

Troia ens dóna la idea d'una guerra resolta amb mitjans nous; i precisament, l'introductor de la nova estratègia, l'heroi que transposa a la guerra sagrada una estratègia de lladregot, vaga després per la mar: la seva audàcia l'ha fet desconegut per a ell mateix, i es veu condemnat a errar per la mar i a pagar el preu de la seva contribució a la història de les formes del poder.³⁶

A partir d'aquest moment, amb la introducció del do enganyívol, tot allò que fa vincle social queda sotmès a la sospita; amb la qual cosa cal pactar les interpretacions de la llei i tenir instàncies que les autoritzin. Cal assegurar-se de totes les possibles estratègies d'aquell del qui, d'antuvi, hem de calibrar el seu grau d'arteria.

Detienne³⁷ ha descrit la modificació essencial del valor de la paraula i de la seva capacitat de veritat en el món grec. La seva conclusió és que s'hi produí una laïcització de la paraula,³⁸ potser fóra millor dir una dessacralització de la veritat, referida a la paraula eficaç: sobre les coses, sobre les persones. És que l'ambigüitat de la paraula arriba també al món diví: "Els déus coneixen la Veritat, però saben

³⁶Podríem afegir que per això James Joyce prengué Ulisses com a motiu per a l'odissea del qui cerca la paraula. I que Helena retorna en Molly Bloom.

³⁷M. DETIENNE, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, (1967).

³⁸També Louis Gernet havia assenyalat que, en el món grec, "la puissance des mots est d'abord une puissance magico-religieuse (...) mais la vérité juridique, c'est autre chose (...) le droit opère comme une laïcisation de la parole." Cf. "Droit et prédroit" (1948-49), dins Droit et institutions en Grèce ancienne (1982), pàg. 110.

també enredar, amb les seves aparences, amb les seves paraules."³⁹ El món homèric representa l'espai de transició, amb l'especialització social del manteniment de la paraula (poesia, màntica i justícia)⁴⁰ just abans que no passi del tot a la societat laica, sota la forma de la filosofia i la sofística.

Una altra de les conseqüències que es deriven del nou format de la paraula és que "l'ambigüitat de la paraula és el punt de partença d'una reflexió sobre el llenguatge com a instrument del pensament racional".⁴¹ D'això deriva també la democratització de la problemàtica: la veritat ara interessa tothom, el logos afecta tot el que és, i no solament certs actes de paraula, perquè fins els déus poden enganyar. Per tant cal fixar d'alguna manera allò que es diu de veritat; la poesia, la filosofia, les constitucions civils, la història, exigiran l'escriptura intel·ligible. Lletra per lletra ha de passar a un suport durable. "A partir del segle VII l'escriptura és la forma necessària de publicació: ja no és, com en el món micènic, lligada a unes estructures econòmico-socials d'acumulació, tampoc té com a finalitat essencial la de reforçar el poder dels dirigents; és un instrument de publicitat."⁴²

L'escriptura porta llavors la paraula a la seva condició

³⁹M. DETIENNE, Op. cit., pàg. 75.

⁴⁰Ibid., pàg. 49.

⁴¹Ibid., pàg. 79.

⁴²Ibid, pàgs. 110-111.

de llenguatge, més enllà de la memòria. És per això que el sentit de la parella memòria i oblit es modifica. La veritat⁴³ la tenia aquell qui sabia recordar: poeta, endeví o mestre de justícia. I totes aquestes activitats passen a les seves formes escrites, tant poemes escrits com constitucions. Per una altra banda, la funció màntica passa a la filosofia i a la sofística.

Potser es podria reduir tota la diferència creada en l'epopeia homèrica a la que hi ha entre la societat de l'intercanvi i la societat de la lletra. És un fet que la societat homèrica innova també en el domini de l'escriptura, integrant els sons vocàlics entre les lletres, cosa que evita al màxim les ambigüitats deixades en l'escriptura consonàntica anterior, destinada solament a fer ressurgir el record, i no tant a conservar.

La mateixa epopeia passa a un suport escrit. El lloc de la seva obra era la transmissió oral, amb la presència efectiva, a més, del bard que la pronuncia; amb Homer passa a ser indiferent el qui la transmeti; i d'això surgeix l'autor com a figura de la lletra. Tampoc és cap casualitat que Homer sigui, després de tot, una personalitat d'identificació discutible.

Més encara, a partir de la seva fixació escrita, el valor del mite canvia; hom pot relaxar la creença explícita, puix que l'escriptura mateixa sosté la veritat.

⁴³Cf. J.-P. VERNANT, "Aspects mythiques de la mémoire" (1959), dins Mythe et pensée chez les grecs. I (1965), pàgs. 80-107.

Aquesta és la nova paraula, la del pacte simbòlic, que gràcies a les modificacions de l'escriptura dóna un nou lloc al llenguatge. Cada vegada més, el món anirà sent dels dànaus que desconfien dels símbols dels dànaus.

Capítol 5
LA SIMBÒLICA

(...) symbole veut dire pacte (...)

FC 272.

El que hem anat dient en aquesta tercera part, més anuncia que no pas crea l'espai de la pura diferència anomenat llenguatge. Sí que hem vist de quina manera l'altre del kula, o l'altre troià, no ho són sinó a través d'un reconeixement en una altra dimensió, la simbòlica, és a dir, aquella que fa de les coses i les paraules llei del subjecte, i així el dominen i li donen vida i mort.

La dimensió simbòlica no és ni l'un ni l'altre dels participants, ni tu ni jo, ni Aquil·les ni Eneas, ni Ulisses ni Priam. Potser és Helena, la fetillera?

Abans de respondre a aquesta pregunta cal estudiar aquest àmbit en el qual circulen uns objectes del pacte, uns fets d'armes o uns dons astuciosos que, no sent ningú, causen el

subjecte.

Fins ara hem presentat la dimensió simbòlica en una forma gairebé mítica; ara ens caldrà veure com presentar el llenguatge més enllà del mite i de les seves formes imaginaritzades.

El punt de partença de la psicoanàlisi és que aqueixa dimensió simbòlica s'estén en unes dimensions insospitades. Si bé també en la psicoanàlisi el subjecte és causat per la veritat, aquesta vé de llocs més diversos que en la filosofia. Per explicar la veritat que és, al més sovint, inconscient, només ens caldria recórrer a la teoria freudiana de l'acudit; el punt d'ignificació de l'acudit és la veritat que, vinguda de l'inconscient, sorpren i causa el subjecte.

El símbol

De fet, el problema del símbol no és encara el del llenguatge. Cal entendre que el símbol -aliquis stat pro aliquo¹ - s'agafa un per un, mentre que el llenguatge s'exigeix a ell mateix la condició de subsistir en una dimensió de totalització, amb un allunyament màxim de l'impossible. Aquí, en efecte, Lacan només presenta el problema del símbol com a tal; és a dir el problema de com una cosa pot ser representant d'una altra, amb la condició prèvia de desnaturalitzar la cosa que serveix de representant.

¹Es la definició clàssica, que prové de C. S. Peirce.

De moment, Lacan ha presentat de quina manera poden esdevenir simbòlics uns objectes a base de desproveir-los de la seva utilitat. Per parlar del llenguatge de veritat, cal arribar a veure com es pot fer significant un objecte en la seva absència.

En totes les seves formes, com a significant o com a signe, el símbol manté la seva funció constitutiva, que es la de representació. En dir representació, deixem de banda uns altres termes que podrien considerar-se sinònims en algun grau. Per exemple, la intuïció comporta un coneixement sense mediació, una percepció immediata de la consciència que alguns consideraran no subjectiva encara. La noció d'expressió -tal com ho mostra el llibre de Deleuze sobre Spinoza- comporta també una veritat no mediada, amb la qual els atributs expressen l'essència de la substància. Podem afegir a l'expressió spinoziana un grau més, perquè pretén comprendre una única substància.²

Lacan, fidel a Freud, que d'acord amb la seva formació dins de l'àmbit de la tradició associacionista parlava de Vorstellung, adopta la la mediació. No hi ha sentit immediat, allò que es presenta és re-presentació, remissió a una altra cosa. Mai res no es fa palès tot sol; tota significació és exclusió d'una altra significació:

Pel que fa en concret a la noció de símbol, Lacan adopta un punt de vista essencialment pragmàtic: símbol vol dir

²"(...) chez Spinoza la Nature comprend tout, contient tout, en même temps qu'elle est expliquée et impliquée par chaque chose." G. DELEUZE, Spinoza et le problème de l'expression (1968), pàg. 13.

primer de tot pacte. Això implica una reducció de la significació a una única cosa significada; però això no exclou que el concepte de símbol pugui descriure tot un camp d'experiència. No és encara pròpiament un concepte, sinó una denominació per a una activitat que caracteritza només el fet de crear lligams socials. Alguna cosa circula entre els homes, va i ve produïnt modificacions, compromisos, obligacions, fent el bé i el mal, produïnt morts i naixements, matrimonis, separacions i relacions. Això és el símbol: allò en què un hom recolza per un moment la certesa de pertànyer a l'espècie, allò que un hom fa servir per enredar o per enredar-se.

La noció de símbol és metaforitzada pel seu propi ètim. El mot simbolon significa la meitat d'una peça que serveix per identificar-se quan se la posi en conjunció amb la seva altra meitat. Això, per exemple, permet de reconèixer un estranger com a aliat. Si Lacan diu que "símbol vol dir pacte",³ és perquè no "vol dir" cap cosa: la seva significació s'exhaureix i desapareix en l'acte en què es reconeixen mútuament els portadors.

Però l'etimologia de "símbol" porta també el fet de ser una cosa a la qual li fa falta la seva altra meitat. Sigui el que sigui el que vulgui dir, el símbol ho diu exclusivament per la manca que fa present. El símbol diu exclusivament que manca un tros, o més exactament, diu la manca de la qual és portadora. La moneda, l'astragalos, la peça rompuda, val com a símbol per la seva partició. Per fer un símbol basta amb

³FC 272.

quelcom que pugui significar que li'n falta un tros, és a dir, que pugui aparèixer retroactivament com a sencera. El símbol reuneix en la seva realitat mancada una part amb el seu tot; i el mateix es fa existent en allò que "vol dir": reuneix un membre de la comunitat amb la comunitat, que és exactament la reunió d'una part amb un tot, entesos com dos entitats que no tenen res a veure l'una amb l'altra, puix que, si bé el membre necessita de la comunitat per ser membre, la comunitat no és sinó l'agrupament de membres qualssevol. De la mateixa manera, el símbol significa l'extracció d'una part d'un tot, sense que aquest tot es vegi per això disminuït.

Si tot símbol és o conté un pacte social, símbol i societat són dos termes que es requereixen mútuament, fins a fer-se solidaris en llur definició. En aquest mateix sentit, Lévi-Strauss subratlla aquesta idea de M. Mauss: "Pertany a la natura de la societat expressar-se simbòlicament en el seus costums i en les seves institucions; al contrari, les conductes individuals normals mai no són simbòliques per elles mateixes: són els elements a partir dels quals un sistema simbòlic, que només pot ser col·lectiu, es construeix."⁴

La psicoanàlisi parteix del reconeixement del valor simbòlic d'allò que fins aleshores només era proposat a la consideració com a patològic; allò que és inacceptable en algun aspecte per al sentit, pot ser localitzable com a fenomen social i socialitzable. La psicoanàlisi comença amb l'oportunitat de reintroduir en el si d'un discurs social

⁴C. LEVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" (1950), pàg. xvi.

aquelles manifestacions que se'n separen i que semblen pertànyer a individus aïllats, no subjectes. La cura psicoanalítica és un nou pacte del subjecte amb una societat concebuda segons les coordenades de la raó pràctica. Aquesta és la perspectiva de Freud i la de Lacan: fins en allò més dessolidaritzat de l'ànima humana, anar a cercar el seu valor simbòlic.

Amb això la psicoanàlisi parteix de la noció més general de la dimensió simbòlica, tal com des de sempre és presa en consideració per la filosofia i les arts del signe; però n'eixampla el camp d'acció. Veurem primer, amb alguna nota històrica, algunes de les exploracions filosòfiques que se n'han fet; tot seguit veurem de quina manera Freud i els freudians hi van poder fer variacions.

El coneixement simbòlic: Leibniz

Leibniz fou un dels primers a incloure en una filosofia postcartesiana el problema del simbolisme. Parteix de la distinció entre el coneixement clar i distint d'una banda i l'obscur i confús de l'altra; però dins de l'àmbit del primer, és a dir del que és vàlid per a la ciència, es pot distingir el coneixement adequat i intuïtiu, que és el perfecte, del coneixement simbòlic. Aquest darrer, a més d'imperfecte, és també inadequat i, més encara, cec.

"Al més sovint, diu Leibniz, sobretot en una anàlisi una mica llarga, no captem l'objecte del pensament d'una sola

vegada, en tota la seva naturalesa, sinó que en el seu lloc utilitzem signes i ometem habitualment, per abreujar, de precisar en la nostra consciència present la seva concepció explícita, puix que sabem o creiem que la tenim en el nostre poder (...) Aquest pensament (...) és el que fem servir en l'àlgebra i en l'aritmètica, i fins i tot en quasi totes les coses. (...) Hom no té més coneixement intuïtiu d'una noció distinta primitiva; de la mateixa manera, per a les complexes, el coneixement no és sovint més que simbòlic."⁵

Leibniz assenyala amb això la pèrdua de comprensió global que comporta el coneixement de la ciència moderna. Alhora que destina a la filosofia la tasca d'un pensament intuïtiu, que veu les coses, la major part del coneixement queda en mans d'una operació feta amb signes cecs. En efecte, Leibniz percep de bell antuvi la problemàtica del coneixement tal i com la ciència moderna el requereix; puix que es tracta d'unes operacions amb entitats la visió de les quals, com en el cas del polígon de mil costats, se'ns escapa absolutament, aquesta classe de coneixement comporta una pèrdua de comprensió intuïtiva. El símbol suposa, també aquí, per la seva parcialitat, una totalitat que només és en tant que significada. Pel símbol, el coneixement crea una totalitat de la qual és part; però de la qual només ell n'és part.

⁵Meditationes de cognitione, Veritate et Ideis (1684); trad. franc., pàgs. 152-53.

La funció simbòlica i les categories: Cassirer

Ernst Cassirer, a la seva Philosophie der symbolischen Formen⁶ presenta el que potser sigui l'esforç més important que s'ha fet per incloure una teoria del símbol dins la filosofia idealista. Precisament aqueix caràcter de participació que és el símbol, i la totalitat que crea com a significació, planteja a l'idealisme uns problemes de fonamentació entre els quals hi ha especialment el de no confondre la idea amb aqueixa totalitat significada.

Mentre que la idea comporta un coneixement immediat, la ciència moderna —que es mou amb els seus elements simbòlics cecs— parteix d'una mediació inevitable; i el mateix que diem per a la ciència val també per al llenguatge, per a l'art, per al mite, per a la religió i per al coneixement. La solució de Cassirer pressuposa que aquests moviments "...no són modes diferents en els quals es reveli a l'esperit alguna cosa de real en ell mateix, sinó que són els camins que l'esperit segueix en la seva objectivació, és a dir, en la seva autorrevelació".⁷

Cassirer parteix de la noció de símbol que apareix en l'obra del físic Heinrich Hertz. Dels pressupostos de la ciència físico-matemàtica n'extreu la definició primera:

Els conceptes amb els quals opera (el físic) són meres 'ficcions' ideades pel coneixement a fi de dominar el món

⁶(1923-29).

⁷E. CASSIRER, op. cit.; citem la trad. esp., Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje (1972), pàg. 18.

de l'experiència sensible i considerar-lo com un món legalment ordenat. Però a aqueixes ficcions no els correspon res immediatament de les dades sensibles mateixes (...). El món conceptual de la física és completament tancat en ell mateix."⁸

No ens interessa tant ara l'exageració del seu idealisme com l'afirmació que "tot pensament vertaderament rigorós i exacte troba el seu recolzament en la Simbòlica i en la Semiòtica".⁹ Això vol dir per a ell que no hi ha coneixement científic que no sigui simbòlic, és a dir que no introdueixi la problemàtica de la llei i del codi.

El llenguatge és per a Cassirer —com el mite, com l'art— una realitat sensible que expressa l'esperit. Però ¿què té aquest sensible que li permeti una tal funció espiritual? La solució idealista adoptada per ell consisteix a postular una organicitat espiritual de la funció simbòlica: "és l'activitat pura la que es manifesta en la creació dels diferents sistemes de símbols sensibles".¹⁰ Aquest és el cercle viciós idealista: el llenguatge expressa l'esperit; però no tenim altra noció de l'activitat de l'esperit que la seva manifestació com a llenguatge.

Tot seguint la lògica de Cassirer, ens trobem amb el problema de la constitució de les categories. Per què són irreductibles la substància, l'atribut, l'espai, el temps, la

⁸Ibid., pàg. 27.

⁹Ibid., pàg. 27.

¹⁰Ibid., pág. 30.

causa? Són símbols o no són símbols?

Una solució estructuralista estricta implicaria eliminar totes les categories, democratitzar absolutament tot el camp del simbòlic i fer de cada element del llenguatge una possible categoria. Tot i el que pugui semblar, no és aquesta la posició de Lacan, que sempre considerarà, per exemple, que la causa és un problema extralingüístic, o el límit mateix de la funció simbòlica; també el subjecte entra dins d'aquest ordre de qüestions, puix que d'alguna manera ocupa enterament el camp del llenguatge.

Precisament, Cassirer fa referència a la causa amb els termes mateixos que utilitza Lacan, els de l'escrit de Kant sobre les magnituds negatives. El problema de la causa és: "com s'ha d'entendre el fet que precisament perquè alguna cosa és, alguna altra cosa, completament distinta, ha de ser i és obligatori que sigui".¹¹ El que Lacan hi afegeix és que precisament aquesta és l'essència mateixa del llenguatge, i que la causalitat equival a la diferència que institueix el símbol, aquella segons la qual una cosa fa que una altra completament distinta sigui.

Cassirer passa prop de la formulació lacaniana de la causa, i és a punt de col·locar-la en el lloc en què s'institueixen els treballs simbòlics: mite, religió, ciència i llenguatge.

¹¹Ibid., pàg. 40.

La representació

Allò que en el terreny de la ciència és anomenat causa, en la simbòlica és anomenat representació; tots dos termes es refereixen al mateix, a una diferència sostinguda, a un abim que és possible, pel símbol, arribar a constituir en llei.

Val a dir que les definicions de símbol que s'han donat no solen coincidir. Lacan adopta una línia perfectament freudiana quan enclou tot el sentit de la simbòlica en la representació.

¹²Bühler va distingir tres funcions del llenguatge: representació, expressió i apel·lació. Jakobson n'afegí unes altres tres: comunicació (funció fàtica), comprensió (funció metalingüística) i poetització.¹³ Ernst Gombrich, amb unes altres fins, proposà tres funcions del simbòlic: representació, simbolització i expressió. "Un motiu d'una pintura del Bosco pot representar un vaixell destrossat, simbolitzar el pecat de la gula i expressar una fantasia inconscient de l'artista".¹⁴

Cassirer considera que la representació és una "funció originària"¹⁵ de les formes simbòliques. "No hi ha cap alguna

¹²K. BÜHLER, Sprachtheorie (1965); citem de la trad. esp., Teoría del lenguaje (1979), pàg. 48.

¹³R. JAKOBSON, "Linguistics and poetics" (1960); citem de la trad. esp. "Lingüística y poética" (1975), pàgs. 216 i segs.

¹⁴E. GOMBRICH, Symbolic images (1972); citem la trad. esp., Imágenes simbólicas (1983), pàg. 214.

¹⁵E. CASSIRER, op. cit., pàg. 43.