nuevo campo de objetividad y de inteligibilidad. Me parece que si se hubiera prestado mayor atención a esta diferencia irreductible entre una crítica epistemológica y una fenomenología inmediata de la conciencia, nos habríamos ahorrado buen número de discusiones escolásticas acerca de la naturaleza del inconsciente. A propósito de los conceptos de la física, Kant nos enseña a unir un realismo empírico a un idealismo trascendental (digo bien trascendental, y no subjetivo o psicológico).

Realismo empírico, por un lado: quiere decir que la metapsicología no es una construcción agregada, facultativa, sino que pertenece a lo que Kant llamaría los juicios determinantes de la experiencia. Quiere decir que no es posible distinguir aquí entre método y doctrina. La tónica misma tiene valor de descubrimiento: es la condición de posibilidad de un desciframiento real que alcanza una realidad, en el mismo plano que la estratigrafía y la arqueología, como lo recuerda Claude Lévi-Strauss en el comienzo de su *Antropología estructural*. Comprendo en este sentido la afirmación de Laplanche –tan perturbadora en muchos aspectos– según la cual el inconsciente es finito. Esto significa que, al término de un análisis, nos topamos con determinados significantes y no con otros; es la condición de un “análisis terminable”. En este sentido, el realismo del inconsciente es el correlato del análisis terminable. El término, en el análisis del sueño de Philippe, por ejemplo, es la facticidad de esa cadena lingüística y no de otra. Pero precisemos aquí que ese realismo es justamente el de una realidad cognoscible, y no de un incognoscible. Freud es muy esclarecedor en este punto: para él, lo que se puede conocer no es la pulsión en su ser de pulsión, sino la representación que la representa: “Una pulsión sólo puede [...] estar representada en el inconsciente por una representación. Si la pulsión no estuviera enlazada a una representación, si no se tradujera en un estado afectivo, no podríamos saber nada de ella. Así, cuando hablamos de pulsión inconsciente, de pulsión reprimida, no hacemos más que permitirnos una inocente libertad de lenguaje. En realidad, sólo podemos hablar de una pulsión cuya idea representativa es inconsciente, pues no podría, en efecto, tratarse de nada más” (*Metapsychologie* 1952: 112) Nada tiene que ver el psicoanálisis con un inconsciente incognoscible, su realismo empírico significa justamente que es cognoscible y que sólo es cognoscible en sus “representantes-representativos”. En ese sentido, debemos decir que el realismo empírico de Freud es un realismo de la representación inconsciente con relación al cual la pulsión, como tal, permanece incognoscible, igual a X.

El pasaje del punto de vista “tópico” al punto de vista “económico”, en la continuación del artículo (1952: 118 y ss.), no cambia radicalmente las cosas; toda la teoría de la catexia, del retiro de la catexia y de la contracatexia, “por la cual –dice Freud– el sistema Pcs se protege contra el ascenso de la representación inconsciente” (1952: 120), se desarrolla en el plano de este realismo de la representación: “La represión es, en definitiva, un proceso que se juega sobre las representaciones, en los límites de los sistemas lcs y Pcs (Cs)” (1952: 118). Porque renuncia a alcanzar el ser de las pulsiones, y porque permanece en los límites de las representaciones conscientes e inconscientes de la pulsión, la investigación freudiana no se pierde en un realismo de lo incognoscible. A diferencia del de los románticos, su inconsciente es esencialmente cognoscible, porque los “representantes-representativos” de la pulsión son del orden del significado y, de por sí, homogéneos al ámbito del habla. Por eso mismo, Freud puede escribir este sorprendente texto: “Como lo físico, lo psíquico tampoco necesita ser en realidad tal como lo percibimos. No obstante, nos agrada descubrir que es menos dificultoso corregir la percepción interna que la percepción externa, que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior” (1952: 102). Tal es el realismo empírico de Freud: es, en lo fundamental, de la misma naturaleza que el realismo empírico de la física; designa el “objeto interno” como cognoscible.

Pero, a un mismo tiempo, se comprende que este realismo empírico sea estrictamente correlativo de un idealismo trascendental, en un sentido para nada subjetivista, en un sentido puramente epistemológico. Este idealismo trascendental significa que la “realidad” del inconsciente existe sólo como realidad *diagnosticada*. En efecto, el inconsciente sólo puede ser definido a partir de sus relaciones con el sistema Cs-Pcs (1952: 135 y ss.): “El lcs está vivo, es susceptible de desarrollarse, mantiene relaciones con el Pcs, e incluso coopera con él. En suma, se puede decir que el lcs se continúa en lo que llamamos derivados, que los acontecimientos de la vida actúan sobre él, y que influye sobre el Pcs, y, a su vez, es influenciado por éste último” (1952: 136). Se puede afirmar que el psicoanálisis es “el estudio de los ‘derivados’ del lcs” (1952: 136). Freud dice que estos “derivados” “pertenecen cualitativamente al sistema Pcs, pero de hecho al lcs. Su origen es aquello que decide su destino” (1952: 137). Por lo tanto, debemos afirmar que el inconsciente tiene una existencia tan real como la del objeto físico y, al mismo tiempo, que sólo existe en lo relativo a sus “derivados”, que lo prolongan y lo hacen aparecer en el campo de la conciencia.

¿Qué significa, entonces, esta *relatividad* que nos autoriza a hablar de idealismo trascendental al mismo tiempo que de realismo empírico? En un primer sentido, se puede afirmar que el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento o de decodificación; pero comprendamos

correctamente esta relatividad: no significa en absoluto que el inconsciente sea una proyección del hermeneuta, en un sentido vulgarmente psicologista. Debe decirse más bien que la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental. En el movimiento mismo en que el “derivado” se remonta hacia su “origen” inconsciente, el concepto de los se constituye, y se constituye precisamente en su realidad empírica. No se está afirmando aquí una relatividad referida a la conciencia, una relatividad subjetiva, sino una relatividad puramente epistemológica del objeto psíquico descubierto en la constelación hermenéutica que juntos componen el síntoma, el método analítico y los modelos interpretativos. Se puede definir una segunda relatividad derivada de esta otra relatividad, que denominaremos relatividad objetiva, es decir, relativa a las reglas mismas del análisis, y no a la persona del analista. El segundo tipo de relatividad puede ser llamado relatividad intersubjetiva. Aquí, lo decisivo es que los hechos que el análisis refiere al inconsciente *son significantes para un otro*. No se ha subrayado suficientemente el papel de la conciencia testigo, la del analista, en la constitución del inconsciente como realidad. Nos limitamos generalmente a definir el inconsciente en relación con la conciencia que lo “contiene”. El papel de la otra conciencia no se considera esencial, sino accidental, reducido a la relación terapéutica. Sin embargo, el inconsciente es elaborado esencialmente por un otro, en tanto objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer sola. Dicho de otro modo: la conciencia testigo del inconsciente no mantiene con este último solamente una relación terapéutica, sino también de diagnóstico. Éste es el sentido de mi anterior observación, en la cual afirmé que el inconsciente es una realidad diagnosticada. Esta afirmación es fundamental para determinar el contenido objetivo de las afirmaciones referidas al inconsciente. Ante todo, es para un otro que yo *tengo* un inconsciente. Es cierto que, *en última instancia*, eso sólo tiene sentido si puedo retomar para mí las significaciones que otro elaboró sobre mí y para mí. Pero la etapa del desasimiento de mi conciencia en beneficio de otra conciencia en la búsqueda del sentido es fundamental para la *constitución* de esta región psíquica que llamamos inconsciente. Al afirmar que el inconsciente se refiere, a título esencial y no accidental, al método hermenéutico y, luego, a otra conciencia hermenéutica, estamos definiendo simultáneamente la validez y el límite de validez de toda afirmación referida a la realidad del inconsciente. En síntesis, ejercemos una *crítica* del concepto de inconsciente, en el sentido fuerte de la palabra crítica: es decir, una justificación del contenido de sentido y, al mismo tiempo, un rechazo a toda pretensión de extender el concepto fuera de sus límites de validez. Diremos, pues, que el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está “constituido” por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que

lo descifran. No existe de manera absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo. Por eso, no se debe ver en el inconsciente una realidad fantástica que tiene el extraordinario poder de pensar en mi lugar. Es necesario relativizar el inconsciente. Pero esta relatividad tampoco difiere de la del objeto físico, cuya realidad toda es relativa al conjunto de las operaciones científicas que lo constituyen. El psicoanálisis participa del mismo “racionalismo aproximado” del que participan las ciencias de la naturaleza. Con respecto a estos dos primeros sentidos del término relatividad, se puede –en un tercer sentido– hablar de la relatividad de la persona del analista. Sin embargo, con esto no se define en absoluto la constitución epistemológica de la noción de inconsciente, sino sólo las circunstancias particulares de cada desciframiento y la ineluctable huella del lenguaje transferencial en cada caso. No obstante, con todo esto se manifiesta la precariedad, incluso el fracaso del análisis, más que su intención y su sentido verdaderos. Para el adversario del psicoanálisis, únicamente existe esta relatividad: para él, el inconsciente no es más que una proyección del analista con la complicidad del analizado. Sólo el éxito terapéutico puede asegurarnos que la realidad del inconsciente no es una invención del psicoanálisis en un sentido puramente subjetivista.

Estas reflexiones consagradas a la relatividad de la noción de inconsciente me parecen necesarias para eliminar del realismo freudiano todo aquello que no sea un realismo empírico en el sentido que le dimos, es decir, una afirmación de la realidad cognoscible de las pulsiones por medio de sus representantes-representativos, sino un realismo ingenuo que proyectaría retrospectivamente en el inconsciente el sentido elaborado, el sentido terminal, tal como se constituye progresivamente en el transcurso de la relación hermenéutica. Contra este realismo ingenuo, debemos decir y repetir: el inconsciente no piensa. Pero Freud, precisamente, no hace pensar al inconsciente. Al respecto, la invención de la palabra *Es*, *Id* –muy mal traducida por el demostrativo *Ça* [ello]– es un hallazgo genial. *Ics* es ello, y nada más que ello. El realismo freudiano es un realismo del ello en sus representantes-representativos, y no un realismo ingenuo del sentido inconsciente. Por una extraña inversión, este realismo ingenuo implicaría dar una conciencia al inconsciente, y acabaría en un monstruo como éste: un idealismo de la conciencia inconsciente. Este idealismo fantástico no podría ser sino un idealismo del sentido proyectado en una cosa pensante.

No debemos, pues, dejar de hacer el recorrido de ida y de vuelta entre el realismo empírico y el idealismo trascendental. Es necesario afirmar el primero contra toda pretensión de la conciencia inmediata de saberse verdaderamente ella misma. Pero es necesario afirmar el segundo contra toda metafísica fantástica que daría una conciencia de

sí a este inconsciente: este último está “constituido” por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran.

La conciencia como tarea

Al inicio de este ensayo, hice referencia al desamparo del fenomenólogo frente al inconsciente. Decía que la conciencia es tan oscura como el inconsciente. ¿Habrá que concluir que ya no hay nada que decir de la conciencia? No, en absoluto. Considero que, después de Freud, todo lo que pueda decirse de la conciencia está incluido en la fórmula siguiente: la conciencia no es origen, sino *tarea*. Sabiendo lo que ahora sabemos del inconsciente, ¿qué sentido podemos darle a esta tarea? Al plantear esta pregunta, accedemos a un conocimiento del inconsciente no ya *realista*, sino *dialéctico*. El primero era incumbencia del análisis, el segundo lo es del hombre común y del filósofo. La pregunta es la siguiente: ¿qué significa el inconsciente para un ser cuya tarea es ser una conciencia? Esta pregunta es correlativa de otra: ¿qué es la conciencia como tarea para un ser que, en cierto modo, está fijado a los factores de repetición –e incluso de regresión– que en gran medida el inconsciente representa? A continuación, me dedicaré a esta investigación dialéctica y no intentaré atenuar los penosos movimientos de ida y vuelta, que considero inevitables e incluso necesarios. En los análisis anteriores tampoco pudimos evitar ese ir y venir de lo consciente a lo inconsciente: el descubrimiento de lo irreflexivo en lo reflexivo fue lo que nos condujo al umbral del inconsciente. Sin embargo, fue el realismo del inconsciente el que nos apartó del prejuicio de la conciencia y nos obligó a ubicarla en el final y no en el origen.

Volveré a tomar como punto de partida el polo de la conciencia. Después de Freud, debemos hablar necesariamente de la conciencia en términos de *epigénesis*. Quiero decir con esto que la cuestión de la conciencia me parece ligada a la siguiente pregunta: ¿cómo sale un hombre de su infancia, cómo se hace adulto? Esta pregunta es estrictamente recíproca e inversa de la del analista. El analista muestra un hombre cautivo de su infancia; la visión miserabilista de la conciencia que propone al presentar esta conciencia cautiva de tres años –ello, superyó, realidad– define la tarea de la conciencia como vacía, y de manera negativa la vía epigenética.

Pero, apenas pronunciamos estas palabras –la conciencia como epigénesis–, quedamos expuestos al peligro de recaer en la psicología introspectiva. Ahora bien, pienso que es absolutamente necesario renunciar aquí a toda psicología de la conciencia. Me parece que las frágiles tentativas de elaborar la noción de conciencia a partir de la de “esfera libre de conflictos”, como lo hace la escuela de H. Hartmann,

pertenecen aún a tal psicología de la conciencia. Más bien considero que es necesario articular deliberadamente el psicoanálisis freudiano con un método vinculado al de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Un método semejante no es un mero refinamiento de la introspección, dado que no es en la prolongación de la conciencia inmediata donde Hegel despliega la serie de sus “figuras”. Esta génesis no es la de la conciencia o en la conciencia, es una génesis del espíritu en un discurso. Sólo figuras semejantes a las que jalonan la *Fenomenología del espíritu* son irreductibles a los significantes-clave –Padre, Falo, Muerte, Madre–, en los cuales se anclan todas las cadenas de significantes según el psicoanálisis. Diré, pues, que el hombre se hace adulto cuando se vuelve capaz de nuevos significantes-clave, que están próximos a los momentos del Espíritu en la fenomenología hegeliana, y que rigen esferas de sentido absolutamente irreductibles a la hermenéutica freudiana.

Tomemos el ejemplo conocido y trillado del amo y el esclavo en Hegel. Esta dialéctica no es en absoluto una dialéctica de conciencia. En ella se pone en juego el nacimiento del sí-mismo: en términos hegelianos, se trata de pasar del deseo, como deseo del otro, a la *Anerkennung*, al reconocimiento. ¿De qué se trata? Estrictamente, del nacimiento del sí-mismo en el desdoblamiento de la conciencia. Antes de eso, no hay sí-mismo (pero, como lo recordaba De Waelhens, tampoco hay muerte –es decir, muerte humana– antes del sí-mismo).

Ahora bien, las etapas de este reconocimiento nos hacen atravesar “regiones” de significaciones humanas que en su esencia son no sexuales; digo bien “en su esencia”: luego volveré, en el movimiento de regreso al inconsciente, a la investidura libidinal secundaria de estas relaciones interhumanas. Pero, a título primario, en su constitución esencial, dichas esferas de sentido no están *constituidas* por esta investidura libidinal. Propongo distinguir tres esferas de sentido que pueden ser distribuidas –para ser breve– en la trilogía del tener, el poder y el valer.

Por relaciones del tener entiendo las relaciones anudadas con motivo de la apropiación y del trabajo en una situación de “rareza”. No conocemos hasta el día de hoy otras condiciones del tener humano. Ahora bien, con motivo de estas relaciones, asistimos al nacimiento de dos sentimientos humanos que no pertenecen a la esfera biológica. Estos sentimientos no proceden de la vida; proceden de la reflexión, en la afectividad humana, de un nuevo dominio de objeto –de una objetividad específica–, que es la objetividad “económica”. El hombre aparece aquí como el ser capaz de una “económica”. Simultáneamente, es capaz de sentimientos relativos al tener, y también de una alienación de nuevo orden, una alienación no-libidinal en su esencia. Es aquella que Marx describió en los escritos de juventud y que, en *El capital*, se convierte en el “fetichismo” de la mercancía hecha moneda. Tal es la

alienación económica cuyo poder de engendrar una “conciencia falsa” (el pensamiento “ideológico”) fue demostrado por Marx. Así, el hombre se convierte en adulto y, en el mismo movimiento, se vuelve capaz de alienación adulta; pero lo más importante para señalar es que el foco de proliferación de estos sentimientos, de estas pasiones, de esta alienación, son nuevos objetos, valores de cambio, signos monetarios, estructuras e instituciones. Diremos, pues, que el hombre deviene conciencia de sí en tanto vive esta objetividad económica como una modalidad nueva de su subjetividad, y accede así a “sentimientos” específicamente humanos, vinculados a la disponibilidad de las cosas en tanto cosas trabajadas, fabricadas, apropiadas, mientras que se convierte él mismo en apropiador expropiado. Esta nueva objetividad engendra pulsiones y representaciones, representaciones y afectos. Por ese motivo no puede afirmarse que la madre sea una realidad económica, no sólo porque no es comestible –como se ha dicho–, sino porque, aunque lo fuera, no lo sería en el marco de una relación de objetividad económica, vinculada al trabajo, el intercambio y la apropiación.

Habría que examinar la esfera del poder de la misma manera, es decir, desde el punto de vista de la objetividad, de los sentimientos y de las alienaciones que dicha objetividad engendra. En efecto, ésta también se constituye en el marco de una estructura objetiva. En este mismo sentido, Hegel hablaba del *espíritu objetivo* para referirse a las estructuras y a las instituciones en las cuales se inscribe y propiamente se engendra la relación mandar-obedecer, esencial al poder político. Si a esta esfera política le corresponde una “conciencia” específica, es en la medida en que el hombre que ingresa en la relación mandar-obedecer se engendra a sí mismo como querer propiamente espiritual, tal como se ve en el comienzo de *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. También ahí la promoción de la conciencia es recíproca de una promoción de “objetividad”. Son “sentimientos” propiamente humanos los que se organizan en torno a este “objeto”, el poder: intriga, ambición, sumisión, responsabilidad; y también alienaciones específicas cuya descripción ya había sido iniciada por los antiguos, en la figura del “tirano”. Platón muestra perfectamente cómo las enfermedades del alma, que la figura del tirano exhibe, proliferan a partir de un centro que él denomina la *dynamis* –la potencia– y que se irradian hasta la región del lenguaje bajo la forma de la “adulación”; así es como el “tirano” llama al “sofista”. A partir de aquí, puede decirse que el hombre es conciencia en la medida en que es capaz de ingresar en la problemática política del poder, en tanto accede a los sentimientos que gravitan en torno al poder y se entrega a los males que éste implica. Una esfera propiamente adulta de la culpabilidad se origina aquí: el poder enloquece, dice Alain después de Platón. Este segundo ejemplo permite ver con claridad cómo una psicología de la conciencia no es

más que la sombra, en la reflexión subjetiva, de ese movimiento de figuras que el hombre recorre al engendrar la objetividad económica y luego la objetividad política.

Otro tanto podría decirse de la tercera esfera específicamente humana del sentido, la esfera del *valer*. Este tercer movimiento puede ser comprendido de la siguiente manera: la constitución del yo no se agota en una esfera económica ni en una política, sino que prosigue en la región de la cultura. También aquí la “psicología” abraza sólo una sombra, a saber, el propósito, presente en todo hombre, de ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia para mí es, en efecto, tributaria de esa constitución del yo en la opinión del otro. Mi sí-mismo –me atrevo a decir– es dado por la opinión de un otro que lo consagra. Pero esta constitución de los sujetos, esta mutua constitución por la opinión, está guiada por nuevas figuras, de las cuales se puede decir, en un sentido nuevo, que son “objetivas”. Aunque no siempre les corresponden instituciones, estas figuras del hombre pueden de ser buscadas en las obras y en los monumentos del arte y de la literatura. En esta nueva clase de objetividad se prolonga la prospección de las posibilidades del hombre. Aun cuando Van Gogh pinta una silla, describe al hombre, proyecta una figura del hombre, a saber, aquél que tiene ese mundo representado. De esta manera, los testimonios culturales confieren la densidad de la “cosa” a esas “imágenes” del hombre. Las hacen existir entre los hombres y en medio de los hombres, encarnándolos en “obras”. A través de estas obras, por medio de estos monumentos, se constituye una *dignidad* del hombre y una estima de sí. Finalmente, éste también es el plano en que el hombre puede alienarse, degradarse, tornarse irrisorio, aniquilarse.

Tal es, en mi opinión, la exégesis de la “conciencia” que se puede ofrecer en un método que ya no es una psicología de la conciencia, sino un método reflexivo que tiene su punto de partida en el movimiento objetivo de las figuras del hombre. Ése es el movimiento objetivo que Hegel llama el espíritu; por reflexión puede ser derivada la subjetividad que se constituye a sí misma al tiempo que esta objetividad se engendra.

Como puede verse, esta aproximación indirecta, mediata, de la conciencia no tiene nada que ver con una presencia inmediata de la conciencia ante sí misma, con una certeza inmediata que la conciencia tuviera de sí misma.

El interrogante hacia el cual tiende todo este ensayo ya ha madurado: ¿qué sucede con el inconsciente freudiano cuando se le adjudica un objeto de confrontación que no sea la conciencia transparente, inmediatamente segura de sí? ¿Qué sucede con el realismo del inconsciente cuando se lo reubica en una relación dialéctica con la percepción mediata de la conciencia de sí? Me parece que esta dialéctica puede ser captada en dos tiempos. En un primer

tiempo, podemos comprenderla como una relación de *oposición*. Podemos oponer a la empresa regresiva del análisis freudiano, la empresa progresiva de la síntesis hegeliana. No obstante, luego veremos que éste sigue siendo un punto de vista abstracto que debe ser superado: aun cuando, para tener el derecho de superarlo, sea necesario haber permanecido en él un tiempo suficiente. Pero ¿superarlo hacia qué? Luego hablaremos de ello, aunque de manera muy rudimentaria, pues confieso percibir con dificultad ese segundo tiempo que, sin embargo, haría que esta dialéctica fuese concreta.

Opondré, pues, de manera provisoria, estas dos empresas: analítica hacia el inconsciente y sintética hacia la conciencia.

Propongo partir de la fórmula siguiente: la conciencia es el movimiento que no cesa de aniquilar su punto de partida y que se asegura de sí sólo al final. Dicho de otro modo, es aquello que únicamente puede obtener su sentido en las figuras posteriores, dado que solamente una figura nueva puede revelar, *a posteriori*, el sentido de las figuras anteriores. Así, en la *Fenomenología del espíritu*, el estoicismo como momento de conciencia sólo se revela, en su significación fundamental, en el escepticismo, en tanto este último manifiesta el carácter absolutamente indiferente de la posición del amo y del esclavo con relación a la libertad simplemente pensada. Lo mismo sucede con las demás figuras. Puede afirmarse de manera muy general que la inteligibilidad de la conciencia va siempre de adelante hacia atrás. ¿Acaso no tenemos aquí la clave de la dialéctica de lo consciente y de lo inconsciente? En efecto, el inconsciente significa en el fondo que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores, ya sea que se comprenda esta anterioridad en un sentido puramente temporal y propio del acontecimiento, ya sea que se lo haga en un sentido simbólico. El hombre es el único ser cautivo de su infancia: es ese ser cuya infancia no cesa de tirar hacia atrás. El inconsciente constituye, entonces, el principio de todas las regresiones y de todos los estancamientos. Aun suponiendo que se atenuara el carácter exclusivamente histórico de esta interpretación mediante el pasado, seguiríamos situados frente a una anterioridad simbólica si interpretamos el inconsciente como ese orden de los significantes-clave que están allí desde siempre. La anterioridad de la represión primaria con respecto a la represión secundaria, la de los significantes-clave con respecto a todos los acontecimientos temporales interpretados, nos remite a un sentido más simbólico de la anterioridad que, no obstante, sigue proporcionando al orden inverso de la conciencia el control que buscamos. En términos muy generales, decimos entonces: la conciencia es el orden de lo terminal; el inconsciente, el de lo primordial.

Esta fórmula nos permite volver sobre un punto evocado pero dejado en suspenso: el del entrecruzamiento, en una misma experiencia, de

ambas explicaciones. En efecto, hice alusión a la posibilidad de interpretar simultáneamente, por ejemplo, el vínculo político mediante las figuras de una fenomenología del espíritu y, por otra parte, mediante la catexia libidinal que Freud evocaba en *Psicología de las masas y análisis del yo*. No sólo las dos explicaciones no se excluyen, sino que además se superponen. Por un lado, se puede afirmar –tal como lo hicimos antes– que la relación política no está constituida a partir de las representaciones pulsionales primordiales, sino a partir de la objetividad del poder y de los sentimientos y pasiones que de él proceden. Pero, por otro lado, hay que decir que ninguna de las figuras de la fenomenología del espíritu escapa a la catexia libidinal ni, por consiguiente, a la atracción regresiva que la situación pulsional ejerce sobre ella. Así, pues, la interpretación freudiana del jefe carismático por la catexia libidinal homosexualizante es sustancialmente verdadera. Pero eso no significa que lo político sea sexual, sino que no es auténticamente político en tanto transferencia a la política de relaciones interhumanas engendradas en la esfera libidinal. En ese sentido, el analista siempre tendrá razón al desconfiar de la pasión política, en la cual sólo verá una huida, una máscara. Sin embargo, nunca podrá lograr una génesis integral del vínculo político a partir de la esfera de las pulsiones. Lo único que se puede decir es que el psicoanálisis del militante político arruinaría su supuesta vocación política si sólo fuera catexia libidinal de la figura del jefe; en cambio, liberará una auténtica vocación política en la medida en que esa vocación resista a la reducción y se revele como engendada realmente a partir de la problemática política como tal. Éste es el sentido de las palabras de Platón en la *República*: “El verdadero magistrado, es decir, el filósofo, gobierna sin pasión”. Se podría retomar de la misma manera la relación con el tener. Siempre son posibles dos lecturas: una, a partir del trabajo; la otra a partir de la relación con el cuerpo propio o a partir de la fase anal, etcétera. Pero las dos génesis no están en el mismo nivel: una es constitutiva, la otra sólo da cuenta del juego de máscaras y de sustituciones, y, en última instancia, no explica más que la conciencia “falsa”. Preferiría detenerme en un ejemplo tomado del ámbito de los símbolos creados por la cultura e intentar esbozar, basándome en ese ejemplo, la oposición dialéctica de las dos hermenéuticas de los símbolos, una orientada hacia el descubrimiento de figuras posteriores –la hermenéutica de la conciencia–, otra vuelta hacia las figuras anteriores –la hermenéutica del inconsciente–.

El *Edipo rey* de Sófocles nos permitirá captar la articulación de estas dos hermenéuticas. ¿Qué es comprender *Edipo rey*? Existen dos maneras de interpretar la tragedia: una por regresión al complejo original, que precisamente es el complejo de Edipo: así lo hace Freud en *La interpretación de los sueños*; la otra, por síntesis progresiva en dirección a una problemática que ya nada tiene en común con el

complejo de Edipo. Según Freud, la influencia de la obra en el espectador no proviene, como se dice en la estética clásica, del conflicto del destino y de la libertad, sino de la naturaleza de ese destino que reconocemos sin saberlo: “Su destino nos conmueve –dice Freud– porque podría haber sido el nuestro, porque en nuestro nacimiento el oráculo pronunció contra nosotros mismos esa maldición” (1963: 239). Luego agrega: “Edipo no hace sino realizar los sueños de nuestra infancia” (1963: 239). Nuestro espanto, el famoso f ólso? trágico, expresa únicamente la violencia de nuestra propia represión ante las manifestaciones de nuestros impulsos.

Esta lectura es posible, esclarecedora, necesaria. Pero existe otra lectura, que no se refiere al drama del incesto y del parricidio *que ha tenido lugar*, sino a la tragedia de la verdad; no a la relación de Edipo con la esfinge, sino a la relación de Edipo con el vidente. Se me replicará que esa segunda objeción es la relación psicoanalítica misma. ¿Acaso Freud mismo no ha dicho: “La obra no es sino una revelación progresiva y muy diestramente medida –comparable a un psicoanálisis– del hecho de que el mismo Edipo es el asesino de Layo y, a su vez, el hijo de la víctima y de Yocasta” (1963: 239)? Pero, entonces, es necesario ir más allá: la creación de Sófocles no es una máquina de hacer revivir el complejo de Edipo por el recurso doble a una realización ficcional de compromiso que satisface al ello y a un castigo ejemplar que satisface al superyó. Mediante la repetición de lo que tuvo lugar, por medio de la anámnesis, el poeta trágico suscita una segunda problemática: la de la tragedia de la conciencia de sí. Un drama en segundo grado, orientado hacia *Edipo en Colono*, se articula sobre el primero; simultáneamente, Edipo se inscribe en una segunda culpabilidad, específicamente adulta: la problemática de la propia justicia. Al maldecir, en el comienzo de la tragedia, al desconocido hombre mancillado que había causado la peste, se maldijo a sí mismo, a la vez que excluía la posibilidad de ser él mismo ese hombre. La continuación es tan sólo el progreso hacia la ruina de esa conciencia presuntuosa que presumió su inocencia. Por esa razón, el sufrimiento quebranta el orgullo de Edipo. En algún sentido, ese drama en segundo grado todavía pertenece a la tragedia primaria, pues el castigo del culpable acaba con el crimen. Sin embargo, ese movimiento del crimen al castigo desarrolla un drama secundario que es la tragedia misma. El interés por la verdad, que pone en marcha la búsqueda del culpable, es un interés impuro: es la presunción del rey. Su interés pertenece a la grandeza del rey. Es la presunción de un hombre que piensa que la verdad no le concierne. Esta presunción se relaciona con la de Prometeo. Su interés es el interés del no-saber. Sólo Tiresias representa el poder de la verdad. Edipo no es más que la *hybris* de la verdad, y esta misma *hybris* es el verdadero ministro de su propia condena. La culpabilidad de esta *hybris* se expresa en la cólera

desencadenada contra Tiresias. No es una culpabilidad sexual, es la cólera del no-saber. Ciertamente, se expresa a través del esfuerzo que hace Edipo para disculparse del crimen primario del que no es culpable; pero esa culpabilidad específica, interior al drama de la verdad, requiere un develamiento específico. Este proceso de revelación está representado por la figura del “vidente”; de manera tal que no es Edipo el núcleo de donde procede la verdad, sino Tiresias; Edipo es solamente el *rey*. Por eso, la tragedia es la de Edipo *rey* y no Edipo parricida e incestuoso. Como tal, Edipo representa la grandeza humana. Su vanidad debe ser develada por una figura que detente, por así decir, una visión de conjunto. Esta figura, ligada a la del loco de la tragedia isabelina, no es trágica en sí misma, expresa más bien la irrupción de la comedia en el interior de la tragedia. El mismo Sófocles define esta figura del vidente como el “poder de la verdad”. Éste es el poder al que Edipo accederá por medio del sufrimiento. La conexión entre la cólera de Edipo y el poder de la verdad es el núcleo de la verdadera tragedia de Edipo. Dicho núcleo no es el problema del sexo, sino el de la luz. Apolo es su símbolo; quizás, podamos decir que es el mismo Apolo quien insta a Edipo a conocerse a sí mismo y quien incita a Sócrates a examinar a los hombres, a examinarse a sí mismo y a decir que una vida que no ha sido examinada no es digna de ser vivida. Si esto es efectivamente así, el autocastigo de Edipo pertenece a dos dramas entrelazados. Edipo se quita los ojos; es un perfecto ejemplo de autocastigo, de crueldad contra sí mismo, el punto extremo de la conducta masoquista; en un sentido, eso es verdad. Así es como lo comprende el coro; más tarde, el viejo Edipo se arrepentirá de esa nueva violencia como de su última culpabilidad. Pero, así como la tragedia de la verdad pertenece a la tragedia del sexo y al mismo tiempo se le escapa, la significación del castigo también parece ser doble; pertenece al drama del conocimiento de sí y extrae su significación de la relación de Edipo con Tiresias. Tiresias es el vidente, pero este vidente es ciego. Edipo ve con sus ojos, pero su entendimiento es ciego. Al perder la vista, recibe la visión. El castigo como conducta masoquista se convirtió en la noche del sentido, del entendimiento y de la voluntad: “Deja de querer ser siempre el amo – dice Creonte–, pues lo que tus precedentes victorias te han aportado no siempre te ha servido en la vida”. El destino exterior se convirtió en destino interior. El hombre maldito se volvió, como Tiresias, el vidente ciego. El infierno de la verdad es la bendición de la visión. Esta significación última de la tragedia todavía no se devela en *Edipo rey*; permanecerá oculta hasta que Edipo haya interiorizado completamente no sólo la significación de su nacimiento, sino también la de su cólera y de su autocastigo. En ese momento, incluso, estará más allá de la muerte, pues la muerte es la maldición de la vida y la amenaza suprema para la existencia no purificada.

Hay, pues, dos hermenéuticas: una que apunta hacia la emergencia de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, aspiradas como en la *Fenomenología del espíritu* por la última, la que ya no es figura, sino saber; otra que apunta hacia el resurgimiento de símbolos arcaicos. La primera, se nos ha dicho, consiste en interpolar un texto incompleto; pero la segunda consiste menos en restablecer un texto trunco que en formar los pensamientos nuevos que el símbolo suscita. Así, la dualidad de la hermenéutica pone de manifiesto una dualidad correspondiente a los símbolos mismos. Los mismos símbolos tienen, en cierto modo, dos vectores: por una parte, *repiten* nuestra infancia en todos los sentidos, temporal o no temporal, de la repetición; por otra parte, *exploran* nuestra vida adulta: *O my prophetic soul*, dice Hamlet. Bajo esta segunda forma, constituyen el discurso indirecto de nuestras posibilidades más radicales. Con respecto a estas posibilidades, el símbolo es prospectivo. La cultura no es sino esta epigénesis, esta ortogénesis de las “imágenes” del devenir-adulto del hombre. La creación de “obras”, de “monumentos”, de “instituciones” culturales, no es una proyección del poder de simbolización revelado por el análisis regresivo; es la emergencia de la *Bildung*. Hablaré, si se quiere, de función “formativa”, ya no sólo “proyectiva”, para designar estas emergencias simbólicas que jalonan la promoción de la conciencia de sí. Aquí, los símbolos expresan promoviendo lo que expresan. Así, constituyen una *Paideía*, una Educación, una *Eruditio*, una *Bildung*. Se abren hacia aquello que *descubren*. En este sentido, la cultura –la *Bildung*– no es un sueño: el sueño disfraza, la obra de cultura devela y revela.

¿Cómo repercute esta dialéctica de las dos hermenéuticas y de las dos vías de simbolización sobre la dialéctica a la cual apuntamos: la de la conciencia y del inconsciente? Mientras permanezcamos en el punto de vista de la oposición entre lo consciente y lo inconsciente, estos implicarán dos interpretaciones inversas, una progresiva y otra regresiva. Diremos, así, que la conciencia es la historia y lo inconsciente, el destino: destino-anterior de la infancia, destino-anterior de las simbólicas desde siempre allí y reiteradas, destino de la repetición de los mismos temas en espiras diferentes de la espiral. Y, sin embargo, el hombre es responsable de salir de su infancia, de quebrar la repetición, de constituir una historia polarizada por figuras-antecedentes, por una escatología. El inconsciente es origen, génesis; la conciencia es el fin de los tiempos, Apocalipsis. Pero la oposición en la cual permanecemos es una oposición abstracta. Es necesario comprender además que, en su oposición, el sistema de las figuras arrojadas hacia adelante y el de las figuras que remiten siempre a una simbólica ya dada son *lo mismo*. Esto es difícil de comprender, y yo mismo lo comprendo apenas. Al menos, podemos decir esto: la gran tentación, en el punto en el que estamos, sería declarar: el inconsciente

explica en el hombre su parte baja, inferior, nocturna; es la Pasión de la Noche; la conciencia explica su parte alta, superior, diurna; es la Ley del Día. El riesgo sería, entonces, descansar en un cómodo eclecticismo en el que conciencia e inconsciente serían vagamente complementarios. Esta clase de compromiso es la caricatura de la dialéctica. Pero se exorcizaría totalmente si se llegara a comprender que ambas hermenéuticas, la del Día y la de la Noche, son la misma cosa. No se puede sumar Hegel y Freud y darles a cada uno la mitad del hombre. Así como hay que decir que en el hombre todo es fisiológico y que todo es sociológico, del mismo modo hay que decir que las dos lecturas abarcan el mismo campo. Para un hegeliano, todo está en el recorrido de las figuras, incluido aquello que Hegel llama discurso del espíritu y que cada uno de nosotros interioriza como conciencia. Y admito también que, para un freudiano, todo está en la sobredeterminación de los símbolos fundamentales: incluida la dialéctica del amo y el esclavo. La relación del analizado y del analista la realiza perfectamente, y la cura puede ser interpretada como una lucha por el reconocimiento a partir de una situación no recíproca y desigual. ¿Se habla del ser y del tener? Ya lo vimos: tener el falo y no tenerlo, perderlo aceptando no tenerlo de manera efectiva es el modelo mismo del tener, etcétera. En este sentido, es necesario que los dos imperialismos –el hegeliano y el freudiano– sean completos y sin compromisos. La mejor prueba es que todo lo que se dice de uno puede ser dicho del otro. ¿Acaso la *Fenomenología del espíritu* no se termina con un retorno a lo inmediato, como la anámnesis analítica? Inversamente, la regresión hacia lo arcaico por el psicoanálisis ¿no es un volver a ponerse en movimiento hacia el futuro? ¿La situación terapéutica en sí misma no es una profecía de la libertad? Por eso, el freudiano siempre podrá decir que la interpretación de *Edipo rey* por otros medios que los del psicoanálisis no expresa más que las resistencias del supuesto hermeneuta al análisis mismo. Por eso, es necesario haber accedido a la oposición más radical entre la conciencia como historia y el inconsciente como destino para conquistar el derecho de superar esta oposición y para comprender la identidad de las dos sistemáticas –una que es una síntesis de la conciencia, la otra, un análisis del inconsciente–. Pero ni la oposición ni la identidad de estas dos hermenéuticas nos autorizan al eclecticismo: tres medidas de inconsciente, dos dedos de preconscious y una pizca de conciencia, he aquí lo que no debe hacerse por nada del mundo. El eclecticismo es siempre el enemigo de la dialéctica.

Consideremos el camino recorrido. Partimos del fracaso de una fenomenología de la conciencia: la conciencia inmediata es certeza pero no es verdad, habíamos dicho; eso irreflexivo, al cual remite la reflexión, no es el inconsciente. Este fracaso nos condujo a examinar los títulos de un realismo del inconsciente. Juzgamos que era un realismo “bien fundado”, correlativo de un idealismo trascendental, que

nos prohíbe hacer pensar al inconsciente. Luego, fue necesario superar ese realismo del inconsciente, según el cual la conciencia es sólo un “lugar” en la tónica de las instancias. Intentamos entonces pensar conciencia e inconsciente el uno por el otro, pensándolos uno contra el otro, según la oposición kantiana de las magnitudes negativas. En ese estadio permanecemos la mayor parte del tiempo. Para sostener la empresa, renunciamos totalmente a una psicología de la conciencia, que nos hubiese conducido más acá de Freud, pero también más acá de Husserl; nos guió una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano. La “conciencia”, de la cual el inconsciente es *el otro*, no es la presencia para sí, la percepción de un contenido, sino la *aptitud para rehacer el recorrido de las figuras del Espíritu*. La hermenéutica de esas figuras a través de los símbolos en los que tiene origen parece constituir el verdadero referente de la hermenéutica regresiva: el sentido de esta última se revela cuando halla, como contrapartida, *su otro* en la hermenéutica progresiva de la fenomenología del espíritu. El inconsciente se descubre ahora como otro del otro, es decir, como destino, opuesto a la historia progresiva orientada hacia la totalidad futura del espíritu. Finalmente, sigue en cuestión la identidad profunda de ambas hermenéuticas, identidad que nos lleva a decir: una fenomenología del espíritu y una arqueología del inconsciente hablan no de dos mitades del hombre, sino cada una de la totalidad del hombre.

Si esto es así, la conciencia finita quizás sólo sea el modo de vivir, a la manera de un destino limitado y mortal, la identidad del espíritu, considerado en sus figuras esenciales, con el inconsciente, captado en sus significantes-clave. Si pudiéramos comprender esta identidad entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente, comprenderíamos también la palabra de Freud tantas veces citada: *Wo es war, soll ich werden*. Donde “ello” era, “yo” debo advenir.