

## OWEN, EL SÍMBOLO Y EL MITO

Estas páginas se proponen desarrollar y precisar un poco algunos aspectos de escritos míos anteriores sobre el mismo tema. En un estudio de hace años señalaba yo en la poesía de Owen un rasgo que seguramente es común a muchos poetas, si es que no a todos, pero que en algunos de ellos —y mencionaba yo a Gérard de Nerval, emparentándole por eso con Owen— es particularmente claro o particularmente esencial: era lo que llamé entonces la nütificación de la vida, de la vida propia y de la que rodea al poeta, proceso que se hace a la vez tratando la propia vida como si fuera un mito y tratando los mitos como si fueran la propia vida. Ahora podría precisar y tal vez corregir aquella idea a la luz de algunas reflexiones sobre el lenguaje mítico, el simbólico y el poético, a partir principalmente de Dan Sperber, de Ricoeur y de Mircea Eliade —y también, naturalmente, de conceptos o nociones relacionados con estos temas que son hoy bienes mostrencos de la cultura literaria. Escogeré únicamente los dos primeros poemas del libro fundamental de Owen, que según el consenso general es *Perseo vencido*, con alguna ocasional alusión a otros textos.

Si abrimos el tomo de *Obras* de Owen por la parte de *Perseo vencido*, es notable que las dos primeras páginas nos dan ya, por la sola sucesión de títulos, una inusitada acumulación de alusiones mítico-legendarias. El título del libro, con sus dos palabras, es toda una reinterpretación del mito de Perseo. Owen ha “descubierto” que Perseo no venció a la Gorgona, como explica en una carta a la que tendremos ocasión de volver a aludir. El título de la primera parte, que consiste en un solo poema, es “Madrigal por Medusa”. Y aquí, si el título se limita a mencionar la forma y el tema, el texto mismo se encarga de mostrar en la nueva y “verdadera” versión el mito de Perseo, a la vez que presenta a Medusa bajo un aspecto muy particular. La segunda parte se llama “Sindbad el varado”, con el subtítulo “Bitácora de febrero”. Esta vez el poeta no corrige realmente la leyenda, tal vez porque se trata justamente de una leyenda y no de un mito. Más bien dispone una serie de mediaciones entre la leyenda y la vida. Los poemas están ordena-

dos en una sucesión de fechas como un diario. Pero ese diario es una bitácora; deben leerse como el diario de un navegante: Sindbad. Pero Sindbad mismo está varado: sus aventuras deben evocarse esta vez como una aventura inmóvil; acaso los viajes terminaron para siempre, o acaso son metafóricos e imaginarios, o acaso esos viajes no interesan, sino otros que sucedían invisibles mientras tanto. Parecería que llamar el Varado a Sindbad el Marino es tan corrección como llamar vencido a Perseo. Pero, fijándonos bien, no es lo mismo. Esta vez Owen no ha descubierto un "error" en el relato de lo hechos. La leyenda de Sindbad no se pone en duda. Simplemente se le añade un episodio, o se la cuenta de otra manera cambiando el enfoque. El añadido de episodios no pone en duda la leyenda, que de por sí llevaba muchos siglos integrándolos. El procedimiento literario, típicamente moderno y racionalista, de contar una leyenda (o incluso un mito) desde un enfoque muy diferente parte precisamente de la aceptación convencional de los acontecimientos relatados, incluso si es para darles así una interpretación enteramente nueva.

Esta diferencia de tratamientos establece ya una diferencia de naturaleza entre la leyenda y el mito. Sin duda unas y otros no se distinguen por algún rasgo intrínseco que definiese universalmente y sin excepciones a una y otra clase. El mito de Perseo podría perfectamente ser una leyenda, y en efecto para nosotros lo es. Y si podemos suponer que para los griegos arcaicos era un mito es porque ellos lo tomaban así. La historia de Sindbad en cambio es una leyenda porque quienes la narran y quienes la escuchan la presentan y la aceptan como una leyenda. Pero pueden darse también los casos mixtos: que alguien narre por ejemplo un mito y el oyente escuche en ello una leyenda. Es lo que nos pasa hoy cuando leemos la mitología griega. Y también puede darse, por lo menos teóricamente, la inversa: que alguien narre una leyenda y otro haga de ella un mito. Es tal vez lo que les pasa a los fanáticos de nuestro tiempo, que al escuchar ciertas fabulosas doctrinas, forman rápidamente con ellas imponentes religiones. Lo cual nos muestra para empezar la obviedad de que la diferencia entre la leyenda y el mito está en la fe. Pero esta obviedad, examinada con cuidado, podría enseñarnos algunas cosas.

Si miramos esa cuestión de la fe desde el punto de vista del lenguaje, ya empieza a ser un poco más interesane. Un enunciado emitido o recibido con fe es un enunciado emitido o recibido literalmente. Ningún rasgo del lenguaje es más frecuentemente mencionado, universalmente reconocido, continuamente usado o estudiado desde hace más tiempo que este rasgo que distingue lo literal de lo no literal, y que aparece ya en las más remotas reflexiones lin-

güísticas como la distinción entre el sentido directo y el sentido figurado. Y sin embargo esta distinción no parece tener, ni en la lingüística, ni en la filosofía del lenguaje, el lugar central que parecería merecer. Sólo muy recientemente cierta vuelta a la pragmática y ciertas investigaciones que empiezan por interrogarse sobre los modos de significación antes de hacer la teoría de los sistemas utilizados en esa significación parecen enfocar la lengua desde un ángulo para el cual la cuestión de la literalidad deberá presentarse entre las fundamentales. Es en esa orientación donde la reflexión sobre el lenguaje mítico y el figurado, sobre la literalidad y el simbolismo podría ser esclarecedora.

Volvamos ahora a nuestros ejemplos. Observemos el curioso tratamiento que da Owen al mito de Perseo. Nosotros los modernos creemos orgullosamente saber que los mitos son leyendas. Perseo existió tan poco como Sindbad, seguramente menos que Superman o que el Padrino. O si existió, su vida no fue desde luego como nos la cuenta el mito. Nosotros tomamos siempre los mitos en sentido figurado. O casi siempre, porque aquí parece que tenemos una excepción: Owen habla de Medusa como de un ser realmente existente. Tal es la convención en las leyendas, en los cuentos, incluso en la novela. Pero no en las cartas a los amigos. A Luis Alberto Sánchez, Owen le escribe: "el *Madrigal*, lo escribí viendo una de las innumerables estatuas, pensando que Medusa después de todo no había sido decapitada, y que sigue petrificando, a los que creemos vencerla, a través de la historia del arte. Y de la poesía".

Así pues Medusa no sólo existió, sino que sigue existiendo y sigue petrificando. Pero a través del arte y de la poesía. La poesía, como todos sabemos, es la heredera del mito. Pero ¿de qué manera? Hemos recordado antes que el mito es afirmado literalmente. La poesía, justamente, es lo menos dogmático del mundo. No porque los poetas sean o dejen de ser menos dogmáticos que otros, sino por la manera en que la poesía se lee. Del lector de un poema no se espera que crea en lo que allí se dice como se espera de un creyente que crea lo que dicen los dogmas, o como se espera de todos nosotros que creamos en la tabla de multiplicar, o en la excelcitud de la patria (cualquiera que sea la patria que a uno le toque), o incluso en la existencia pretérita del Imperio romano o de las guerras napoleónicas. Si la poesía recibe los mitos pero les quita la exigencia de creer, ¿no es más su destructora que su heredera? Por otra parte, ¿no serían más bien las herederas del mito esas clases de comunicaciones que acabamos de mencionar y que exigen ser creídas? Puestas las cosas así, se tiene la impresión de que si la poesía hereda el mito a su manera es precisamente para salvarlo de los que lo heredan de la otra manera. Contra el dogmatismo del

mito, Owen usa un lenguaje figurado que pide ser leído simbólicamente, pero contra los que heredan ese dogmatismo acusando a la vez de falsedad al mito, Owen toma en serio la existencia de Medusa.

Detengámonos un momento a pensar en estas tres clases de lenguajes, o, como está de moda decir, de discursos: el mítico, el simbólico, el de la experiencia objetiva. Y aquí, desgraciadamente, la falta de espacio me va a obligar a ser a ratos un poco lapidario, y hasta sibilino. Si el mito tiene dos clases tan divergentes de herederos, es que contiene en sí mismo sentidos divergentes, a menudo decididamente contradictorios. El mito está construido como el lenguaje figurado, y a la vez funciona como el lenguaje literal. Afirmar literalmente un símbolo conduce a contradicciones con otras afirmaciones literales, que esta vez no son simbólicas. Y no sólo a los ojos de quien mira ese lenguaje desde fuera, sin participar en las afirmaciones, sino también a los ojos del que hace las afirmaciones. Un cristiano sabe como cualquier otro que las vírgenes no tienen hijos, y que afirmar que la madre de Cristo fue virgen contradice ese saber en el que él cree como cualquier hijo de vecino. Claro que sólo en una cultura fuertemente racionalizada y racionalista estas contradicciones se hacen visibles masivamente. En otros tipos de culturas, donde gran parte de las afirmaciones míticas se suponen verificadas en un mundo de los dioses y los espíritus, del que sólo se sabe por relatos de segunda mano, o por interpretaciones muy poco objetivas de experiencias reales, o por raras visiones personales para las que no se busca una explicación racional, y donde además hay mucha disposición a admitir excepciones en las leyes y regularidades conocidas del mundo de la experiencia, muchas afirmaciones míticas pueden aparecer como compatibles con lo que se sabe de la realidad material. Pero nos bastan los casos (y siempre los hay) en que el mito es afirmado a sabiendas de que contradice un saber aceptado que se afirma también simultáneamente, para que quede planteado el problema de su contradicción. El *credo quia absurdum* de San Agustín expresa efectivamente la esencia del pensamiento religioso. Es necesario pues tratar de entender por qué esa insistencia en creer, al precio de ser absurdo, siendo así que está al alcance de todas las manos no pagar ese precio, con sólo tomar la creencia en sentido figurado. Esa posibilidad está en efecto siempre allí, pues en la lengua misma que emplea el creyente, cualquiera que sea su cultura, existe siempre el sentido figurado. No podré detenerme ahora sobre ese porqué, aunque espero dar dentro de un momento algunas sugerencias sumarísimas sobre la cuestión.

En todo caso esto nos muestra que el mito tiene sus incomo-

didades, y que a medida que nos vamos racionalizando la incomodidad se va volviendo más y más intolerable. En las culturas occidentales u occidentalizadas de hoy, muchas personas religiosas dejan en una conveniente ambigüedad la cuestión de si las afirmaciones en que creen son literales o simbólicas. ¿María fue virgen con comillas o sin comillas? ¿Se puede ser virgen "en cierto sentido"? Si tiene sentido decir que una madre es virgen "en cierto sentido", entonces se puede sustituir la cuestión de la veracidad por la cuestión del sentido. La afirmación de que María fue virgen es "verdad", pero verdad entre comillas. Así el lenguaje simbólico hereda el lenguaje del mito. Así Owen habla de la "verdad" de Medusa.

Pero surge en seguida otro inconveniente. Es que la racionalización tiende fuertemente a poner en ridículo todos los lenguajes —menos el suyo propio. De acuerdo en que haya un lenguaje figurado, puesto que ahí está y no podemos borrarlo. Pero será simple ornato o muestra de una impotencia que esperamos pasajera. El mito tiene una traducción literal y esa traducción es su verdadero sentido. Los dioses son fuerzas naturales. Los símbolos de nuestro inconsciente representan también fuerzas, psicológicas pero literales. Las figuras del lenguaje están allí para conducirnos con divertidas complicaciones al sentido recto, al que llamamos así para mostrar que el otro no sólo es indirecto sino también torcido. Racionalismo patán, sin duda, pero sus refinamientos recientes no desautorizan menos la naturaleza propia del lenguaje simbólico. Explicar las metáforas por un juego de semas es reducirlas al mecanismo del sentido directo o denotación. Considerar las figuras como sistemas de sustituciones, también. Incluso decir como Lévi-Strauss que el mito tiene por función afirmar, o más bien confirmar, por supuesto inconscientemente y mediante un juego estructural de oposiciones vacías, las categorías analíticas del pensamiento es admitir que el símbolo no podría tener contenidos de naturaleza diversa que la de los signos no simbólicos ni funcionar con otros principios. Generalicemos temerariamente, con el pretexto de la brevedad, y digamos que explicar el habla por la lengua, el mensaje por el código, el uso por el sistema, el discurso por el sintagma, implica considerar a los símbolos como signos en el sentido que la semiótica formalista ha establecido. Y por lo tanto que el simbolismo es una variante de la significación directa o denotativa.

De esta visión empezamos apenas a salir. Pero no tanto todavía como para que veamos poner en la base de los problemas de la significación la distinción entre el lenguaje directo y el figurado, y mucho menos para que alguna teoría del discurso empiece por tomar en cuenta el modo de significación mítica. Una excepción

sería el librito de Dan Sperber, *Le symbolisme en général*. Lo que digo en estas páginas presupone ese libro, que no podré comentar ni citar por falta de espacio.

Leer *Perseo vencido* es pues interpretar simbólicamente. Medusa existe pero no literalmente. El que dice "yo" en el poema es Perseo o es Sindbad pero tampoco literalmente. O sea que Medusa existe y no existe y que "yo" soy y no soy Sindbad. Esto podríamos describirlo explicando que cuando digo que Medusa existe o que yo soy Sindbad lo digo en doble sentido. Pero hay que mirar con cuidado lo que se quiere dar a entender con eso. Ricoeur propone que todo mensaje simbólico tiene en efecto dos sentidos, uno literal y otro simbólico. Sin duda puede darse el caso, pero pienso que hacer de ello una ley es confundir la interpretación con la descodificación. La descripción de Zeus en figura de toro, en Góngora: "media luna las armas de su frente / y el sol todos los rayos de su pelo", no tiene una interpretación literal. Interpretada así es un sinsentido, lo cual no quiere decir que se haga la interpretación y luego se verifique que no tiene sentido, sino que no se llega a ninguna interpretación: la operación falla y no desemboca. Interpretar y encontrar el sentido es la misma operación. Lo que pasa es que se verifica que todos los términos de ese enunciado tienen acepciones, incluso la configuración sintáctica suponemos que tiene en el código un correlato semántico al que me voy a permitir llamar también acepción en un sentido ampliado. (Y claro que la vuelta al término "acepción" y el abandono del término de moda "significado" es enteramente intencional y consciente). Pero las acepciones no son sentido, es decir no son interpretaciones. Hjelmslev dice que en la lengua no hay mensajes interpretados, sino únicamente interpretables, lo cual para él es sinónimo de decir que en la lengua no hay sentido. Las acepciones, incluso sintácticas, no tienen sentido, sino que son susceptibles de usarse con sentido. Pero cuando tengo una configuración lingüística bien formada, da la impresión de que el puro juego de las acepciones basta para formar sentido: la prueba parece ser que la ambigüedad de esas acepciones, la famosa polisemia que embrolla bastante el sentido, tiende a reducirse en contexto con otros términos lingüísticos; es lo que los lingüistas, con ese típico mal gusto que tienen para usar la lengua, llaman monosemización o desambiguación. Esto es una ilusión. Rigurosamente hablando, el contexto puramente lingüístico no desambigua. Un ejemplo entre mil: si oigo decir "Este gato caza ratones con gran crueldad", parece que antes de cotejar el texto con nada que le sea exterior, su pura configuración lingüística me impone una interpretación. El contexto interno monosemiza el término *gato*, clausurando la interpretación que se refiere

a un aparato para levantar coches y otros objetos pesados. Pero si estoy en el taller de un inventor chiflado que ha inventado una manera de utilizar un gato de automóvil como ratonera, el mismo contexto lingüístico me conduce dócilmente a la otra interpretación. Es que en el primer caso estoy aplicando ese mensaje a una situación de la experiencia, sólo que imaginariamente y de memoria. Es natural que la primera que imagine sea la más habitual o la más probable o la más simple. Pero es esa aplicación la que le da sentido, y ella decide de la monosemización. Si la aplico a otra situación, el cambio de aplicación acarrea un cambio de monosemización, sin que influya para nada el contexto lingüístico. Así pues, descodificar un texto no es todavía interpretarlo y por consiguiente no es todavía encontrarle sentido. Doble sentido quiere decir doble interpretación, y no superposición de una descodificación y una interpretación.

Lo que confunde la cuestión es que, en una pluralidad de sentidos, todas las combinaciones son posibles. Así, un enunciado puede tener dos o más sentidos, pero todos literales. Ricoeur parece suponer que si hay dos sentidos, uno de ellos es necesariamente simbólico. Es la consecuencia complementaria de creer que el primero es la pura descodificación, y de dividir el sentido en codificado y simbólico. Pienso que, aun suponiendo que esté codificado, el sentido literal no es sentido por eso, sino porque está interpretado, claro que interpretado literalmente, a diferencia del interpretado simbólicamente. Sperber es más sutil. Propone entre otros este ejemplo: "Todo rebasamiento se hace por la izquierda". Pero el sentido digamos político es tan literal como el otro: "izquierda" en el sentido político y "rebasar" en el sentido de superar situaciones son tan acepciones de los términos correspondientes como las que pueden aplicarse a la circulación de automóviles. Sólo que, fijándonos bien, Sperber no llega a decir que ese sentido sea simbólico. Lo simbólico son más bien cosas tan etéreas como el guiño que esa doble interpretación representa entre hablante y oyente, lo cual crea una solidaridad "simbólica".

Owen pues es "Sindbad" —pero entre comillas. ¿En qué consisten esas comillas y cómo las ponemos? El autor o el hablante pueden darnos indicios, procedimiento que no podremos examinar aquí. Pero pueden no darnoslos. Yo puedo interpretar simbólicamente cualquier mensaje, incluso contra la intención del emisor (no otra cosa hace un psicoanalista), puesto que no está excluida la combinación de un sentido simbólico con otro literal. Las comillas pues consisten en leer con comillas, ya sea aceptando las insinuaciones del autor ya sea inventándonos las nuestras. Es decir, leer sin buscar la verdad sin comillas, sin buscar la verifica-

bilidad: sin buscar una denotación. La interpretación literal es, para decirlo en el lenguaje de Wittgenstein, la confrontación del mensaje con un "estado de cosas" (real o imaginario, concreto o abstracto, se entiende). Propondremos pues que no hay más que tres clases de interpretación: literal, simbólica y mítica. Si la significación mítica y la simbólica tienen suficientes cosas en común para colocarlas juntas frente a la literal, como parece presuponerse siempre, pienso que es una cuestión que viene después. En la primera fase de la reflexión, es claro que la significación mítica tiene tanto en común con la literal como con la simbólica. El enunciado mítico es inverificable como el simbólico, pero se presenta como verificado igual que el literal, sólo que verificado fuera del mundo. En un mundo desmitificado, por ejemplo, es la ciencia la que en muchos sentidos ocupa el lugar que antes tuvo la magia. En mi opinión, no haber tenido eso en cuenta y haber pensado que hoy la poesía es nuestra magia, sin fijarse en qué sentidos por no mirar en cuáles lo es la ciencia, es algo que ha desorientado bastante a la poesía moderna. Sin ese prejuicio, la herencia del surrealismo por ejemplo estaría hoy menos caduca. Justamente las relaciones de Owen (y toda su generación) con el surrealismo han llamado siempre la atención por su reserva, su distancia, su falta de dogmatismo. Sin duda la cuestión de la literalidad y el simbolismo estuvo siempre detrás de esa actitud. El surrealismo estuvo siempre tentado de abolir esa distinción: ésa sí que hubiera sido su verdadera revolución, pero claro que hubiera equivalido a un cataclismo. Sólo que esa abolición era a su vez en sentido figurado, y eso es lo que Owen y su generación supieron siempre más o menos oscuramente. El lenguaje de Owen puede ser ambiguo, pero la presencia de ese carácter ambiguo no es ambigua. Quiero decir que sus comillas son obvias y nada dudosas. Nunca estuvo tentado de suprimirlas, y precisamente cuando son más visibles es en la época en que estuvo más cerca del surrealismo, la de los poemas de *Linea*. Esos rasgos juguetones, intelectuales, despiertos e ingeniosos eran efectivamente lo que la ortodoxia surrealista hubiera dictaminado con desprecio: literatura. Owen usa el lenguaje surrealista entre comillas.

Las comillas que le pone a Sindbad parecen a primera vista más complicadas aún. Sindbad de por sí tiene comillas. Ese nombre se refiere a un ser que no tenemos que creer literalmente que existió. Con ese ser ficticio Owen se identifica ficticiamente. Cualquiera que sea el motivo por el que decidimos interpretar ese enunciado como entrecomillado, la cuestión es que ese entrecomillado o su ausencia son las dos maneras fundamentales de interpretar enunciados. Pienso que esa distinción debería estar en la base de toda reflexión sobre el acto ilocutivo. Todas las demás



distinciones que suelen hacerse allí: preguntas, órdenes, deseos, actos performativos, etc., caen en realidad dentro de la clase de los actos ilocutivos no simbólicos. La interpretación del contenido proposicional de todos ellos es el acto de encontrarles una correspondencia con "estados de cosas"; el acto ilocutivo mismo consiste en la comunicación de la intención de esa correspondencia, y los modos de actos ilocutivos son los modos de esa correspondencia. Así, los performativos constituyen el caso interesante en que la correspondencia se hace entre el contenido proposicional y el acto verbal mismo, o sea que su verificación es su enunciación. Pero la enunciación aparece claramente entonces como un "estado de cosas", necesariamente presente puesto que es el decir mismo, y por eso los performativos son infalsificables. En cambio, cuando Owen dice "yo soy Sindbad" o cuando Góngora dice que "el sol eran todos los rayos de su pelo", la confrontación con "estados de cosas" no es que conduzca a un resultado negativo; es que no conduce a nada; ni a la verificación, ni a la falsificación, ni siquiera a la duda, que es una suspensión del veredicto, incluso a veces indefinidamente, pero que suspende la marcha hacia ese veredicto, mientras que la interpretación de nuestros ejemplos nunca marchó hacia allá. Y sin embargo, la propuesta de una interpretación que no marche hacia allá, no cabe duda que es un acto ilocutivo.

Sperber propone que el tipo de interpretación al que nos orienta ese acto ilocutivo (él no lo llama así) no se refiere al saber, sino a un saber sobre el saber. Podemos decir que todos los actos ilocutivos no simbólicos, incluso interrogativos, desiderativos, imperativos o perlocutivos, tienen un trasfondo constativo, porque todos tienen en el trasfondo el sistema del saber, que Sperber llama la enciclopedia, o sus categorías. La interpretación entonces supone una confrontación o bien con la experiencia inmediata, pero con vistas a integrarla en la enciclopedia, o bien con el saber ya adquirido para asignar al enunciado un sentido en la enciclopedia, o bien finalmente con sus categorías para asignarle un sentido puramente analítico y tautológico.

Pero el acto ilocutivo simbolizador no es constativo. El sentido directo, si consideramos que el contenido de la enciclopedia son referencias a "estados de cosas" (en sentido amplio) verificados o verificables, es una relación bidireccional, que asigna al "estado de cosas" un sentido al relacionarlo con el enunciado y al enunciado un sentido al relacionarlo con el "estado de cosas". El enunciado simbólico no produce ese sentido, sino que se refiere a él. Su interpretación no busca en qué sentido hay un "estado de cosas" o en qué sentido hay verdad en el enunciado, sino más bien en qué sentido hay sentido. Esa busca es en cierto modo inclsu-

rable. Asignar *un* sentido al sentido sería hacer de él una nueva entrada en la enciclopedia, producir saber y no sentido del saber. El símbolo habría pasado a ser un signo, cosa que por supuesto sucede históricamente con frecuencia. Desde el punto de vista del saber, el sentido simbólico es no-saber y su interpretación en rigor es siempre "en todos los sentidos", lo cual quiere decir que su interpretación es también simbólica y no enciclopédica.

Hemos dejado en suspenso el enunciado mítico. Volvamos a él con estos antecedentes. Podemos decir entonces que consiste en reintroducir los símbolos en la enciclopedia, en clausurar la búsqueda, en resolver en un sentido concreto la interminable interpretación del símbolo. Una metáfora interpretada en *un* sentido es un mito, porque está interpretada literalmente. Si Medusa literalmente me ha vencido, si he luchado materialmente con el ángel y si soy en los hechos Sindbad, soy un héroe mítico. Lejos de ser divagadora y delirante, la actitud mítica es querer saberlo todo. Es, como nos lo sugiere la mitografía moderna, incluyendo la de Lévi-Strauss, un panlogicismo y hasta un panracionalismo. Es partir de que sólo se puede decir lo que se sabe, que todo lo que tiene sentido es a la vez verdadero y que además hay que explicarlo todo. Aquí, a la pregunta "¿qué quiere decir?" hay que contestar con el *algo* que quiere decir; está excluido contestar con lo que quiere decir o con lo que dice querer decir.

Lo curioso es que este lenguaje coexiste con el lenguaje figurado. No es pues que el lenguaje figurado sea el residuo de un lenguaje mítico vaciado, más bien el mito sería lenguaje figurado llenado. La relación de esta situación con lo inconsciente es compleja. Hay que suponer que la mentalidad mítica sólo puede interpretar simbólicamente a condición de no ser consciente de ello. Si se da cuenta, asigna a todo en seguida una interpretación literal. A la vez, la contradicción que implica meter en el sistema del saber y de la literalidad un no-saber y una no-literalidad que ese sistema rechaza sólo es tolerable a condición de que la interpretación simbólica del mito se haga inconscientemente. El mito se vuelve así símbolo inconsciente, como inversamente el símbolo inconsciente se vuelve mito, y su literalidad se vuelve máscara de su otra función inconsciente. Esa función será nombrar lo innombrable. Contrariamente a lo que diría el psicoanálisis vulgar, la represión no reprime una verdad conocible ocultándola bajo los símbolos, sino que reprime los símbolos ahogándolos bajo un saber. La literalidad del símbolo no es sólo la estructura del mito, es también la de la locura. El simbolismo no reprimido, o sea no literalizado, sólo es locura en otro sentido, justamente en sentido figurado. En ese sentido sucede en un inconsciente del lenguaje: si podemos decir

que el inconsciente psicológico es el lugar donde se piensa lo no pensado, este es el lugar donde se dice lo no dicho. Pero en el lenguaje lo innombrable es lo que no tiene nombre y no lo que tiene un nombre prohibido. Sin embargo, el paso de lo uno a lo otro es casi natural. Al evocar lo que no digo, el símbolo me sirve para significar lo que no pienso. Porque lo que está prohibido en el nombre prohibido es saberlo. El psicoanálisis visto así no es interpretación de símbolos sino de mitos, y es claro que interpretar psicoanalíticamente un texto literario es mitificarlo.

Notemos ahora que si el saber es sentido directo y el simbolismo sentido de ese sentido, o sea sentido del saber, la aplicación de un saber a sus objetos no es una operación de ese saber, sino una operación *sobre* ese saber. Peirce nos enseñó en efecto que si el concepto es lo que en nuestro lenguaje llamaríamos signo, la aplicación del concepto en cambio es lo que llamaríamos simbolismo, o sea, en su terminología, significación icónica. La aplicación de todo concepto a su objeto, como la aplicación de todo modelo a la realidad, es siempre metafórica. Vemos así dibujarse otra posibilidad de mitificación: la literalización de ese simbolismo. Otro modo en que la ciencia hereda el mito: no en sí misma, o sea en sus constataciones, sino en el mito de la literalidad de la ciencia, o sea en ese cientificismo al que podríamos llamar el acto ilocutivo del científico.

¿Cómo no pensar aquí en las relaciones del saber con el poder? El mito tiene también en la sociedad una función de control: gracias al sentido innominado en que el individuo interioriza las restricciones y se controla a sí mismo sin saberlo. Aquí es donde aparece que el horizonte último del simbolismo es el puro ser histórico de la significación, que en última instancia refiere la significación como tal a su propia producción. La ley de la sociedad no puede verse como un sentido tan inverificable como infalsificable que la sociedad da a su saber sobre ella misma: sentido simbólico último de la sociedad confundido con su pura historicidad. Ese sentido pues se interpreta como un saber, se literaliza y se reprime. Esa represión es altamente funcional: en ciertos tipos de sociedad y en ciertos estratos de toda vida social basta para el control.

Allí donde no basta hay que completarla con la otra forma de represión: la del poder político. El contenido último del simbolismo social son las figuras en que la sociedad se reconoce. Ese reconocimiento, mirado como simbolismo, aparece como gratuito, como no fundado en nada puesto que más bien él funda todo, puesto que no remite ya a otra traducción y no puede reducirse a un saber concreto. Tal parece que esa gratuidad es intolerable. El mito primitivo la resuelve haciendo efectivamente de ese reco-

nocimiento un saber concreto. Pero su propia historicidad lo arruina. Descubrir esa historicidad es descubrir que las figuras de la sociedad no estaban en el mundo sino que la propia sociedad las aporta: que esas figuras no son literales sino simbólicas. Pero el mito no se deja vencer. En su forma antigua ponía al saber en contradicción consigo mismo al poner entre las verdades verificadas unas afirmaciones que se colocaban a la vez fuera del mundo, haciéndolas así inverificables. Después el pensamiento se historiza y a la vez se racionaliza, y no por casualidad. Las condiciones de la literalidad se hacen más claras y se intenta superar la antigua contradicción. Pero se mitifica la literalidad misma. Conocemos a la sociedad como conocemos el mundo natural. Ese saber verificable es saber sobre su fundamento y su finalidad, o sea su sentido global y último, lo cual significa que es un saber sobre el saber, porque la sociedad global es el saber global. Otra vez la significación simbólica se afirma como saber. El sentido de la sociedad no es un apuntar a lo no sabido sino un referirse a lo sabido. La política no se funda en la voluntad y la inventiva, o sea en última instancia en el valor, sino en el conocimiento y la razón, incluyendo su forma más rudimentaria, el utilitarismo. El saber así mitificado funda el nuevo modo de control, esta vez explícito: la represión por el poder político. Si el mito ya no me controla de manera interiorizada e inconsciente porque ya no puedo protegerlo tras una literalidad contradictoria, si empiezo a sospechar que los dioses no existen literalmente sino que están allí para controlarme ocultamente, entonces necesitareé creer que otra cosa está allí para justificar que se me controle abiertamente, y esa otra cosa será la literalidad objetiva de las necesidades de la sociedad.

Pero hay más niveles. Dijimos que la mentalidad mítica quiere explicar todo. Añadiremos dos rasgos: es impaciente e interesada. Necesita explicar de una vez y sintéticamente y necesita que explicar sea justificar. En esa mentalidad los enunciados míticos para explicar el mundo dominan abiertamente porque son los que mejor satisfacen esas exigencias. Esa motivación es tan fuerte como para reprimir la exigencia de no contradicción en el sistema del saber, que sería importantísima para explicar racionalmente el mundo, pero explicarlo así no nos sirve si somos impacientes e interesados. Ese equilibrio se invierte en la racionalización. A trueque de no contradecirse, la objetivación y cientifización del mundo lo desvaloriza, lo decolora, como dice Bachelard. La ciencia es *desinteresada*, lo cual significa que para operar tiene que ver el mundo como ininteresante, neutro, indiferente. Y además con mucha paciencia. Ninguna explicación global es racional. La ciencia es la diferición indefinida del Conocimiento. El análisis procede

por sus pasos contados, y las conexiones entre partes analizadas se hacen también por separado y una a una: el saber científico por definición no alcanza nunca la síntesis.

Pero también aquí el mito resurge. No nos conformamos con un mundo incoloro, neutro, incognoscible salvo en un futuro imposible. El último sentido del término "sentido" es precisamente éste: la indemostrable no indiferencia de la vida. Sin ella, para nosotros, aunque todo en particular tenga sentido, nada en conjunto tiene sentido. Y el mito renace: renace reprimido en el saber mismo, como esas grandes síntesis globales enmascaradas de saber objetivo, en la exaltación de la ciencia, en la divinización irracional de "lo social" presentada como racional, en mil creencias contradictorias que se escabullen de los golpes de la razón. Renace o se transfigura: el lenguaje simbólico es también interesado y valora lo que toca. Incluso más puramente que el mítico, porque no mezcla lo valioso con lo verdadero. Así, el arte está confundido con el mito siempre que no puede concebirse que el valor que llama al interés no sea a la vez una verdad que ensancha el saber. Tenemos aquí la raíz de eso que llamamos belleza: la belleza es valor y es siempre simbólica. Pero la belleza de la verdad sólo es literal en el mito, como se ve claramente en Platón: desmitificada, la verdad sólo es bella más allá de sí misma: no por su sentido propio, sino por el que toma colocada en el conjunto de la vida que la rebasa. El simbolismo que recibe la herencia del mito renuncia a su verdad pero no a su belleza. No a su función de significar (simbolizar) lo supremamente interesante de la vida.

Miremos cómo se hace esta herencia en la poesía, concretamente en la de Owen. Perseo y Medusa nos son presentados en el momento decisivo en que se enfrentan. Esa escena intensa y significativa forma una figura, no en el sentido retórico, sino en el sentido de Hegel cuando habla de las figuras en que se manifiesta la fenomenología del espíritu. Es, digamos, una figura de la fascinación. Pero no es en absoluto que la fascinación sea el "significado" de la figura. También la fascinación es una figura: esta igualdad de naturaleza, que no excluye la reversibilidad, prohíbe concebir los dos términos como un significante y un significado. Tampoco puede decirse que el uno sea el sentido directo del otro: imposible verificar si la figura que forma la escena describe la fascinación, porque el modo de confrontación es indecible; no sabemos en qué sentido la escena es una figura de la fascinación.

Leamos el poema siguiente. El poeta habla a una mujer y las palabras que le dice describen una escena en la que ella y él participan. Los indicios que nos orientan para la interpretación referencial del pronombre "tú" son iguales que si se tratara de una

mujer real. A la vez otros indicios nos dicen que eso es un poema. Esto nos lleva a interpretar que el texto no se dirige realmente a una mujer real, pero que tal vez hay una mujer real a la que se dirige simbólicamente: el "tú" del poema es una figura de esa mujer y el poema una figura del diálogo con ella. La descripción se hace con una sucesión de metáforas y otros tropos; pero cada uno no termina en sí mismo; lo que más cuenta es la sucesión misma, que va transformando la descripción de esa escena en la descripción de una figura. No interpretamos la intención de esa descripción como la de darnos noticia de un suceso, sino como la de mostrarnos una figura del amor, o de cierto amor. El suceso aparece como "ficción", lo cual no quiere decir exactamente que nunca existió como suceso, sino que para el caso da igual. Es indiferente para el modo de interpretar que Medusa sea un ser en cuya existencia creemos absurdamente, o en cuya existencia no creemos, o cuya existencia es comprobable. En cualquiera de los tres casos podemos hacer de ella una figura y eso es lo que cuenta. Lo que el poeta nos sugiere con ello es que lo que le interesa en el mito es que es una figura: lo toma así en su función simbólica y no en su función explicativa.

Es éste un uso absolutamente no ornamental del mito. La referencia al mito no es aquí un procedimiento de sustitución porque no es una operación restituible. La mitología ornamental que fue tan usual en la poesía europea partía también de una neutralización de la fe en los mitos. Pero los mitos así vaciados se convertían en una especie de léxico: eran una codificación arbitraria de colecciones de atributos. "El mentido robador de Europa" no pide ser interpretado, sino descodificado. El código es muy simple y explícito, pero laborioso y elitista: tengo que pertenecer a la *élite* culterana para saber de memoria un código donde el robador de Europa corresponde a Zeus metamorfoseado en toro, y el toro al signo del zodiaco que marca la primavera. Pero esas acepciones sustituidas por esas otras son perfectamente restituibles una vez que tengo la clave. En lugar de hacer un uso simbólico del código denotativo, este procedimiento reduce el simbolismo a un código. Una civilización religiosa que usa así los mitos de otras civilizaciones está cavando su propia tumba. Si es capaz de clausurar así un lenguaje mítico, aunque no sea el suyo, por los dos lados: quitándole la creencia y quitándole el poder simbólico, ha creado todas las armas con que la razón objetivante y literal puede aplastar todo simbolismo. El lenguaje literal así vigorizado no tardará en poner en crisis los propios mitos religiosos de esa sociedad, y entonces no habrá un lenguaje simbólico para heredar el mito, por lo menos legítimamente. No es casualidad que la misma época

produzca a Góngora y a Descartes. Casi dos siglos después, en pleno receso de la religiosidad occidental, se verá que el positivismo lógico era la consecuencia natural de la retórica barroca.

Pero simultáneamente Occidente se negaba a sacar esa consecuencia. Entretanto el romanticismo había iniciado la reivindicación abierta del simbolismo, empezando por la reapertura de la cuestión del mito. No puedo ahora examinar las múltiples facetas de ese cambio de perspectiva, pero confío en que la sola mención del romanticismo las evoque suficientemente. Owen viene sin duda de esa tradición, a pesar de algunas reticencias juveniles, de las que después da indicios de estar arrepentido (a este respecto su artículo sobre Góngora y Lope es sumamente instructivo). El uso que hace de la mitología podría también llamarse elitista: no todo el mundo en México sabe quién es Perseo o quién es Sindbad. Pero una cosa es volver a los mitos y leyendas para revivificar su simbolismo y otra para almacenarlos en un repertorio ornamental. Como todo su grupo, Owen creía que la cultura del México moderno es occidental, idea que no es necesariamente insensata. Para él, buen heredero del romanticismo, el sentido de la historia de una comunidad humana sólo es descifrable confrontado con su tradición y como reinterpretación de esa tradición.

Toda actividad humana, menos la fisiología, es por algún lado elitista. Owen confía en que sus lectores, que admite que nunca serán todos los mexicanos ni todos los hispanohablantes, a menos que los obligaran por la fuerza, sabrán de Perseo y Sindband lo suficiente (que no es mucho) para interpretar su simbolismo.

Pero la elección de esos mitos tiene a la vez otro sentido simbólico: es una protesta. Al mismo tiempo que los mitos son vivificados y reinterpretados simbólicamente por la reflexión, por las nuevas creaciones simbólicas y hasta por la vivencia oscura o lúcida, son también literalizados y remitificados por el poder. Claro que el poeta puede disputárselos: buscar pacientemente, como López Velarde, en el repertorio heroico oficial, algún "único héroe a la altura del arte". El riesgo es grande: le es más fácil al poder usar para sus fines el poema de López Velarde que a López Velarde imponer masivamente un rostro liberador de Cuauhtémoc. Owen prefiere no correr ese riesgo. Es cierto que nunca se identificará con Cuauhtémoc, mucho más conocido y popular, en México, que Sindbad. Pero es precisamente por eso: un simbolismo tan explícito será siempre sospechoso para un poeta; más bien parece ocultar todo lo contrario: la letal literalidad de un mito del poder. Pretender, en 1930 o 40, que un mexicano puede reconocerse en Sindbad o Perseo es afirmar que el verdadero simbolismo funciona al margen de la mitología oficial. El poeta que dice "yo soy Per-

seo" puede estar seguro por lo menos de que nunca será el poeta oficial de México.

Se ha reprochado a los Contemporáneos su apoliticismo. Todavía recientemente Octavio Paz les hizo ese reproche, con algunos miramientos pero con mucha intransigencia. Por lo menos Cuesta y Owen se interesaron en eso que llamamos política, y es sabido que fue justamente Owen el único que tuvo actividades políticas extraliterarias. Así, su actitud no es en todo caso pecado de omisión. Pero es que hay por lo menos dos niveles de historicidad que, a falta de poder caracterizar con cuidado, distinguiré aquí sólo dándoles nombres: una historicidad antropológica y otra política. Todos los escritos y posiciones polémicos de los Contemporáneos que se enfrentaron a esa cuestión muestran que concebían la política, la del poder y la del contrapoder, como represión. Al igual que el psiquismo en el psicoanálisis, el poder y el contrapoder son para ellos aparatos. Los aparatos sólo producen el sentido reprimiéndolo. El poder político sólo da un sentido a la historicidad reprimiéndola en el suyo propio: la historia política no es sino represión de la historia antropológica. En esa dialéctica, el poder está aliado con la literalidad, a la que lleva incluso hasta el límite: hasta la reabsorción del sentido en el orden cósmico y fáctico cuando el orden y la violencia se funden uno en otro.

Los Contemporáneos mantuvieron siempre su autonomía frente a esa literalidad. Incluso el científico Cuesta pensó claramente que la alianza del saber con el orden social es subvertida por el poder cuando lleva la literalidad hasta el límite. Así la ciencia descubre su otra alianza con el simbolismo antropológico, que es lo que Cuesta descubrió en su polémica contra la educación socialista. El poder es la locura del saber y Cuesta se defiende de esta locura con la otra: unas gotas de alquimia en la orgullosa química, un trago de paranoia mortal en la orgullosa lucidez. Todo el mundo admite hoy, porque es fácil, que es bueno que la poesía mantenga esa autonomía. Pero los poetas tienen también un pensamiento, incluso en su poesía, y ahí empiezan los problemas. O. Paz por supuesto está a mil leguas de la estrechez de los que exigen a la poesía "contenido social", confundido con "contenido político", como si la poesía no tuviera contenido social precisamente por no tenerlo político, y como si no fuera la política la que debe tener contenidos sociales, uno de los cuales es justamente el que se expresa en la poesía. Una visión tan bizca no confundirá nunca a Paz, pero lo que reprocha a los Contemporáneos es que no se hayan interesado en los grandes problemas de su época. Es claro que en algunos aspectos de ellos, científicos, filosóficos, artísticos, incluso epistemológicos, se interesaron inten-



samente. Pero ni siquiera creo que pueda decirse que no se interesaron en la política de su época. Por lo menos el caso de Owen lo probaría. Como el propio Paz, pagó el precio de su puesto diplomático por una convicción política. Lo que pasa es que eso no se refleja en su obra, por lo menos en la que hasta ahora nos ha llegado: ni en su poesía, cosa que todos aplauden, ni en sus otros escritos, cosa que parece ya menos perdonable. A mí en cambio me hubiera parecido más imperdonable lo contrario. La obra de Owen se mueve entera en el mundo del no saber. Otras obras no son así, lo cual es sin duda legítimo. Pero lo que generalmente llamamos política es saber. Intervenir en ese saber desde un mundo de no saber no puede ser sino manía o dogmatismo. Lo cual no quiere decir que ese mundo no dialogue con el de la política; pero será tomando su papel en el diálogo y no los dos papeles a la vez, que sería monologar más o menos delirantemente. Si queremos, a ese diálogo mismo podemos llamarle político en algún sentido. En cualquier caso a Owen podrá reprochársele su apoliticismo pero no su ahistoricidad. Esa historicidad tiene un sentido antropológico, no político en nuestro sentido de la palabra. Para los inventores de esa noción, o sea los griegos, parece que ese sentido era diferente: su política era una antropología, lo cual quiere decir, por un lado, que la interpretación social general, mítica, simbólica y práctica, de la política era tan significativa como la interpretación política de los mitos, de los símbolos y de la praxis, y por otro lado, que la política no era sólo un saber, sino también un querer que tal vez se ocultaba tras los mitos, pero no tras un conocimiento de lo necesario.

Nada hay pues que aprender en Owen. El mundo de sus poemas está poblado de seres, situaciones y eventos que son figuras de la vida humana, por supuesto social y por supuesto antropohistórica. Pero de ellas no puede sacarse ningún saber verificable o aplicable ni ninguna doctrina para convencerse o convertirse. Sólo son traducibles en otras figuras. No nos dicen en qué sentido figuran la vida humana, y por eso ese sentido no nos lo traen aquí, sino que nos llevan a nosotros allá, a lo no sabido: tenemos que salir a buscarlo y así se nos abre una exploración; pero es una exploración sin retorno; no traeremos a casa la pieza cobrada. El funcionamiento de la figura es el más general y en cierto modo el más elemental entre los lenguajes simbólicos. Todos los otros modos, incluyendo los tropos y otras figuras de la retórica, podrían considerarse como sus especificaciones. Es el modo más frecuente del lenguaje figurado cotidiano, a veces apenas distinguible del directo. Cuando decimos "En todas partes se cuecen habas" no estamos dando noticia de un estado de cosas. Eso podría ser verdad,

pero qué importa. "El que siembra cosechará", por ejemplo, es efectivamente verdadero. Pero no lo digo por eso. Lo presento como una muestra o espécimen de una serie indefinida de situaciones. Así como las habas se cuecen aquí y allá, así muchas otras cosas. Pero el cómo de ese así es indefinible y la colección de las muchas otras cosas inenumerable. No se sabe en qué sentido se aplica a la situación real a la que se refiere. Es una figura: manifiesta simbólicamente una pseudoclase; da un sentido a la situación a la que se refiere, pero sin denotarla y sin predicar nada de ella. La conexión con su referencia no se expresa en ninguna marca y se deja enteramente a la interpretación del oyente. Bastaría marcarla con la cópula, aunque fuese sobreentendida, para tener una metáfora: "Esto es cocer habas en todas partes", "Esto es haber sembrado y cosechar".

Aunque el poema contenga toda clase de modos específicos de lenguaje simbólico, el simbolismo del poema como unidad es así de inespecificado. Ninguna marca indica cómo se aplica al mundo, en qué sentido está figurada en él la vida. No lleva modo de empleo. Simplemente se enuncia en presencia de ella, como se enuncia en presencia de una situación "El que siembra cosechará". Si el oyente dice "Sí, ¿y qué?" todo se echó a perder. Porque es él el que tiene que figurar en eso la situación, sin saber en qué sentido y sin ninguna ayuda. Por eso parece que el poema está autocontenido. La comunicación con su exterior no consta en él: la pone la lectura. Y por eso es la más pura forma del no saber y la más ajena al poder. Por eso Owen ni entrega ningún conocimiento ni combate allí al poder con sus propias armas. Pero también por eso nos dice que la vida humana, incluso aprehendida como vida social y como vida histórica, no interesa por el poder o por el conocimiento, interesa más allá; incluso que en última instancia, en la visión globalizadora, el conocimiento y el poder no interesan. La vida como un todo no tiene ya más interlocutor que la muerte, frente a la cual de nada sirve sacar a relucir nuestro saber o nuestro poder: la única respuesta que queda es el puro valor autoafirmativo de la vida, su deseabilidad confundida con ella misma, la inmortalidad de nuestro deseo interesado. El conocimiento nos da poderes pero no auxilio. Junto a la muerte hasta la verdad enmudece, sólo la belleza habla.

TOMÁS SEGOVIA

El Colegio de México.