



**MICHAEL
FOUCAULT**

**OBRAS
ESENCIALES**

PAIDÓS

Michel Foucault

Obras esenciales

PAIDÓS Básica

Título original: *Dits et écrits, de Michel Foucault*
Publicado originariamente en francés por Éditions Gallimard, París, en 1994
Obra publicada con ayuda del Ministerio Francés de la Cultura

1.ª edición, octubre de 2010
1.ª edición en esta presentación, octubre de 2023

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene
el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y
en crecimiento.

En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa
de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar
o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la
web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Éditions Gallimard, 1994
© PUF, París, para el texto original n.º 345, 1984

© de la traducción de la primera parte (Entre filosofía y literatura), Miguel
Morey, marzo de 1999 (Tomo I: nos 1, 4, 7, 11, 13, 14, 15, 17, 20, 21,
24, 25, 26, 27, 29, 36, 38, 51, 64 y 69; Tomo II: nos 82 y 83)

© de la traducción de la segunda parte (Estrategias de poder), Fernando Álvarez Uría
y Julia Varela, marzo de 1999 (Tomo II: nos 89, 106, 107, 119, 125, 132, 139 y 160;
Tomo III: nos 168, 169, 170, 189, 196 y 198; y dos entrevistas no contenidas en la citada
obra: «Verité et pouvoir», entrevista con A. Fontana, Revista L'ARC, 1977 ; «Entretien
sur la prison: le livre et sa méthode», Magazine Littéraire, 101, junio de 1975)

© de la traducción de la tercera parte (Estética, ética y hermenéutica), Ángel Gabilondo,
septiembre de 1999 (Tomo III: nos 220, 221, 222, 229, 232, 233, 234, 239, 264, 269 y 274; Tomo
IV: nos 285, 295, 297, 304, 312, 323, 329, 330, 339, 342, 345, 350, 354, 356, 358, 360 y 363)

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S.A., 2023
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S.A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4147-2
Fotocomposición: Realización Planeta
Depósito legal: B. 15.245-2023

Impreso en España – *Printed in Spain*



Sumario

PRIMERA PARTE ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA

Para una política de la experiencia, de <i>Miguel Morey</i>	13
Cronología	27
1. Introducción a Bimswanger	61
2. Prefacio.	109
3. Introducción a Rousseau.	117
4. Un saber tan cruel	133
5. Prefacio a la transgresión.	145
6. El lenguaje al infinito.	161
7. Acechar el día que llega.	171
8. La prosa de Acteón	177
9. (Sin título)	189
10. Distancia, aspecto, origen	219
11. El lenguaje del espacio.	231
12. La locura, la ausencia de obra	237
13. ¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna.	245
14. Sangran las palabras.	249
15. La obligación de escribir.	253
16. La trasfábula.	255
17. El pensamiento del afuera	263
18. Las palabras y las imágenes.	283
19. Ariadna se ha colgado	287
20. ¿Qué es un autor?	291
21. La locura y la sociedad	319
22. Locura, literatura, sociedad.	327

SEGUNDA PARTE
ESTRATEGIAS DE PODER

Introducción a un modo de vida no fascista, de <i>Fernando Álvarez Uría y Julia Varela</i>	351
1. Conversación con Michel Foucault	367
2. Verdad y poder.	379
3. De la naturaleza humana: justicia contra poder.	393
4. Los intelectuales y el poder.	433
5. Mesa redonda.	443
6. De la arqueología a la dinástica	467
7. Prisiones y motines en las prisiones	479
8. La verdad y las formas jurídicas	487
9. Asilos, sexualidad, prisiones	585
10. Entrevista sobre la prisión: el libro y su método.	597
11. Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía	611
12. La política de la salud en el siglo XVIII	623
13. ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?	637
14. Nacimiento de la medicina social	653
15. Prefacio.	673
16. La vida de los hombres infames	677

TERCERA PARTE
ESTÉTICA, ÉTICA Y HERMENÉUTICA

La creación de modos de vida, de <i>Ángel Gabilondo</i>	695
1. La evolución del concepto de «individuo peligroso» en la psiquiatría legal del siglo XIX	719
2. Diálogo sobre el poder	739
3. La locura y la sociedad	751
4. La incorporación del hospital en la tecnología moderna	771
5. La filosofía analítica de la política	783
6. Sexualidad y poder.	799
7. La escena de la filosofía.	815
8. La «gubernamentalidad».	837
9. Un placer tan sencillo	857
10. ¿Es inútil sublevarse?.	861
11. Nacimiento de la biopolítica.	865
12. El filósofo enmascarado	871
13. Sexualidad y soledad	879
14. Las mallas del poder	889

15. Subjetividad y verdad	907
16. El combate de la castidad	913
17. La hermenéutica del sujeto	925
18. La escritura de sí	937
19. Estructuralismo y postestructuralismo	951
20. ¿Qué es la Ilustración?	975
21. Polémica, política y problematizaciones	991
22. Foucault	999
23. El cuidado de la verdad	1005
24. El retorno de la moral	1017
25. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad	1027
26. Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad	1047
27. Espacios diferentes	1059
28. Las técnicas de sí	1069

Introducción a Binswanger

Introducción a L. Binswanger, *Le rêve et l'existence* (trad. J. Verdeux), París, Desclée de Brouwer, 1954, págs. 9-128.

En la edad del hombre he visto elevarse y crecer sobre la pared medianera de la vida y la muerte una escalera cada vez más desnuda, investida de un poder de evulsión único: el sueño... Aquí la oscuridad se aparta y VIVIR se convierte, bajo la forma de un áspero ascetismo alegórico, en la conquista de poderes extraordinarios por los que nos sentimos profusamente traspasados pero que sólo expresamos incompletamente por falta de lealtad, de discernimiento cruel y de perseverancia.

RENÉ CHAR, *Partage formel*

I

No se trata aquí, en estas páginas de introducción, de rehacer, según la paradoja común a los prefacios, el camino que trazó el mismo Binswanger, en *Le rêve et l'existence*. La dificultad del texto incita a ello, sin duda; pero es demasiado esencial para la reflexión que desarrolla como para merecer ser atenuada mediante el celo de una advertencia *ad usum delphini*, aunque el «psicólogo» sea siempre delfín en el reino de la reflexión. Las formas originales de reflexión se introducen por sí mismas: su historia es la única forma de exégesis que soportan, y su destino la única forma de crítica.

Sin embargo, no es esta historia lo que intentaremos descifrar aquí. Una obra posterior se esforzará por situar el análisis existencial en el desarrollo de la reflexión contemporánea sobre el hombre; allí intentaremos mostrar, siguiendo la inflexión de la fenomenología hacia la antropología, qué fundamentos se han propuesto a la reflexión concreta sobre el hombre. Hoy, estas

líneas de introducción casi tienen un solo propósito: presentar una forma de análisis cuyo proyecto no es ser una filosofía, y cuyo fin es no ser una psicología; una forma de análisis que se designa como fundamental en relación a todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada más que por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o mejor, el ser-hombre, el *Menschsein*.

Puede circunscribirse de este modo toda la superficie sustentadora de la antropología.¹ Este proyecto la sitúa en oposición a todas las formas de positivismo psicológico que pretende agotar el contenido significativo del hombre con el concepto reductor de *homo natura* y la reubica, a la vez, en el contexto de una reflexión ontológica que tiene como tema mayor la presencia del ser, la existencia, el *Dasein*. Está claro que una antropología de este estilo sólo puede hacer valer sus derechos mostrando cómo puede articularse un análisis del ser-hombre sobre una analítica de la existencia: problema de fundamento, que debe definir, en la segunda, las condiciones de posibilidad de la primera; problema de justificación que debe poner de relieve las dimensiones propias y la significación autóctona de la antropología. Podría decirse, de manera provisional y con la reserva de revisiones ulteriores, que el ser-hombre (*Menschsein*) no es, en definitiva, sino el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo. Su oposición original a una ciencia de los hechos humanos al estilo del conocimiento positivo, del análisis experimental y de la reflexión naturalista no remite pues la antropología a una forma *a priori* de especulación filosófica. El tema de su investigación es el «hecho» humano, si se entiende por «hecho» no tal sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se pierde en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto y el «elemento» de su situación. La antropología puede designarse entonces como «ciencia de los hechos» desde el momento en que desarrolla de modo riguroso el contenido existencial de la presencia en el mundo. Recusarla de entrada porque no es ni filosofía ni psicología, porque no puede definírsela ni como ciencia ni como especulación, porque no tiene la apariencia de un conocimiento positivo ni el contenido de un conocimiento *a priori* es ignorar el sentido originario de su proyecto.² Nos ha parecido que valía la pena seguir, *por un instante*, la andadura de esta reflexión; y buscar con ella si la realidad del hombre es accesible solamente fuera de una distinción entre lo psicológico y lo filosófico; si el hombre, en sus formas de existencia, era el único modo de acceder al hombre.

En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma al bies el problema de la ontología y la

1. P. Haeblerlin, *Der Mensch, eine philosophische Anthropologie*, Zürich, Schweizer Spiegel, 1941, prefacio.

2. K. Schneider, «Die allgemeine Psychopathologie im Jahre 1928», *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Leipzig, G. Thieme, 1929, t. I, n° 3, págs. 127-150.

antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. Por ello, y por un análisis de las estructuras de la existencia —de esta existencia concreta, que tiene tal nombre y que ha atravesado tal historia—, cumple sin cesar un camino de ida y vuelta, de las formas antropológicas a las condiciones ontológicas de la existencia. No deja de franquear la línea de partición que tan difícil es de trazar, o mejor dicho, ésta queda franqueada sin cesar por la existencia concreta en la que se manifiesta el límite real del *Menschsein* y del *Dasein*. Nada sería más falso que ver en los análisis de Binswanger una «aplicación» del concepto y de los métodos de la filosofía de la existencia. Del mismo modo como la antropología recusa cualquier tentativa de reparto entre filosofía y psicología, igualmente, el análisis existencial de Binswanger evita una distinción *a priori* entre ontología y antropología. La evita, pero sin suprimirla o hacerla imposible: la remite al término de un examen cuyo punto de partida no está marcado por esta línea de partición, sino por el encuentro con la existencia concreta.

Por supuesto, este encuentro, y también por supuesto el estatuto que finalmente hay que otorgar a las condiciones ontológicas de la existencia, plantean problemas. *Pero los abordaremos en otro momento*. Queremos mostrar aquí solamente que se puede penetrar de lleno en los análisis de Binswanger y penetrar en sus significaciones por un procedimiento tan primitivo, tan originario como el que le permite a él mismo penetrar en la existencia concreta de sus enfermos. El rodeo por una filosofía más o menos heideggeriana no es un rito iniciático que abre el acceso al esoterismo de la *Daseinanalyse*. Los problemas filosóficos están presentes, no le son previos.

Esto nos dispensa de una introducción que resumiera *Sein und Zeit* en párrafos numerados, y nos libera para un propósito menos riguroso. Este propósito solamente es escribir al margen de *Traum und Existenz*.

El tema de este artículo aparecido en 1930³ —el primero de los textos de Binswanger que pertenece en sentido estricto a la *Daseinsanalyse*—⁴ no es tanto el sueño y la existencia como la existencia tal como se aparece ella misma y tal como puede descifrársela en el sueño: la existencia en este modo de ser del sueño en el que se anuncia de manera significativa. Sin embargo, ¿no es una apuesta arriesgada querer circunscribir el contenido positivo de la existencia, por referencia a uno de sus modos menos insertos en el mundo? Si el *Menschsein* detenta significaciones que le son propias, ¿se desvelarán de modo privilegiado en este momento del sueño en el que la red de significa-

3. L. Binswanger, «Traum und Existenz», *Neue Schweizer Rundschau*, vol. XXIII, n° 9, septiembre de 1930, págs. 673-685; n° 10, octubre de 1930, págs. 766-779.

4. L. Binswanger, «Über Ideenflucht», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, t. XXVII, 1931, n° 2, págs. 203-217; t. XXVIII, 1932, n° 1, págs. 18-26, y n° 2, págs. 183-202; t. XXIX, 1932, n° 1, pág. 193; t. XXX, 1933, n° 1, págs. 68-85. *Ideenflucht* es el primer estudio de psicopatología en el estilo de la *Daseinsanalyse*.

ciones parece estrecharse, en el que su evidencia se enturbia, y en el que las formas de la presencia se desdibujan al máximo?

Esta paradoja constituye para nosotros el interés mayor de *Traum und Existenz*. El privilegio significativo concedido por Binswanger a lo onírico tiene una doble importancia. Define la orientación concreta del análisis hacia las formas fundamentales de la existencia: el análisis del sueño no acaba en el nivel de una hermeneútica de los signos; sino que, a partir de una interpretación exterior que aún es del orden del desciframiento, puede, sin tener que esconderse en una filosofía, alcanzar la comprensión de las estructuras existenciales. El sentido del sueño se despliega de manera continua de la cifra de la apariencia a las modalidades de la existencia. Por otro lado, este privilegio de la experiencia onírica implica, de modo todavía silencioso en este libro, toda una antropología de la imaginación; exige una nueva definición de las relaciones del sentido y el símbolo, de la imagen y la expresión; en una palabra, una nueva manera de concebir cómo se manifiestan las significaciones.

Son estos dos aspectos los que se retendrán en las páginas que siguen: y tanto más en cuanto Binswanger los dejó en la sombra. Y no por un deseo de repartir [*répartir*] los méritos, sino para mostrar lo que es «reconocer» un pensamiento que aporta aún más de lo que dice. Y por modestia ante su historia.

II

Valdría la pena insistir un poco en una coincidencia de fechas: 1900, las *Investigaciones lógicas*,^a de Husserl, 1900; la *Traumdeutung*,^b de Freud. Doble esfuerzo del hombre para captar sus significaciones y captarse a sí mismo en su significación.

Con la *Traumdeutung*, el sueño hace su entrada en el campo de las significaciones humanas. En la experiencia onírica, el sentido de las conductas parecía difuminarse; como se ensombrece y se apaga la conciencia desvelada, el sueño parecía aflojar y desatar finalmente el nudo de las significaciones. El sueño era como el insentido de la conciencia. Es sabido cómo Freud invirtió la proposición, e hizo del sueño el sentido del inconsciente. Se ha insistido mucho sobre este paso de la insignificancia del sueño a la manifestación de su sentido oculto y sobre todo el trabajo de la hermeneútica; también se ha atribuido mucha importancia a la constatación del inconsciente como instancia psíquica y contenido latente. Mucho e incluso demasiado. Hasta el

a. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübinga, Niemeyer, 1900-1901 (trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929-1967, 2 vol.).

b. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Leipzig, Franz Deuticke, 1900 (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1922-1981).

punto de descuidar otro aspecto del problema. Y a éste se refiere nuestro propósito de hoy, en la medida en que cuestiona las relaciones entre la significación y la imagen.

Las formas imaginarias del sueño llevan las significaciones implícitas del inconsciente; en la penumbra de la vida onírica, les dan casi una presencia. Pero, precisamente, esta presencia del sentido en el sueño no es el sentido mismo efectuándose con una evidencia completa, el sueño traiciona el sentido en la medida en que lo cumple; lo ofrece hurtándonoslo. ¿Puede decirse del incendio cuyo significado es el abrazo sexual que aparece sólo para designarlo, o que lo atenúa, lo esconde y lo oscurece mediante un nuevo destello? Hay dos modos de responder a esta pregunta. Puede darse una respuesta en términos funcionales: se asigna [*investit*] al sentido tanto «contrasentido» cuanto es necesario para cubrir toda la superficie del dominio onírico: el sueño es el cumplimiento del deseo, pero si es precisamente sueño y no deseo cumplido es porque también cumple con todos los «contradeseos» que se oponen al deseo mismo. El fuego onírico es la satisfacción ardiente del deseo sexual, pero lo que hace que el deseo tome forma en la sustancia sutil del fuego es todo lo que rechaza este deseo y sin cesar busca apagarlo. El sueño es un mixto funcional; si la significación se proclama [*investit*] mediante imágenes es gracias a un excedente y a una multiplicación de sentidos que se superponen y se contradicen. La plástica imaginaria del sueño no es, para el sentido que en ella aparece, sino la forma de su contradicción.

Nada más. La imagen se agota en la multiplicidad del sentido, y su estructura morfológica, el espacio en el cual se despliega, su ritmo de desarrollo temporal, en una palabra, el mundo que lleva consigo no cuentan en absoluto cuando no son una alusión al sentido. En otras palabras, el lenguaje del sueño sólo es analizado en su función semántica; el análisis freudiano deja en la sombra su estructura morfológica y sintáctica. La distancia entre la significación y la imagen jamás se colma en la interpretación psicoanalítica si no es mediante un excedente de sentido; la imagen en su plenitud está determinada por sobredeterminación. La dimensión estrictamente imaginaria de la expresión significativa queda omitida por completo.

Y sin embargo, no es indiferente que tal imagen dé cuerpo a tal significación —que la sexualidad sea agua o fuego, que el padre sea demonio subterráneo o potencia solar—; importa que la imagen tenga sus poderes dinámicos propios, que exista una morfología del espacio imaginario diferente cuando se trata de espacio libre y luminoso o cuando el espacio dispuesto es el de la prisión, la oscuridad y el ahogo. El mundo imaginario tiene sus leyes propias, sus estructuras específicas; la imagen es algo más que el cumplimiento inmediato del sentido; tiene su espesor, y las leyes que reinan allí no son sólo proposiciones significativas, al igual que las leyes del mundo no son sólo los decretos de una voluntad, aunque sea divina. Freud pobló el mundo de lo imaginario con el deseo, como la metafísica clásica había poblado el mundo de la física con la voluntad y el entendimiento divinos: teología de las significaciones en la que

la verdad se anticipa a su formulación, y la constituye por entero. Las significaciones agotan la realidad del mundo a través del cual ésta se anuncia.

Podría decirse que el psicoanálisis no dio al sueño otro estatuto sino el de la palabra [*parole*]; no supo reconocerlo en su realidad de lenguaje. Y éste era el riesgo de su apuesta y su paradoja: si la palabra parece borrarse en la significación que pretende alumbrar, si parece no existir más que para ella o por ella, no es posible sin embargo sino a través de un lenguaje que existe con el rigor de sus reglas sintácticas y la solidez de sus figuras morfológicas. La palabra, en la medida en que quiere decir alguna cosa, implica un mundo de expresión que la precede, la sostiene, y le permite dar cuerpo a lo que quiere decir.

Por haber descuidado esta estructura de lenguaje en la que necesariamente la experiencia onírica, como todo hecho de expresión, está englobada, el psicoanálisis freudiano del sueño nunca es una captación [*saisie*] comprensiva del sentido. Para él, el sentido no aparece a través del reconocimiento de una estructura de lenguaje, sino que debe desprenderse, deducirse, adivinarse a partir de la palabra tomada en sí misma. y el método de la interpretación onírica será de modo natural el que se utiliza para encontrar el sentido de una palabra en una lengua cuya gramática se ignora: un método de recomposición [*recoupement*], como el que se utiliza en arqueología para las lenguas perdidas, un método de confirmación por la probabilidad como para el descifrado de los códigos secretos, un método de coincidencia significativa como en las mánticas más tradicionales. La audacia de estos métodos y los riesgos que toman no invalidan sus resultados, pero la incertidumbre de la que parten nunca acaba de ser conjurada por la probabilidad creciente que sin cesar se desarrolla en el interior del análisis mismo; ni tampoco queda enteramente anulada por la pluralidad de casos que establecen las simbolizaciones más frecuentes como léxico interindividual. El análisis freudiano nunca toma sino uno de los sentidos posibles mediante los atajos de la adivinación o los largos caminos de la probabilidad: el acto expresivo mismo no se reconstruye jamás en su necesidad.

El psicoanálisis no accede sino a lo eventual. Ahí es, sin duda, donde se traba una de las paradojas más fundamentales de la concepción freudiana de la imagen. Desde el momento en el que el análisis trata de agotar todo el contenido de la imagen en el sentido que puede esconder, el vínculo que une la imagen con el sentido es definido siempre como un vínculo posible, eventual, contingente. ¿Por qué la significación psicológica se encarna en una imagen en lugar de mantener su sentido implícito o de traducirse en la nitidez de una formulación verbal? ¿Por qué el sentido se inserta en el destino plástico de la imagen? Freud da una doble respuesta a esta pregunta. El sentido, a consecuencia de la represión, no puede acceder a una formulación clara, y encuentra en la densidad de la imagen la vía para expresarse de modo alusivo. La imagen es un lenguaje que expresa sin formular, es una palabra menos transparente al sentido que el verbo mismo. Y por otro lado, Freud supone el carácter primitivamente imaginario de la satisfacción del deseo. En la conciencia primitiva,

arcaica o infantil, el deseo se satisfecería primeramente en el modo narcisista e irreal del fantasma; y en la regresión onírica, esta forma originaria de cumplimiento saldría a la luz. Así vemos como Freud está obligado a reencontrar en su mitología teórica los temas que quedaban excluidos por el procedimiento hermeneútico de su interpretación del sueño. Recupera la idea de un vínculo necesario y original entre la imagen y el sentido, y admite que la estructura de la imagen tiene una sintaxis y una morfología irreductibles al sentido, ya que el sentido viene precisamente a esconderse en las formas expresivas de la imagen. A pesar de la presencia de estos dos temas, ya causa de la forma puramente abstracta que Freud les da, se buscará en vano una gramática de la modalidad imaginaria y un análisis del acto expresivo en su necesidad.

El origen de estos defectos de la teoría freudiana está, sin duda, en una insuficiencia en la elaboración de la noción de símbolo. Freud toma el símbolo solamente como el punto de tangencia donde se encuentran, por un instante, la significación nítida y el material de la imagen tomado como residuo transformado y transformable de la percepción. El símbolo es la delgada superficie de contacto, esa película que separa aunque uniéndolos un mundo exterior y un mundo interior, la instancia de pulsión inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito, y el de la imagen sensible.

Nunca Freud se esforzó menos por determinar esta superficie de contacto que en el análisis del presidente Schreber.⁶ El caso privilegiado de un delito manifestaba efectivamente esta presencia constante de una significación operando en un mundo imaginario, y la estructura de este mundo a través de su referencia al sentido. Pero, finalmente, Freud, en el curso de su análisis, renuncia a este esfuerzo y reparte su reflexión en dos niveles separados. Por un lado, establece las correlaciones simbólicas que permiten detectar la figura del padre bajo la imagen del Dios solar, y bajo la de Ahriman el personaje del enfermo mismo. Y por otro, analiza las significaciones, sin que este mundo caprichoso [*fantasque*] sea respecto de ellas algo más que una expresión posible: las reduce a su expresión verbal más transparente, y las entrega purificadas de este modo, bajo la forma de esta extraordinaria declinación pasional que es como la armadura mágica del delirio paranoico: «No le amo, le odio»; «no es a él a quien quiero, es a ella a quien quiero porque ella me quiere»; «no soy yo quien ama al hombre, es ella la que lo ama»; declinación cuya forma primera y grado semántico más simple es: «Le amo», y cuya forma última en el extremo opuesto, adquirida a través de todas las flexiones de la contradicción, enuncia: «Yo no amo nada ni a nadie, sólo me amo a mí».⁵

c. S. Freud, «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Leipzig, Franz Deuticke, 1911, vol. III, n° 1, págs. 9-68 (trad. cast.: «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia [“Dementia paranoides”], autobiográficamente descrito [Caso “Schreber”]», en *Obras completas*, vol. II, págs. 1.487-1.528).

5. *Cinq Psychanalyses*, trad. fr., 1ª ed., Denoël et Steele, 1935, págs. 352-354.

Si el análisis del caso Schreber tiene tanta importancia en la obra freudiana es en la medida en que nunca ha sido tan reducida la distancia entre una psicología del sentido, transcrita como psicología del lenguaje, y una psicología de la imagen, prolongada en una psicología del capricho [*fantasque*]. Ni tampoco nunca se sentó de manera más decisiva en el psicoanálisis la imposibilidad de encontrar el ajuste entre estos dos órdenes de análisis o, si se prefiere, de tratar, seriamente, una psicología de la imago, en la medida en que se puede definir como imago una estructura imaginaria, tomada en el conjunto de sus implicaciones significativas.

La historia del psicoanálisis parece darnos la razón en la medida en que actualmente aún no se ha reducido esta distancia. Vemos cómo se disocian cada vez más estas dos tendencias que durante algún tiempo buscaron encontrarse: un análisis al modo de Melanie Klein, que encuentra su punto de aplicación en la génesis, el desarrollo, la cristalización de los fantasmas, reconocidos de alguna manera como la materia primera de la experiencia psicológica; y un análisis al modo del doctor Lacan, que busca en el lenguaje el elemento dialéctico donde se constituye el conjunto de las significaciones de la existencia, y donde consuman su destino, a menos que el verbo, sin instaurarse como diálogo, no efectúe, en su *Aufhebung*, su liberación y su transmutación. Melanie Klein, sin duda, hizo lo máximo por describir la génesis del sentido mediante el movimiento del fantasma únicamente. Y Lacan por su lado hizo todo lo que era posible para mostrar en la imago el punto en el que se inmoviliza la dialéctica significativa del lenguaje y se deja fascinar por el interlocutor que ella misma se ha constituido. Pero, para la primera, el sentido no es en el fondo sino la movilidad de la imagen y algo como el surco de su trayectoria; para el segundo, la imago no es sino palabra velada, silenciosa por un instante. En el dominio de exploración del psicoanálisis, no se ha encontrado pues la unidad entre una psicología de la imagen que marca el campo de la presencia y una psicología del sentido que define el campo de las virtualidades del lenguaje.

El psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes.

*

Las *Investigaciones lógicas* son curiosamente contemporáneas de la hermenéutica de la *Traumdeutung*. En el rigor de los análisis llevados a cabo a lo largo de la primera y la sexta de estas investigaciones, ¿puede encontrarse una teoría del símbolo y del signo que restituya en su necesidad la inmanencia de la significación a la imagen?

El psicoanálisis había tomado la palabra «símbolo» con una validez inmediata que no intentó elaborar ni siquiera delimitar. Bajo este valor simbólico de la imagen onírica, Freud entendía en el fondo dos cosas muy distintas: por un lado, el conjunto de los indicios objetivos que señalan estructuras implícitas en la imagen, acontecimientos anteriores, experiencias que han per-

manecido silenciosas; las semejanzas morfológicas, las analogías dinámicas, las identidades de sílabas y todo tipo de juegos con las palabras constituyen otros tantos indicios objetivos en la imagen, otras tantas alusiones a lo que ésta no manifiesta en su plenitud coloreada. Por otra parte, existe el vínculo global y significativo que funda el sentido del material onírico y lo constituye como sueño de deseo incestuoso, de regresión infantil o de retorno y fomento [*enveloppement*] narcisista. El conjunto de los indicios que puede multiplicarse hasta el infinito a medida que avanza y se unifica la significación no puede ser confundido con ésta; se manifiestan por medio de la inducción probable y nunca son otra cosa que el método de reconstitución del contenido latente o del sentido originario; en cuanto al sentido mismo, no es posible hacerlo aparecer sino es en una captación comprensible; funda el valor simbólico de la imagen onírica por su propio movimiento. Esta confusión llevó al psicoanálisis a describir los mecanismos de formación del sueño como el inverso correlativo de los métodos de reconstitución; confundió el cumplimiento de las significaciones con la inducción de los indicios.

En la primera de las *Investigaciones lógicas*,⁶ Husserl distinguió precisamente el indicio y la significación. Sin duda, en los fenómenos de expresión se encuentran hasta tal punto intrincados que es fácil confundirlos. Cuando una persona habla, comprendemos lo que nos dice no sólo por la captación significativa de las palabras que emplea, y de las estructuras de las frases que construye, sino que también nos dejamos guiar por la melodía de la voz, que aquí realiza una inflexión y tiembla, y allá por el contrario toma esa firmeza y ese clamor por el que reconocemos la cólera. Pero, en esta comprensión global, las dos actitudes, por más mezcladas que estén, no son idénticas; son inversas y complementarias, ya que, especialmente en el momento en el que las palabras empiezan a escapárseme, distorsionadas por la distancia, el ruido, o la aspereza de la voz, es cuando la inducción de los indicios tomará el relevo de la comprensión del sentido: el tono de la voz, la elocución de las palabras, los silencios, incluso los lapsus me guiarán para hacerme suponer que mi interlocutor está montando en cólera.

Por sí mismo, el indicio no tiene significación, y no puede adquirirla sino es de un modo derivado, por la vía oblicua de una conciencia que lo utiliza como señal, como referencia o como jalón.

Veo agujeros en la nieve, una especie de estrellas regulares, cristales de sombra. En ellos, un cazador verá las huellas frescas de una liebre. Aquí nos encontramos ante dos situaciones vividas; sería vano decir que la una implica más verdad que la otra; pero en el segundo esquema se manifiesta la esencia de la indicación en el primero no. Sólo para el cazador la pequeña estrella *abierta* en la nieve es un signo. Esto no quiere decir que el cazador tenga más

6. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tubinga, M. Niemeyer, 1901, t. I: *Ausdruck und Bedeutung* (trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, vol. I: *Expresión y significación*, cap 1: «Las distinciones esenciales», págs. 315-353).

material asociativo que yo y que sabe asociar a una percepción la imagen de una liebre que a mí me falta en la misma situación. Aquí la asociación es segunda respecto de la estructura de la indicación: no hace sino seguir con una línea continua el trazado de puntos de una estructura que ya está marcada en la esencia del indicio y de lo indicado: «la asociación recuerda contenidos a la conciencia dejándole la tarea de relacionarse con los contenidos dados según la ley de sus esencias respectivas».⁷

Pero esta estructura esencial sobre la que reposa el momento psicológico, contingente y derivado de la asociación, ¿sobre qué reposa? Sobre una situación actual que existe o va a existir o acaba de existir. Las huellas sobre la nieve remiten a la liebre real que acaba de huir hace un momento. La voz que tiembla será según su modulación indicio de la cólera que explota, o de la cólera que crece, o de la que, con muchas dificultades, se contiene y se calma. En cambio, el signo auténtico no tiene necesidad de reposar, para ser significativo, sobre ninguna situación objetiva: cuando pronuncio la palabra liebre, puedo designar a la que disputa una carrera con la tortuga; cuando evoco mi cólera, hablo de un movimiento de pasión que nunca he sentido sino en el fingimiento o la comedia. Las palabras «liebre» o «cólera» son significativas, la voz que se vuelve áspera, la huella impresa sobre la nieve son indicios.

Una fenomenología del sueño, para ser rigurosa, no debería dejar de distinguir entre los elementos de indicación que, para el analista, pueden designar una situación objetiva que jalonan y, por otra parte, los contenidos significativos que constituyen, desde el interior, la experiencia onírica.

Pero, ¿qué es un contenido significativo y qué relación mantiene con un contenido imaginario? También aquí, algunos análisis de las *Logische Untersuchungen* pueden servirnos de punto de partida. No es legítimo admitir, con el psicoanálisis, una identidad inmediata entre el sentido y la imagen, reunidos en la noción única de símbolo, es preciso buscar la esencia del acto significativo más allá y antes de la expresión verbal o la estructura de imagen en las que se encarna: «Los actos que están unidos con el sonido verbal, según que éste sea significativo, de un modo puramente simbólico o intuitivo, sobre la base de una mera fantasía o de una percepción realizadora, son fenomenológicamente harto diferentes, para que podamos creer que el significar se desenvuelve ora en estos actos, ora en aquellos. Habremos de dar la preferencia a una concepción que atribuya esta función de significar a un acto siempre de la misma especie, a un acto que esté libre de las limitaciones de la percepción (que no es rehusada con tanta frecuencia) e incluso de la

7. *Investigaciones lógicas, op. cit.*, t. I, cap. 1, §4, págs. 35-36. (En la citada traducción castellana, leemos: «La asociación no sólo evoca los contenidos en la conciencia, dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros [su determinación genérica]»; §4, «Digresión sobre la génesis del signo por asociación», vol. I, pág. 321.) (*N. del t.*)

fantasía, y que tan sólo se una al acto expresado, cuando la expresión “expresarse” en sentido propio». ⁸ ¿Cuáles son los caracteres de este acto fundamental? De modo negativo, vemos enseguida que no puede consistir en poner en relación una o varias imágenes. Como Husserl también subraya, si pensamos en un chilógono, imaginamos no importa qué polígono de muchos lados. ⁹ De un modo más positivo, incluso el acto significativo más elemental, el más zafio, el que más insertado está aún en un contenido perceptivo, se abre sobre un horizonte nuevo. Incluso cuando digo «esta mancha es roja», o incluso en la exclamación «esta mancha», incluso cuando las palabras me faltan y señalo con el dedo lo que hay ante mí, se constituye un acto de intención [*visée*] que rompe con el horizonte inmediato de la percepción y descubre la esencia significativa de lo vivido perceptivo: es *der Akt des Dies-meinens*.

Este acto no se define (el ejemplo que hemos tomado basta para probarlo) por alguna «actividad judicial», sino por la unidad ideal de aquello a lo que apunta [*est visé*] la designación significativa; esta unidad es la misma cada vez que el acto se renueva, cualesquiera que sean los términos empleados, la voz que los pronuncia, o la tinta que los fija sobre el papel. Lo que el símbolo significa no es un rasgo individual de nuestra vivencia, una cualidad de repetición, una propiedad de «reaparecer idéntico a sí mismo», como dice Husserl; estamos ante un contenido ideal que se anuncia a través del símbolo en tanto que unidad de significación.

Pero es preciso ir más allá, si no se quiere reducir el acto significativo a una simple mirada [*visée*] intencional. ¿Cómo puede concebirse esta superación de la mirada en la plenitud significativa en la que se encarna? ¿Hay que seguir al pie de la letra los análisis husserlianos y darle el sentido de un acto suplementario, lo que en la sexta de las *Investigaciones lógicas* se designa como acto de efectuación? En el fondo, esto no es más que bautizar el problema, es darle un estatuto en el interior de la actividad de la conciencia, pero no es descubrirle un fundamento.

Esto es lo que, sin duda, presintió Husserl en la *Umarbeitung* de la sexta *Investigación lógica*, que redactó en 1914. ¹⁰ A través de este texto, puede adivinarse lo que podría ser una fenomenología de la significación. Un mismo rasgo marca un símbolo (como un signo matemático), una palabra o una imagen, que la palabra o el símbolo sea pronunciado o escrito, que nos aban-

8. *Logische Untersuchungen*, Tubinga, M. Niemeyer, 2ª ed., 1921, t. IV: *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, págs. 15-16. (Reproducimos la cita completa, hasta el punto, siguiendo la traducción mencionada, vol. II, pág. 337. En el original la cita se interrumpe al acabar el paréntesis, que no figura como tal. [N. del t.]

9. *Logische Untersuchungen*, op. cit., t. I, pág. 65 (trad. cast.: vol. 1, Investigación primera, cap. 2, «Caracterización de los actos que confieren significación», §18, pags. 356 y sigs.).

10. Manuscrito clasificado con el número M, III 2, II 8 a. (La sigla M indica la clase de los manuscritos: *Abschriften van Manuscripten Husserls in Kurrentschrift*; el III, la subdivisión de la clase: «Entwürfe für Publikationem»; II 8 a: *Zur Umarbeitung der VI, Untersuchungen lógicas*. [N. del ed.]

donemos al hilo del discurso o al sueño de la imaginación, algo nuevo surge fuera de nosotros, un poco diferente a lo que esperábamos, y ello a causa de esta resistencia que presenta el material imaginario verbal o simbólico; también por las implicaciones que presenta la cosa constituida ahora como significativa; efectuándose en la actualidad del significante, la virtualidad intencional se abre a nuevas virtualidades. En efecto, esta actualidad se encuentra situada en un contexto espacio-temporal; las palabras se inscriben en nuestro mundo ambiente, y designan interlocutores en el horizonte de las implicaciones verbales. Ahí es donde captamos el acto significativo mismo en su paradoja: recuperación de un tema objetivo que se propone, al modo de la palabra, como objeto de cultura o que se ofrece, al modo de la imagen, como cuasi-percepción, el acto significativo opera esta recuperación como una actividad temática, por la que aparece a plena luz el «yo hablo» o el «yo imagino»; palabra e imagen se declinan en primera persona, desde el momento mismo en que se cumplen en la forma de la objetividad. Sin duda, es esto lo que quería decir Husserl cuando escribía a propósito del lenguaje: «Una cosa es segura... Es que el significado participa en el cumplimiento del hacer. Aquel que habla no engendra tan sólo una palabra, sino la expresión en su totalidad».¹¹ Finalmente, lo que un análisis fenomenológico descubre bajo la multiplicidad de las estructuras significativas es el acto expresivo mismo.

Esto nos parece esencial desde muchos puntos de vista: contrariamente a la interpretación tradicional, no creemos que la teoría de la significación sea la última palabra de la eidética husserliana de la conciencia; de hecho, conduce a una teoría de la expresión que permanece velada, pero cuya exigencia no por ello está menos presente a lo largo de todos los análisis. Podría parecer sorprendente que la fenomenología no se haya desarrollado nunca en el sentido de una teoría de la expresión, que la haya dejado siempre en la sombra haciendo aparecer a plena luz una teoría de la significación. Pero, sin duda, no es posible una filosofía de la expresión sino superando la fenomenología.

Una cosa merece retener nuestra atención por un instante. Todo este análisis fenomenológico que hemos esbozado siguiendo a Husserl propone para el hecho simbólico una escansión completamente diferente a la del psicoanálisis. En efecto, establece una distinción de esencia entre la estructura de la indicación objetiva y la de los actos significativos; o, forzando algo los términos, instaura la máxima distancia posible entre lo que es propio de la sintomatología y lo que es propio de la semántica. Por el contrario, el psicoanálisis, ha confundido siempre las dos estructuras: define el sentido por la recomposición [*recouppement*] de los signos objetivos y las coincidencias del desciframiento. Por ello, entre el sentido y la expresión, el análisis freudiano no podía reconocer más que un vínculo artificial: la naturaleza alucinatoria de la satisfacción del deseo. En el extremo opuesto, la fenomenología

11. M, III 2, II 8 a, *op. cit.*, pág. 37.

permite captar la significación en el contexto del acto expresivo que la funda; en esta medida, una descripción fenomenológica sabe poner de manifiesto la presencia del sentido en un contenido imaginario.

Pero colocado de este modo en su fundamento expresivo, el acto significativo queda cortado de cualquier forma de indicación objetiva; ningún contexto exterior permite restituirlo en su verdad; el tiempo y el espacio que lleva con él no forman sino un surco que desaparece enseguida; y el prójimo [*autrui*] sólo está implicado de un modo ideal en el horizonte del acto expresivo, sin posibilidad de encuentro real. Así, la comprensión no quedará definida por la fenomenología sino como una recuperación bajo el modo de la interioridad, un nuevo modo de habitar el acto expresivo; es un método para restituirse en él, nunca un esfuerzo para situarlo en sí mismo. Este problema de la comprensión se convierte en central para toda psicología de la significación y está colocado en el corazón de toda psicopatología. Pero, en la línea de la fenomenología no puede encontrar el principio de su solución. Esta imposibilidad, Jaspers la ha sufrido más que nadie, él que no pudo justificar la relación médico-enfermo sino en los términos de una mística de la comunicación,¹² en la medida misma en que oponía las formas sensibles (*sinnlich*) de la expresión a sus formas significativas (*sinnhaft*), atribuyendo sólo a estas últimas la posibilidad de una comprensión válida.¹³

La fenomenología ha conseguido hacer hablar a las imágenes; pero no le ha dado a nadie la posibilidad de comprender su lenguaje.

Puede calificarse este problema, sin excesivo error, como uno de los temas mayores del análisis existencial.

La fenomenología había arrojado bastante luz sobre el fundamento expresivo de toda significación; pero la necesidad de justificar una comprensión implicaba que se reintegrara el momento de la indicación objetiva en el que el análisis freudiano se había demorado. Encontrar el fundamento común de las estructuras objetivas de la indicación, de los conjuntos significativos, y de los actos de expresión, éste era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. De la confrontación entre Husserl y Freud nacía una doble problemática; era preciso un método de interpretación que restituyera los actos de expresión en su plenitud. El camino de la hermeneútica no debía detenerse en los procedimientos de escritura que sujetan al psicoanálisis; debía ir hasta el momento decisivo en el que la expresión misma se objetiva en las estructuras de la indicación; le era preciso algo más que una verificación, le era preciso un fundamento.

Este momento fundamental en el que se vinculan las significaciones es el que Binswanger ha intentado sacar a la luz en *Traum und Existenz*.

Puede reprochársenos que esta exposición no sólo rebasa la letra de los textos freudianos y husserlianos sino que además inventa por completo una

12. K. Jaspers, *Philosophie*, Berlín, J. Springer, 1932, t. II: *Existenzerhellung*, pág. 50.

13. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, J. Springer, 1913.

problemática que Binswanger nunca ha formulado y cuyos temas ni siquiera están implícitos en sus textos. Este reproche nos preocupa poco, porque tenemos la debilidad de creer en la historia misma cuando se trata de la existencia. No estamos interesados en presentar una exégesis, sino en extraer un sentido objetivo. Creemos que la obra de Binswanger es lo suficientemente importante como para implicar uno. Por ello, no nos ha interesado más que su problemática real. En sus páginas se encontrará el problema que él se planteó; nosotros queríamos, por nuestra parte, despejar aquel al que respondió.

III

Nihil magnum somnianti
CICERÓN

Sacando a la luz una plástica tan fundamental como la del sueño y la expresión, Binswanger se vinculaba con una tradición. Una tradición que había sido dejada en la sombra por esa psicología del siglo XIX que Freud no siempre consiguió superar. El psicoanálisis había instaurado una psicología del sueño, o, por lo menos, restaurado los derechos psicológicos del sueño. Pero, sin duda esto no implicaba reconocerle su dominio entero de validez. El sueño, en Freud, es el elemento común a las formas expresivas de la motivación y a los métodos del desciframiento psicológico: es, a la vez, la «simbólica» y la gramática de la psicología. De este modo, Freud le restituyó una dimensión psicológica; pero no supo conocerlo como forma específica de experiencia. Lo reconstituyó en su modo originario, con fragmentos de pensamientos despiertos, traducciones simbólicas y verbalizaciones implícitas; el análisis lógico del conjunto es la lógica del discurso, las motivaciones y las estructuras que se descubren en él están tejidas con la misma trama psicológica que las formas de conciencia de la vigilia. Freud psicologizó el sueño —y el privilegio que le dio en el dominio de la psicología le quita todo privilegio como forma específica de experiencia.

Freud no llegó a superar un postulado sólidamente establecido por la psicología del siglo XIX: que el sueño es una rapsodia de imágenes. Si el sueño fuera sólo esto, se agotaría mediante un análisis psicológico, se hiciera este análisis al estilo mecánico de una psicofisiología, o según el estilo de una investigación significativa. Pero el sueño es, sin duda, una cosa completamente diferente de una rapsodia de imágenes por la sencilla razón de que es una experiencia imaginaria; y si no se deja agotar —acabamos de verlo— por un análisis psicológico es porque también incumbe a la teoría del conocimiento.

Hasta el siglo XIX, el problema del sueño se planteó en términos de una teoría del conocimiento. El sueño se describe como una forma de experien-

cia absolutamente específica, y, si se puede plantear su psicología, es de modo segundo y derivado, a partir de la teoría del conocimiento que lo sitúa como tipo de experiencia. Con esta tradición es con la que se vincula Binswanger en *Traum und Existenz*.

Recupera la idea de que el valor significativo del sueño ya no se mide según los análisis psicológicos que de él pueden hacerse. La experiencia onírica, por el contrario, detenta un contenido tanto más rico cuanto se muestra irreductible a las determinaciones psicológicas en las que se intenta insertarlo. Es la vieja idea, tan constante en la tradición literaria y mística, de que únicamente los «sueños de la mañana» tienen un sentido válido. «Los sueños del hombre saludable son sueños de la mañana», decía Schelling.¹⁴ La idea se remonta a una tradición grecolatina. Encontramos su justificación en Jámblico: un sueño no puede ser reputado como divino si tiene lugar entre los vapores de la digestión. No tiene valor sino antes de la cena o bien cuando se ha acabado la digestión, en el crepúsculo de la tarde o de la mañana. De Mirbel escribió, en *Le Prince du Sommeil*:¹⁵ «Hay que mantener que el tiempo de la noche más adecuado es hacia la mañana *in ter somnum et vigiliam*». Y Théophile le hace decir a uno de los personajes de su *Pyrame*:

La hora en la que nuestros cuerpos, cargados de vapores penosos
suscitan en nuestros sentidos movimientos engañosos
había pasado ya, y mi cabeza tranquila
se colmaba con las adormideras que el sueño destila,
en el punto preciso en el que la noche está cerca de acabar
y el carro de la Aurora está todavía por llegar.^d

Así pues, el sueño no tiene sentido únicamente en la medida en que se cruzan en él y se recomponen de mil maneras las motivaciones psicológicas o determinaciones fisiológicas; por el contrario es rico a causa de la pobreza de su contexto objetivo. Vale tanto más cuanto menos razón de ser tiene. Y de ahí el privilegio extraño de los sueños de la mañana. Como la aurora, anuncian un día nuevo con una profundidad en la claridad imposible para la vigilia del mediodía.

Entre el espíritu que duerme y el que vela, el espíritu que sueña hace una experiencia que no toma de ninguna otra su luz o su genio. En este sentido,

14. F. W. von Schelling, *Werke*, O. Weise (comp.), Leipzig, Fritz Eckardt, 1907, t. I: *Schriften zur Naturphilosophie. Van der Weltseele, ein Hypothese der Höheren Physik (1798): Über den Ursprung des Allgemeinen Organismus*, IV; §5: «Die Träume des Gesunden sind Märgeroume», pág. 657.

15. C. de Mirbel, *Le Palais du prince du sommeil, où est enseignée l'oniromancie, autrement dit l'art de deviner par les songes*, Bourges, J. Cristo, 1667, 1ª parte, cap. XX: «Du temps de la nuit où se font les meilleurs songes», pág. 52.

d. Théophile, *Pyrame et Thisbé* (1626), en *Oeuvres*, Paris, 1630, acto IV, escena 2, págs. 148-149. (N. del ed.)

Baader hablaba de esa «vigilancia dormida» y de ese «sueño vigilante» que es igual a la clarividencia y que es regreso inmediato a los objetos sin pasar por la mediación de los órganos.¹⁶

Pero el tema de las dimensiones originales de la experiencia onírica no se inscribe solamente en la tradición literaria, mística o popular; podría descifrarse sin dificultad en textos cartesianos o postcartesianos.

En el punto de convergencia de una tradición mística y de un método racionalista, el *Tratado teológico-político* plantea el problema del sueño profético. «No sólo las cosas verdaderas, sino también los cuentos y las imaginaciones pueden ser útiles», escribía Spinoza a Boxel.¹⁷ Y en otra carta, dirigida a Pierre Balling,¹⁸ distinguía, en los sueños, los presagios y las advertencias prodigiosas, dos clases de imaginaciones: la que depende solamente del cuerpo, de su complejión y del movimiento de sus humores, y la que da un cuerpo sensible a las ideas del entendimiento, y en la que se puede encontrar, entre surco y signo, la huella de la verdad. La primera forma de imaginación es la que encontramos en los delirios, es también la que constituye la trama fisiológica del sueño. Pero la segunda hace de la imaginación una forma específica del conocimiento; de ella habla en la *Ética* cuando muestra la imaginación vinculada por esencia con la idea y con la constitución del alma.¹⁹ El análisis de los sueños proféticos en el *Tractatus* se sitúa en estos dos niveles: existe la imaginación vinculada con los movimientos del cuerpo, y que da a los sueños de los profetas su coloración individual; cada profeta tuvo los sueños de su temperamento: la aflicción de Jeremías o la cólera de Elías no se pueden explicar más que desde el exterior; remiten a un examen de su cuerpo y del movimiento de sus humores. Pero cada uno de estos sueños tenía su sentido, que ahora la exégesis tiene la tarea de esclarecer. Este sentido que manifiesta la vinculación de la imaginación con la verdad, es el lenguaje que Dios mantenía con los hombres para enseñarles sus mandamientos y su verdad.

Hombres imaginativos, los hebreos no comprendían más que el Verbo de las imágenes; hombres apasionados, no podían ser sometidos más que por las pasiones comunicadas mediante los sueños de terror y de cólera. El sueño profético es como la vía oblicua de la filosofía; es otra experiencia de la misma verdad, «pues la verdad no puede ser contradictoria consigo misma». Es Dios que se revela a los hombres por medio de imágenes y figuras.²⁰ El sueño como imaginación es la forma concreta de la revelación: «Nadie ha recibido revelación de Dios sin el socorro de la imaginación».²¹

16. F. X. von Baader, *Werke*, t. 1: *Gesammelte Schriften zur Philosophischen Erkenntniswissenschaft als Speculative Logik*, Leipzig, H. Bethmann, 1851, pág. 475.

17. B. de Spinoza, *Lettre a Hugo Boxel* (1674), Appuhn, n° 52, pág. 293.

18. B. de Spinoza, *Lettre a Pierre Balling* (1664), *ibíd.*, n° 17, pág. 172.

19. *L'Éthique*, libro II, axioma 3, Appuhn, t. II, pág. 119.

20. *Traité théologico-politique*, Appuhn, pág. 22.

21. *Ibíd.*, pág. 29.