

El umbral de la historia

Jean-François Lyotard

ADVERTENCIA

El carácter preparatorio de las siguientes reflexiones se hará evidente a lo largo de la lectura. Ello se debe a que no se expone *su centro de gravedad*: *¿cómo pensar y qué hacer cuando la dialéctica agoniza?* El problema se aborda, principalmente, mediante el examen de los dos vástagos de la dialéctica que el espíritu del tiempo ha dejado sobrevivir, simétricos y mutilados, liberados del imposible concubinato que deseaban Hegel y Marx: la hermenéutica, que hereda la dimensión del deseo y de lo motriz, y el estructuralismo, que explota el espacio de lo lógico.

La crítica de la dialéctica se lleva a cabo también en la realidad: mediante la formación de un nuevo objeto, la «sociedad industrial», que se diferencia tanto de los que conocemos en la naturaleza, como de los que forman las sociedades tradicionales, por un rasgo, su crecimiento —el control como regulador de la correspondencia, y no sólo de la conservación—, y por la ruina concomitante del movimiento obrero, que el estalinismo anunciaba, y con el que acabaron, después de la condena oficial de éste último, la burocratización confirmada de los partidos comunistas y de los sindicatos, y su participación abierta en el sistema.

¿Cuál es, entonces, el Otro de esta sociedad, el espectro que la acecha? ¿Era sólo imaginario? En el caso de que el fantasma se haya disipado, la historia ha terminado. Hay una idea que se consolida cada vez más: la historia, realmente, sólo era una serie de oscilaciones mediante las cuales se establecía la nueva sociedad, y las luchas mediante las que antaño los hombres se deshacían de los sistemas tradicionales no son hoy sino artificios para el surgimiento de lo nuevo. El éxito de la estructura se debe a este mismo pensamiento.

Al menos esta luz fúnebre permitirá quizás —¿infinito recurso de lo negativo?— comprender mejor que antes lo que es la historicidad. Lo que se intenta aquí es abrir los ojos sobre ella, como primera contribución a la formación de los conceptos y de las acciones que nos faltan. Así pues, los párrafos deshilvanados y las lagunas no son fruto solamente de las circunstancias de la redacción. Si, a pesar de todo, el lector se sorprendiera de ponerse en camino con el guerrillero de hoy en día o de ser inte-

rrumpido en mitad del *koûros* homérico, tenga a bien juzgar pertinente que, al reflexionar sobre el fin de la historia, nos preguntemos por su comienzo.

8 de julio de 1966

I. EL CAMPESINO Y LA HISTORIA

Nos permitimos aplicar la idea de subdesarrollo a ciertos pueblos porque damos por supuesto que toda la humanidad participa de una historia única, en la cual hay sociedades «avanzadas» y otras «retrasadas». Esta historia se percibe como una competición entre los pueblos, en la que la posición ocupada por los llamados subdesarrollados, que la doctrina bolchevique calificaba sin contemplaciones de atrasados (Lenin y Roy, 1920), se determina respecto a las metas a las que apuntan los países industriales. Tal representación se apoya en dos nociones previas: según una, la historia se representa como una especie de línea que sigue necesariamente la evolución de las sociedades; según la otra, el grado de progresión a lo largo de esta línea depende del desarrollo de las capacidades productivas. Unilinealidad y prevalencia del criterio económico son categorías que se consideran aplicables a toda comunidad humana.

Al respecto, aunque el pensamiento y la política imperialistas, por un lado, y los comunistas, por otro, estén en conflicto abierto en cuanto a la razón y al remedio del «atraso», participan en cambio de la misma concepción general de la historia. No se trata solamente del hecho establecido de que en el período estalinista los partidos comunistas de los países dependientes fueran agencias coloniales de los partidos metropolitanos: desviado a fines de estricta salvaguardia del poder del aparato ruso y plagado de representaciones conservadoras, el estalinismo no puede ser considerado un testigo válido de la teoría y la práctica comunistas. Pero la concepción de la Revolución Permanente (Trotsky, 1928-1931), que ha supuesto el esfuerzo más consecuente, no sólo para comprender la originalidad política de la revolución socialista, y así extraer su concepto de las categorías burguesas, sino para definir una estrategia del movimiento obrero que esté al nivel del imperialismo (*ibid.*, pp. 228-236) y pueda darle réplica de un modo decisivo, presupone asimismo la unicidad del hombre social en todo el mundo. Seguramente, Trotsky sabe que los fines del campesino ucraniano no son los del metalúrgico de Petrogrado; pero no duda de que la sed de tierra que siente el primero pueda ser compatible, bajo la dictadura del proletariado, con el combate del segundo contra el capital. El hecho de que esta compatibilidad sólo pudiera concebirse y practicarse en Rusia entre 1917 y 1921 como una violenta subordinación del campesinado a los objetivos de la revolución proletaria sólo puede indignar a los espíritus delicados, que quisieran que el socialismo naciese espontáneamente y se estableciera sin violencia alguna. No hay alternativa entre esta violencia y otra política. Pero esta necesidad exige que nos interroguemos sobre su razón de ser, ya que pone de manifiesto que la revolución no es permanente sino discontinua, que tiene que penetrar desde el exterior en las masas rurales y que éstas no actúan si no son movilizadas. En este desfase existente entre la actitud del campesinado y los objetivos que el movimiento obrero le impone, creemos reconocer el intervalo que separa lo «salvaje» de lo «histórico», *el umbral de la historia*.

La mayoría de las poblaciones llamadas subdesarrolladas están compuestas por campesinos en una proporción del orden del 70 al 80%. Ser uno de estos campesinos no supone pertenecer a una categoría profesional entre otras. No se trata sólo de que el trabajo de la tierra, opuesto a las actividades «secundarias» o «terciarias», posea características propias, sino de que el campesino de un país subdesarrollado no pertenece al mismo mundo que el granjero del oeste americano o que el obrero agrícola de la Brie. Su trabajo no ocupa el mismo lugar ni en la configuración subjetiva de su existencia ni en el funcionamiento objetivo de su sociedad. Los indios de Ecuador, los pastores de Kenia, los aldeanos del delta del Mekong o los fellahs del Nilo participan, por razones distintas, de un modo de existencia y de un orden social más cercanos al tipo del pensamiento salvaje, tal como Lévi-Strauss lo ha elaborado en sus trabajos (Lévi-Strauss, 1962), que al nuestro. Hay que excluir de este tipo a aquellos segmentos del campesinado que, en el «tercer mundo», han sido sometidos a las condiciones de trabajo, de renta y de vida en general del asalariado agrícola. En este sentido, la población rural de Cuba, compuesta en gran parte por obreros que trabajan en plantaciones, no pertenece a este tipo y, por ello, la revolución cubana ha logrado adquirir la forma peculiar que la caracteriza.

En cambio, el hecho de que muchos de estos campesinados hayan padecido, a veces durante milenios, el sistema social conocido como despotismo oriental (K. Wittfogel, 1957; P. Vidal-Naquet, 1963) no tiene por qué modificar sensiblemente nuestra apreciación. Es legítimo pensar que estos campesinos participan en lo esencial del orden social «salvaje» si aceptamos que la clase burocrática que dominaba las aldeas, coordinaba su trabajo y recaudaba sus impuestos no introdujo modificaciones sustanciales en la cultura tradicional de las primeras comunidades. En cuanto al problema que nos ocupa, baste con señalar que el modo de producción asiático no es el apropiado para hacer consciente al campesinado del carácter unitario de su condición, y es incapaz de hacer que éste último atribuya o mantenga los objetivos políticos comunes o meramente reivindicativos. Antes bien, éste ha permanecido al margen de las tribulaciones que afectaban a la propia burocracia. Las formas fundamentales de intercambio social —la lengua, el parentesco o la circulación de bienes— han permanecido intactas, o bien, después de alguna crisis, han podido restablecerse. La cultura de estas comunidades ha seguido articulándose alrededor del eje de la vida y de la muerte, el mito y el rito han seguido siendo los medios privilegiados del discurso y de la acción, y la metáfora, su categoría esencial.

Para lo que aquí nos interesa, lo importante, en efecto, es señalar que estos campesinos tradicionales, cuyas técnicas apenas han variado desde la revolución neolítica, no conceden preeminencia alguna a la actividad económica: ésta se desarrolla al mismo nivel que las otras y consiste, como ellas, en la observancia de reglas consuetudinarias de intercambio con la naturaleza, mediante la producción, y con la sociedad, mediante la circulación de bienes. La energía del trabajo y del beneficio se canaliza mediante una sintaxis de la producción y de la circulación, y mediante una semántica del consumo. Los reglamentos que regían la fabricación y la venta de telas en los gremios de Brujas a finales del s. XIII (H. Pirenne, 1933) nos ofrecen un ejemplo accesible de un sistema económico estable que persiste en el seno de una sociedad histórica diferenciada. Por muy lejanas que puedan parecer estas prescripciones (escritas, referidas a una profesión específica, dividida en categorías y pertenecientes,

en resumidas cuentas, al mercantilismo) de la economía de recolección de cierto grupo indio de la meseta brasileña, ambos sistemas tienen un rasgo en común: en ambos casos, los movimientos de la actividad económica están sometidos a patrones de conservación.

En cuanto a la historicidad, estos campesinados no nos resultan menos lejanos. Sería poco decir que se sorprenderían si intentáramos hacerles admitir que ocupan una posición retrasada en el eje de la evolución con respecto a la civilización de los misioneros, los administradores y los hombres de negocios allí instalados. En realidad, ignoran su propia historicidad, y no sólo en su forma corriente (la linealidad de la evolución). La ahistoricidad se aprecia, principalmente, en que no conciben la realidad social como un objeto susceptible de ser mejorado. En esta falta de objetivación, se insertan, por así decirlo, numerosos rasgos negativos, cada uno de los cuales es distintivo de la ahistoricidad: a) que el cuerpo social no se oponga a su cultura —en el sentido de culturalismo—, lo cual significa que no se concibe a sí mismo como una especie de sujeto colectivo, libre o, si se prefiere, vacío, en busca de otra distribución de los vínculos sociales; b) que no haya alternativa a lo que existe, lo cual constata que la realidad social se concibe como un orden dado, como *phýsis* en el sentido más fuerte del término (Heidegger, 1958), y se convierte en un orden del mundo, en una «lengua» cósmica; c) la ausencia de una perspectiva de mejora de los vínculos, que indica que falta ese despliegue, tan familiar para nosotros, al que nuestros filósofos atribuyen una dimensión ontológica y debido al cual el tiempo se abre extáticamente entre un pasado reinterpretado sin cesar y un futuro que hay que inventar libremente. Estas categorías preliminares de la historicidad «no se encuentran» en el orden social salvaje.

Según parece, pensamos por equivocación que podemos incorporar al presunto esquema del desarrollo universal de las fuerzas de producción aquellas comunidades que no sienten la necesidad explícita de transformarse y para las que el trabajo no se diferencia de las demás actividades.

Sin embargo, este error está en parte bien fundado. Al extender su interés a países que no habían participado en la historia occidental y al ejercer su poder sobre comunidades campesinas tradicionales, ¿no ha trastornado el capitalismo en su fase imperialista el funcionamiento de éstas, haciendo, de ese modo, que la descripción cuyo principio acabamos de esbozar resulte inadecuada? Gracias a las inversiones efectuadas por Occidente, se establecieron en los países exóticos «clases burguesas» que recibían parte de los beneficios a cambio de someterse a los intereses del capital extranjero, las cuales, a veces, emprendían, incluso por su cuenta, la explotación de las riquezas naturales del país, su comercialización y su transformación en productos semielaborados. Junto a ellas, se fueron formando clases obreras, escasas en número y de mediocre cualificación, pero que, al provenir de regiones rurales, sintieron el atractivo de una vida que consideraban mejor, lo que provocó la objetivación y la crítica de la tradición. Las expropiaciones practicadas por las compañías extranjeras y por la burguesía de origen, ¿no destrozaron las antiguas comunidades, al rebajar a algunos de sus miembros a la condición de asalariados agrícolas y arrinconar en los suburbios a aquéllos que se quedaban sin trabajo? Incluso cuando la penetración del capitalismo no era tan directa, la mera competencia en el mercado mundial del algodón, obtenido por el fellah en su parcela de tierra y producido por las grandes granjas

mecanizadas de Cottonbelt, ¿no ha enfrentado al primero, sin darse cuenta siquiera, a condiciones económicas que excluyen sus comportamientos culturales y, en general, sus formas de vida (Ayrout; Besançon; Weulersse)? Existen además otros procedimientos de desestabilización de las estructuras tradicionales: la explosión demográfica vinculada a la introducción de reglas médicas de higiene enfrenta a la aldea a un crecimiento demográfico que su civilización es incapaz de absorber (G. Tillion); la divulgación de ciertos objetos de consumo, de medios recientes de información y de transporte es de tal naturaleza que llega a conmover el medio material y la red de comunicaciones de la que las poblaciones rurales se habían dotado desde hacía siglos.

Las sublevaciones de los campesinos constatan la existencia de tal desestabilización. La historia del imperialismo está jalonada por ellas. En nuestros días, las guerrillas se constituyen en todos aquellos lugares donde los campesinos son explotados por el imperialismo y las clases dirigentes locales, y donde la servidumbre que les imponen las metrópolis o los colonos europeos les impulsan a combatir o a desaparecer. Parece que asistimos a la entrada de estas antiguas comunidades en la escena de la historia. Por su número, por el lugar que sus países ocupan en el tablero mundial y por la función que las riquezas de su suelo y de su subsuelo, junto a la abundancia de su fuerza de trabajo, desempeñan en la circulación del capital a escala mundial, su lucha parece tener por objeto descentrar la sede de la historia moderna y llevarla hacia la periferia del mundo occidental hasta desequilibrar las relaciones existentes entre las potencias del Este y del Oeste, o crear en las economías más industrializadas una crisis de sobrecapitalización proporcional al cierre de los antiguos mercados exóticos a la inversión europea o yanqui. ¿Cómo sostener sin ser paradójicos que estos campesinos, cuya insurrección ha socavado, y lo seguirá haciendo, las posiciones del imperialismo en el mundo y ha dividido el comunismo en dos metrópolis y en dos doctrinas rivales, no pertenecen a la misma historia que nosotros? Después de todo, el subdesarrollo no es sólo una categoría occidental, sino el problema que, de hecho, tienen que afrontar estos pueblos al introducirlos brutalmente en el mecanismo de la economía capitalista y ser aplastados por él. Además, no les interesa ignorarlo si no quieren regresar a la tradición: al entrar en la lucha, parecen constatar que esta tradición no les parece capaz de responder ya al desafío que les lanza la economía del beneficio y del crecimiento, sino incapaz de absorber la miseria que dicha economía les hace padecer. Saben que el imperialismo les ha empobrecido como ninguna clase dirigente lo había hecho antes y sienten que no tienen otra tarea más urgente que la de ponerse a trabajar con vistas a acumular ese mínimo de equipamiento material y humano a partir del cual el círculo vicioso del subdesarrollo pueda quebrarse; su lucha por la liberación es el primer cometido de su empresa.

Así pues, sería legítimo dar un significado moderno a las insurrecciones de los países exóticos y conceder al campesino de estas regiones ese pensamiento transformador que a menudo se niega al orden social salvaje. El propio imperialismo lanza a las instituciones tradicionales un desafío que deben cumplir y no pueden desvelar, y que obliga a los campesinos a rebelarse contra un destino imposible que les insta a concebir su existencia social como un objeto que ha de construirse, como un bien que debe ser obtenido con gran esfuerzo: ¿no son éstos los rasgos esenciales de la historicidad?

Sin embargo, estos argumentos no son decisivos. Una política que se lleve a cabo desde esta perspectiva, se expone a sufrir desengaños. Prueba de ello son el fracaso de

la Revolución Permanente, el hecho de que el fanonismo se haya quedado en agua de borrajas y los obstáculos con los que se encuentran la diplomacia y la política interior de China. La razón de todo ello reside en que la relación del campesino «subdesarrollado» con la sociedad y con el tiempo no es, en esencia, igual a la nuestra y no permite el ejercicio de la actividad política.

Ciertamente, el hecho colonial, en el sentido amplio del término, es decir, el encuentro, colateral o por contacto, de una civilización regida por el aumento de su potencial económico con una cultura profundamente ritual o simbólica y el dominio de ésta por aquélla, crea graves desórdenes en la sociedad tradicional.

Nos referimos a la descripción de dicha sociedad, principalmente culturalista, que ha propuesto G. Balandier (1951 y 1952), y a los análisis, esencialmente políticos, que F. Fanon (1959) ha realizado y cuyo alcance negativo, por así decirlo, puede venir al caso: el imperialismo desestabiliza todo o parte del «lenguaje» que sostenía y animaba las instituciones, llegando a sembrar la confusión hasta en la *psyché* individual del colonizado.

Pero del hecho de que el colonizado sufra los efectos de la desculturización y tome las armas para liberarse, no se deduce que se erija, a su modo de ver, en sujeto de una acción que influye en la sociedad y que, por ello, constituye la historia. Sin embargo, una acción sólo puede ser revolucionaria al precio de tal subjetivación. La revolución no conlleva sólo la alteración de las relaciones sociales, sino que reclama su desnaturalización, en el sentido fuerte del término, que ilustraremos posteriormente, y un cambio del vínculo del hombre con la institución, que motiva que ésta no desempeñe solamente el papel de significante, sino también el de significado, y no participe de un estatuto jerárquico, sagrado o cósmico, sino de un contrato igualitario, profano y social llevado a cabo por compañeros-adversarios después de un debate o de un enfrentamiento. Mientras que los hombres continúen sintiendo y considerando que sus relaciones sociales forman parte de un orden «natural», el desorden que pueda introducirse en ellas, debido a la colonización, por ejemplo, les parecerá indudablemente contranatural y quizá suscite reacciones; pero éstas apuntan esencialmente a restablecer el estado de cosas anterior. Otra cosa es saber si pueden conseguirlo. Lo importante es entender que un fenómeno tan perturbador como la desestabilización de la mayor parte de las instituciones básicas de la sociedad tradicional por parte del imperialismo no lleva consigo, de un modo espontáneo, la transformación de la sociedad «arcaica» en un orden social histórico.

Una comparación tomada de la cibernética nos permite representar su mecanismo. Se trata de un dispositivo regulador, cuyo programa consiste en restablecer, después de una perturbación, el estado anterior del sistema regulado definido mediante un patrón de referencia fijo (*feedback* negativo), que «responde» al acontecimiento mediante una «orden» que anula su efecto. Si la intensidad de dicho acontecimiento se mantiene dentro de los límites de la capacidad del regulador, su introducción en el sistema regulado supone una información válida para el regulador. Si, por el contrario, se supera la capacidad de éste último, el sistema se destruye. Su ley es la del todo o nada, pues el acontecimiento no puede modificar su programa. Sin duda alguna, no es posible encontrar en toda la historia de la colonización y de la descolonización una sola situación que satisfaga esta simple alternativa. Sin embargo, aun-

que es cierto que el imperialismo supone un acontecimiento que supera la capacidad del regulador local, el modelo da cuenta del hecho de que la sociedad colonial ha de desaparecer. En principio, los colonizados sólo pueden «optar» entre dos modos de sucumbir: seguir con su sistema tradicional hasta la ruina o adoptar el tipo de regulación que domina en las sociedades industriales. La realidad es diferente de la teoría; pero sólo se diferencia de ésta en que no ofrece elección. Las dos «opciones» dan lugar a dos sectores: en uno, la vida tradicional vegeta, marginada; el otro está formado por patrones, comerciantes, profesiones liberales, obreros, empleados y por todos aquellos que, por «fortuna» o por haber tenido privilegios en la antigua sociedad, han conseguido transformar lo que tenían, desde las rentas de los bienes raíces hasta la fuerza del trabajo, en capital o en salario, únicas expresiones aceptadas en el nuevo sistema. La mayoría está condenada al primer sector porque su fuerza de trabajo no es empleada debido a la falta de inversión.

Pero dado que la supervivencia de la sociedad tradicional depende de la subcapitalización, ¿no resulta excesivo, por no decir lamentable, atribuir la responsabilidad del estancamiento a la resistencia que la sociedad y la cultura «arcaicas» oponen al cambio, cuando se debe, claramente, a la lógica inherente a los intereses del imperialismo, que sólo invierte localmente cuando cuenta con superávit? Se trataría, en efecto, de un inmenso error, pero éste no es el problema. Hemos de partir de este estado de desarticulación en el que el imperialismo deja la sociedad colonial y constatar que el sector tradicional, relegado de la periferia del sector capitalista y abandonado a sí mismo en una posición precaria, no dispone de los medios necesarios para afrontar el desafío que se le lanza. Los medios que le faltan no son sólo crematísticos. Se trata del capital en el sentido que Marx le atribuía: un modo de producción, un tipo de relaciones entre los hombres respecto al trabajo, un orden social que inspire todas las instituciones y un espíritu común.

Los rasgos propios de las burguesías de estos países nos ofrecen una confirmación de la extensión de esta «carencia». Se resumen en una palabra: estas burguesías no merecen tal nombre. Aunque dispongan de independencia política, su establecimiento no es fruto de una transformación interna de la sociedad. A pesar de su posición dominante, son incapaces de suscitar dicha transformación, pues están controladas, ciertamente, por el imperialismo en lo tocante a la capitalización y a la repartición del producto, pero también debido a que, aunque gozasen de facilidades económicas, carecen del espíritu del capitalismo, cuyo potencial de enriquecimiento sólo utilizan para consolidar los privilegios del antiguo régimen. La burguesía china de la República de Chiang Kai-chek ejemplifica mundialmente esta incapacidad.

Para que una colectividad cambie el orden de sus instituciones, no basta con que éste último sea perturbado. Ha de llevar inscrita la idea de cambio, la capacidad de objetivar y criticar las relaciones sociales. La conciencia de que existen otros tipos de técnicas es lo más fácil de lograr; pero quizá sea preferible advertir que existen otros modelos de intercambio de bienes y servicios, de educación, de religión, de discursos o de parentesco. Acabamos de decir que ni siquiera la «burguesía» de esos países es capaz de ello; pero los intelectuales, menos sospechosos de complacencia interesada, se encuentran con una dificultad análoga. Debido a su formación, están en condiciones de llevar a cabo esa crítica y de cobrar conciencia de la situación, pero se arriesgan, en ese caso, a ser acusados de traicionar a su pueblo; la *Intelligentsia* ha de

optar entre la solidaridad que debe mostrar con la miseria de los suyos y la crítica radical de la tradición que éstos precisan para salvarse.

El hecho de que los campesinos puedan movilizarse por la idea de independencia no ha de inducir a engaño. El término reviste distintos contenidos según sea un burgués, un obrero o un campesino quien lo haga suyo. Privado de una experiencia social amplia, sin formación cívica y sin educación política, el campesino alza las armas contra una desdicha que atribuye al extranjero para restablecer, en el mejor de los casos, su dignidad primera; pero sigue confiando dicha tarea a sus jefes.

Se objetará que al menos su participación en la resistencia y los desórdenes que la guerrilla y la contraguerrilla crean en la aldea, la familia, la técnica e incluso el tipo de discurso modifican los cimientos de las viejas tradiciones e inducen a abandonar la esperanza de restablecerlos. Pero, para empezar, dicha participación no suele ser lo habitual. El campesinado está lejos de ofrecer en todos estos países el espectáculo de la insurrección. Por el mero hecho de ser mayoría, ejerce en todas partes cierta presión contra el imperialismo y sus asociados; pero ese peso efectivo no conlleva una presión activa. Ésta admite intensidades variables, que van desde la ausencia pura y simple del fellah egipcio en el golpe de estado militar hasta la participación completa de los trabajadores agrícolas cubanos en las guerrillas castristas (caso límite como hemos dicho), pasando por la reserva atenta de los indios de Ecuador frente al movimiento urbano contra la oligarquía, por el desencadenamiento del tribalismo en el Congo al concederse la independencia política o por la tenaz simpatía de las masas rurales argelinas respecto a las formaciones del A.L.N. En cada uno de estos casos, el análisis ha de tener en cuenta los rasgos específicos de la sociedad precolonial y del impacto del imperialismo.

Pero aunque hagamos caso omiso de esta restricción o estudiemos la experiencia concreta del campesino en la insurrección cuando ésta tiene lugar, se pueden apreciar en ella los motivos y los síntomas de una resistencia al cambio. Los campesinos armados no combaten contra la dominación, sino que atacan a los malos gobernantes, transfiriendo a los «señores» de la guerrilla la necesidad de orden que los gobernantes o los colonos no han sabido satisfacer. Ciertas actitudes y denominadores tradicionales, frustrados por la crisis de la sociedad colonial, pueden presentarse de nuevo en el ámbito del combate clandestino. El secreto que rodea a éste último, el anonimato de sus jefes, su alejamiento, la autoridad sin elección e inapetible que se ejerce en las distintas unidades, la implantación de éstas al entrar en contacto con las aldeas, su simbiosis con el ritmo rural y la utilización de la tierra natal como campo de batalla y del dialecto como lengua cifrada son los rasgos de la guerra de guerrillas que, al menos en sus inicios, se hacen eco y extraen sus recursos de una cultura en la que la jerarquía no se discute, cuyo origen no es profano y en la que la sociedad se asemeja a la naturaleza y la naturaleza a la sociedad, pues tanto una como otra hablan una misma lengua. Mientras las formaciones de combatientes conserven cierto número y los guerrilleros no se conviertan en unidades comparables a las de un ejército regular, predominará el carácter particularista o local de la resistencia campesina. Los guerrilleros que pudieron resistir, sobre todo en Cabilia, después de la intensificación de la represión tras el «plan Challe», estaban impregnados de este particularismo. Sin querer prejuzgar el significado propiamente político de la

resistencia que opusieron a la entrada del ejército de Boumedienne durante el verano de 1962, es cierto que la resistencia obtuvo su fuerza de la adhesión de la población local a una causa que consideraba principalmente cabilla y que, probablemente, se limitaba sólo a eso.

Hay que incorporar al campesino a una disciplina militar «clásica» y educarle políticamente en la escuela de un partido, es decir, es preciso que se constituya un aparato de jefes militares y de comisarios políticos, y una organización dotada de una doctrina, de una estrategia y de un mecanismo de propaganda para que la osmosis del guerrillero y de la tierra natal se interrumpa, y para que el soldado irregular, convertido en regular y en militante, sea separado de su cultura. Estos requisitos, que parecen necesarios para alejar a la guerrilla campesina de su horizonte tradicional, no pueden ser cumplidos por el campesinado sin las ideas de otros segmentos sociales: intelectuales, burgueses desarraigados o dirigentes del movimiento obrero. Que hombres llegados de las aldeas tomen sitio entre ellos no modifica en nada el hecho de que el aparato no pueda extraer de la tradición campesina los materiales del análisis que ha de hacer de la situación del país y de las relaciones de fuerza existentes en el interior y en el exterior, las consignas basadas en categorías sociales que pretende asociar a la lucha y, por último, los principios de organización de ésta; operaciones mediante las que la insurrección se pone a la altura de la represión y sin las cuales no tendría posibilidad alguna de vencer.

Sólo en ese momento la guerrilla se convierte en guerra revolucionaria (Mao Tse-Tung): se inserta en un juego político de varias dimensiones que tiene lugar tanto en el plano local como en el plano mundial entre explotadores y explotados, entre el Este y el Oeste o entre países ricos y pobres. Esa guerra se transforma en una política social, ejercida con medios distintos al propiamente discursivo, que parece poder abordarse con las categorías que nos son familiares, especialmente con las de la lucha de clases. En la «dinámica revolucionaria» que intentamos detectar en la historia universal, dicha política parece poder servir de sustituto al proletariado industrial que hoy por hoy se da por extinguido.

Pero ni la observación ni el análisis nos permiten llevar a cabo dicha sustitución. Tras las guerras de liberación más largas y sangrientas puede llegar la calma chicha. Un ejemplo reciente de ello es la decepción que causó Argelia a partir de 1962 (Chaliand; Lyotard, 1963). Podría decirse que las luchas de los campesinos no configuran su historia, sino la nuestra. Su lucha modifica el mundo en lugar de modificarles a ellos mismos. Su poder de alteración no les es intrínseco. Se ejerce más al obligar a las metrópolis industriales a acomodarse a la nueva situación creada por la insurrección y la independencia, que por el hecho de que éstas últimas asuman el proyecto de construir una sociedad nueva. El error de Fanon (1961) consistió en creer que una respuesta radical al fenómeno colonial como la insurrección de los argelinos en 1954 podía resultar asimismo una respuesta radical a todas las formas de dominación, de tal modo que la guerra de liberación nacional pudiera dar paso a un proceso global de liberación social. La verdad es que el campesino puede luchar a muerte contra el extranjero y sus socios sin revisar las relaciones sociales tradicionales, por muy deterioradas que estén debido a la colonización. Sólo se puede comprender la paradoja de esa «inercia» conjugada con dicha combatividad si se supone que ésta está subordinada, por así decirlo, a aquélla, y que los hombres llevan a cabo su lucha, si no para

restablecer las antiguas estructuras, al menos de acuerdo con las categorías y las instituciones que descansan en ellas.

Nos parece que se ha de dar la vuelta a la interpretación que N. Wachtel, al final de un artículo reciente, propone sobre la resistencia inca a la ocupación española: el hecho de que los indios, a la hora de sublevarse, eligieran una fecha cuyo significado era escatológico según su calendario mítico no demuestra que el fenómeno de la colonización provocara en los indígenas una nueva praxis en forma de proyecto, sino que éste se incorporó al sistema tradicional que determinaba el modo de concebir el tiempo y el mundo, y que las acciones –como la sublevación– resultantes de la «información» que dicha sublevación supone para el regulador son, esencialmente, operaciones de conservación. El propio autor lo confirma cuando comenta que, en el sistema de alianzas observado hoy en día en una aldea próxima a Cuzco, «la posición de los conquistadores españoles con respecto a la población indígena es análoga a la de los incas de entonces» (N. Wachtel, p. 90). Hay que evitar dar a estas guerras, en ocasiones recientes, un significado tomado de las sociedades históricas. Todos los hombres juzgan que el riesgo de desaparecer en combate sólo es aceptable si dicho riesgo es anulado por la posibilidad de que, de dicho combate, surja algo que merezca la pena. Pero, para nosotros, lo que merece la pena es siempre lo que no existe, mientras que para el hombre vinculado al ritual es lo que existe. A nuestro «Sé lo que llegues a ser» se opone su «Conviértete en lo que eres».

Puede apreciarse la confusión que se crea cuando se pone la insurrección de los pueblos exóticos en el mismo lugar que la lucha de los asalariados en el mundo industrial. Para llegar a atribuir a la primera el proyecto de instaurar el socialismo, es necesario que esta palabra se degrade hasta llegar a designar todo aquello que no abraza dócilmente la causa del imperialismo. Pero el socialismo supone el combate contra la alienación, que sólo es posible en las condiciones que el capitalismo impone a la vida. Mientras la organización de la existencia social, en todos sus aspectos, pueda remitirse, incluso de modo imaginario, a un principio de orden o a un significante, no habrá alienación (Lefort, 1955). El estructuralismo ha mostrado que es natural conceder al significante, a la capacidad simbólica y al código en el que funciona cierta primacía y cierta autonomía, lo cual es característico del salvaje y propio, asimismo, del campesino exótico. Es Feuerbach, aunque no se trata de lo que él llama alienación religiosa, quien lleva a cabo la inversión del significante y del significado. La alienación es algo muy distinto a la sustitución del creador por la criatura. Conlleva el concepto y la práctica del trabajo como creación, las relaciones sociales como *agón* y la explotación como injusticia social. La alienación afecta solamente al proletario, y sólo puede surgir, y con ella de inmediato su rechazo, permanente como reivindicación y paroxístico como revolución, si el carácter inhumano de las condiciones de vida y, sobre todo, de trabajo puede imputarse a un poder humano, es decir, si su carácter evidentemente social las priva de su origen y de su legitimación cósmicas. En ese caso, el otro, el patrón, se erige en adversario y compañero permanente en el conflicto social. El campesino exótico es explotado y puede rebelarse contra sus opresores; pero no cree que el trabajo pueda dar lugar a un debate incesante. Ello se debe a que la sociedad «arcaica» es incompatible con un orden social que posibilite, no de un modo accidental sino esencial, la competición y la incertidumbre, es decir, lo posible, el juego.

El hecho de que el hombre tradicionalista sea inmanente a las estructuras de su sistema social le vuelve ajeno al proyecto de desarrollo. La burocratización de los movimientos de liberación y de los nuevos estados encuentra su razón de ser en ese hiato, y representa el modo en que se persigue sistemáticamente la historización de lo salvaje. Una vez que se erradica el imperialismo del país, el aparato político-militar de la insurrección se encuentra con que detenta efectivamente el poder de decisión en lo tocante al reparto del producto nacional: renovación del capital gastado, desglose de la inversión neta, salarios y gastos improductivos. Esas son al menos las características del tipo «puro» de burocracia. El corolario indispensable es la colectivización integral: a falta de una verdadera ayuda en equipamiento procedente de los países industrializados, el Estado intenta acumular plusvalía a partir únicamente de la fuerza de trabajo local (Lacoste), lo cual exige la movilización y la colocación de todo aquel que pueda trabajar.

La formación de este tipo «puro» no podría presentarse como una necesidad, pues está subordinada a una coyuntura favorable. De ella conocemos dos elementos. El primero consiste en que se impida al imperialismo desbaratar la insurrección y en que se le obligue a abandonar la partida sobre el terreno y a negociar, ya sea aprovechando la debilidad de su posición inicial en el país o mediante la neutralización de sus fuerzas con respecto a las del bloque oriental. El otro consiste en que una ideología sólidamente construida esté en condiciones de proporcionar a las facciones de la *Intelligentsia*, de la pequeña burguesía y del proletariado que constituyen el aparato dirigente local una comprensión crítica de la situación del país y del adversario, un programa y una consistencia «moral» que soporte la desesperación, la corrupción y, ante todo, la tradición. Para China, el estalinismo, con las modificaciones realizadas por Mao Tse-Tung, fue este tipo de ideología; el conflicto interno del imperialismo durante la Segunda Guerra Mundial era, por su parte, el contexto favorable. Esta coyuntura ha desaparecido hoy en día con la ruina del estalinismo, la crisis del sistema económico de la U.R.S.S. y el reforzamiento del capitalismo occidental. La salida burocrática «pura» de las luchas de liberación es, en estas condiciones, menos probable, y es razonable esperar, durante algún tiempo, fórmulas de compromiso (Pouvoir Ouvrier, 1965). Al respecto, Argelia ofrece el ejemplo de un régimen muy «impuro», cuya debilidad es fruto inmediato de la fuerza del imperialismo, francés sobre el terreno desde hace un siglo e internacional en el momento de la negociación.

Nuestro objeto aquí no consiste en calcular las ventajas que una «vía» pueda tener sobre otra en cuanto al desarrollo económico, lo que, de todos modos, sería un juicio perfectamente académico, al no haber tenido ninguno de estos países ni ninguno de sus émulos, en lo esencial, el poder de «elegir» su «destino». Pero en lo concerniente a nuestro problema, la distinción no es arbitraria. Un sistema que admite contraer compromisos con el imperialismo deja la existencia social de las masas rurales más o menos en su estado tradicional, a excepción de que la miseria se agrava y no se encuentran los medios para vencerla. Una fuerte burocratización significa que las categorías de la historicidad, en el sentido occidental, permanecen presentes y activas en la sociedad independiente a través de la propia clase burocrática; como ésta sólo puede justificar su existencia y mantener su posición incitando con todas sus fuerzas a la acumulación primitiva de bienes, se da de bruces con el problema de la incorporación del campesino al funcionamiento de una sociedad vertebrada por el desarrollo económico.

Si los hombres fueran dueños de los significados, como el dirigente acostumbra a creer «lógico», tal asimilación debería consistir en la supresión de las instituciones tradicionales y en el establecimiento, en su lugar, de órdenes sociales compatibles con el esfuerzo realizado en pro del desarrollo. El Partido Comunista chino acarició el sueño de llevar a cabo esta revolución mediante decretos al proceder al establecimiento de «comunidades» en 1958. Tuvo que renunciar a ello y reconocer la existencia de formas tradicionales de vida de origen campesino. Se trataba de un retroceso; al menos con respecto al fantasma de la historia unilineal y tecnocentrista.

¿Hay que deducir de todo ello que el fracaso es inevitable? El campesinado exótico, el espíritu salvaje, no puede ser asimilado, ni a corto ni a largo plazo, por la sociedad moderna. No puede unirse a su proyecto; sólo puede padecerlo o ser destruido por él. La sociedad campesina obedece a un grupo de estructuras que regulan la circulación de los vivos y de los muertos, de las mujeres, de los bienes y de las palabras, cuyo principio significante es imprescindible que carezca de significado, que sea ignorado por aquéllos que se someten a él, que sea desconocido y representado como puro exceso de fuerza, es decir, que tenga la apariencia de un ser originario. Un proyecto como el de la acumulación primitiva de bienes es mucho más que una técnica económica para el sistema regulado del orden social salvaje. Dicho proyecto acepta y requiere su desestabilización. Ilustremos este hecho con una categoría importante del orden social: el intercambio, la circulación de signos. Mauss ha demostrado que la interrupción del proceso de intercambio mediante regalos o deudas era habitual en las sociedades «arcaicas». Ahora bien, no existe capitalización, ni siquiera primitiva en el sentido de los economistas, que pueda realizarse sin que la noción de interés, que sin duda preexistía al capitalismo, sea plenamente liberada de la idea de un equilibrio final entre donante y destinatario, que es el rasgo distintivo de todo sistema homeostático. La regla general de las relaciones sociales consiste en que sólo es legítimo recibir si se ha dado antes o si se puede dar. El interés que caracteriza a la capitalización exige también a la sociedad que se dé, pero con vistas a recibir más de lo que se tenía.

Occidente ha tardado mucho tiempo en encontrar —Weber ha mostrado cómo— un sistema de representaciones susceptible de justificar lo que pasaba (lo que para el espíritu salvaje pasa todavía) por ser una desmesura temible: el soltar las riendas al deseo antisocial. No es fortuito que el cristianismo llegase a proporcionar el cuerpo de esa justificación, pues incluía, al menos como posibilidad, una representación del tiempo que permitía esa desmesura, al culpabilizar, es decir, al privar de significado a la existencia presente y abrirla como libertad mediante la promesa en la que consiste el futuro, y permitir, de ese modo, que la renuncia al beneficio inmediato de las obras se considere una virtud y su logro, una gracia (Weber; Tawney). Además de esta elaboración cristiana de la historicidad hay otro aspecto que ha sido igualmente importante en la transformación de la idea de interés: su concepción y práctica modernas sólo son posibles en el seno de una sociedad en la que ciertas relaciones se rigen de acuerdo con el conflicto regulado y el juego, y no conforme al rito. La competición —categoría que la filosofía de la historia que maneja la idea de subdesarrollo extiende al conjunto de las sociedades— determina el orden social de tipo occidental; no proviene de los judíos, sino de los inventores de la política y del conflicto regulado que tiene por objeto el poder, es decir, de los griegos.

En resumidas cuentas, el desarrollo, es decir, la capitalización conlleva el ascetismo, el cálculo y la voluntad de poder propios del interés en el sentido moderno. Este complejo descansa, a su vez, tanto en la idea de que la sociedad y la humanidad son el campo de batalla de una competición por el poder como en la concepción que entiende el tiempo como posibilidad de convertirse en otro, haciendo del presente la matriz de la libertad y del futuro el horizonte de la promesa. Estas dos categorías configuran la idea de historicidad. La combinación de ambas se ha obtenido en Europa con dificultad después de siglos.

La (fuerte) burocratización de los países llamados subdesarrollados apunta, en realidad, a la desaparición del hombre salvaje. Al oponerse al imperialismo, dicha burocratización conserva el significado negativo que éste tenía para la cultura tradicional: el imperialismo había introducido, de varios modos, al campesino exótico en la historia y había desestabilizado su cultura y su orden social; pero no había introducido la historicidad, *su* historicidad, en el campesino. La lucha antiimperialista llevada a cabo por un aparato político-militar fuerte pone de manifiesto que parte de la sociedad dependiente ha hecho suyas las categorías fundamentales de Occidente; pero no puede por sí sola asimilar la estructura del tiempo y de la sociedad propia de la historicidad. La razón de ello es que la guerra de liberación no es unívoca: lucha contra el imperialismo, y puede significar su supresión dialéctica para el aparato burocrático y su desaparición no dialéctica para las masas rurales. Esta equivocidad pone de manifiesto que la dialéctica, una de las conceptualizaciones más completas de la historicidad que ha elaborado el pensamiento occidental, no puede ser aplicada a todas las situaciones, y prueba asimismo que sólo puede aplicarse a una sociedad que haya sufrido con anterioridad una transformación «historicista». Dicha transformación no es contradictoria de por sí, como la del proletario y el patrón (o el comisario); la contradicción es interna a la relación cuando cada una de las partes necesita, a su vez, la otra y precisa suprimirla. Se trata de una relación conflictiva, en la que existen reglas reconocidas y un objetivo al que apuntan ambas partes, es decir, un código y una finalidad comunes.

El campesino quizás necesite al dirigente, pero no su supresión; éste, por su parte, necesita tanto al campesino como su eliminación, es decir, su conversión en asalariado moderno. Existe aquí un obstáculo similar al que la revolución burguesa encontró en Europa. Necesitó siglos, al menos en el continente, para acabar con ese resto de orden social y mentalidad precapitalistas que persistía en la sociedad que trataba de transformar. La conversión, con todo, se vio favorecida por la cristianización del campo, que había introducido en la cultura pagana el germen de una temporalidad cuya secularización no ofrecía dificultades comparables a las que crea el pensamiento salvaje respecto al tiempo. Definido por el carácter paradigmático del mito, éste último parece profundamente reacio a considerar el acontecimiento como advenimiento, *a fortiori* si dicho acontecimiento es considerado estrictamente profano, económico o social, como desea la burguesía. Otro elemento que favoreció la disolución del campesinado en Europa Occidental fue el hecho de que se pudiera formar una pequeña burguesía rural a partir de la liberación de los antiguos siervos por medio del indulto. De ese modo, algunos de los elementos culturales y socioeconómicos que habían sido depositados en la masa campesina facilitaron su conversión al paradigma de la historicidad. Sin embargo, ésta no se ha completado plenamente todavía, ni siquiera en países «desarrollados» como Francia o Italia.

En los trópicos, estos medios de penetración no existen, y la distancia entre el pensamiento de un campesino indio o africano y el modelo de la historicidad es inmensa. Sólo puede jugar a favor de la nueva burocracia un aspecto heredado de la tradición: la experiencia que los campesinos de los «valles fluviales» y de los antiguos imperios han adquirido y se han transmitido acerca de la disciplina que en lo tocante a la fiscalidad exigían los funcionarios del soberano a las aldeas. El precedente del despotismo oriental, al menos en aquellos lugares donde no haya degenerado hace tiempo, puede facilitar la acción de la burocracia moderna, ayudar a la comprensión de las nuevas consignas merced a su traducción al vocabulario de las antiguas administraciones, vincular la adhesión de las masas a las tareas de hoy en día a su aceptación de las de entonces y reanimar la idea de Imperio. Pero este aspecto, que no parece desdeñable en China, por ejemplo, no tiene por qué hacernos confundir evidentemente, la nueva burocracia con la de antaño, y sobre todo no ha de ocultar lo esencial: una adhesión obtenida por estos medios no significa la apertura del campesino a la crítica política, al proyecto económico y social o a la historicidad. Se basa, más bien, en un error —el mismo que hemos señalado con anterioridad—, consistente en que el comisario contempla la movilización de las masas rurales desde su bastón de mando, es decir, desde una perspectiva ajena por completo a la del campesinado. De ello dan fe las repetidas campañas de «explicación».

No existe un movimiento espontáneo del salvaje hacia lo histórico. La dialéctica, si existe, sólo empieza con dicho movimiento. Aunque haya sido desafiada a fondo por un acontecimiento tan importante como el imperialismo y por su opuesto, la burocracia, una sociedad tradicional no se transforma en una sociedad moderna debido a una presunta ley del desarrollo de las sociedades en general. *A fortiori*, no podría buscar su solución en el socialismo. Éste nace del y en el capitalismo, es el capitalismo suprimido desde el interior, el juego de la historicidad jugado íntegra y sabiamente. Debido a una confusión, a una atención indebida a las formas comunitarias de la propiedad y del orden social salvaje, se ha visto en ellas una especie de comunismo. Sin embargo, entre éste último y el comunismo cuyos principios, ampliados por la elaboración marxista, nos ha legado el movimiento obrero, sólo existe una relación de homonimia. El primero es propio del tipo de estructura y modo de estar en ella que rigen la sociedad salvaje; el segundo es el objetivo y el sentido asumido de una historia, que corresponde, cuando menos, a otra posición de la estructura, que llamamos historicidad, y probablemente a otro tipo de estructura. Por mucho que la joven burocracia de los países exóticos se considere comunista o por mucho que se sumerja periódicamente en las masas como estuvo obligada a hacerlo la burocracia de Mao en varias ocasiones durante su larga carrera, ignorará por completo el orden social de los campesinos; de otro modo, se suicidaría. La acumulación primitiva de bienes y la necesidad de cumplir su tarea revolucionaria, en el sentido de que ha de revolucionar realmente las instituciones, le obligan a imponer, incluso por medio de la violencia, sus objetivos. El hecho de que recurra a la colectivización es fruto de la situación en la que se encuentran estos países, en los que la capitalización por iniciativa individual tropieza siempre con el masivo acaparamiento de riquezas llevado a cabo por el Este y el Oeste industrializados. La colectivización no es una forma de socialismo, sino el modo de propiedad que requiere la acumulación de bienes en un país pobre y reducido a sus recursos. Es razonable pensar

que incluso el establecimiento de regímenes realmente socialistas en países con alto índice de productividad o el traslado de una parte importante de su producto a los países llamados subdesarrollados no impedirían la constitución, en éstos últimos, de una clase dirigente que decidiría sobre el uso y el reparto de la ayuda sin implicar a las masas en sus decisiones.

La discordancia entre los campesinos y la burocracia no es, como hemos dicho, contradictoria. Aunque la burocracia fracasase, la disolución de las culturas tradicionales y la conversión de los campesinados salvajes o cuasisalvajes en una clase asalariada seguiría siendo, no obstante, la única perspectiva a largo plazo, al igual que ocurre, a corto plazo, en los regímenes burocráticos. El salvaje no es introducido realmente *en* la historia si la historicidad no se introduce en el salvaje; pero, en ese caso, desaparece como salvaje. Lo que está sucediendo, de varios modos, entre los que la burocratización es el más reciente y el más consciente, es que se introduce al salvaje *dentro de* la historia, antes de que la historicidad le asimile. De ahí la paradoja del campesino llamado subdesarrollado: hombre vinculado al rito en una situación conflictiva, hombre apegado a lo sagrado en una coyuntura profana y hombre simbólico en el marco de la historicidad.

Dedicaremos las siguientes reflexiones al desarrollo teórico de esta paradoja: la historicidad no es una categoría ontológica. Por ello, sería conveniente que no fuese tratada únicamente por la filosofía. Los pueblos «subdesarrollados» se encuentran, como acabamos de decir, en el *umbral* de la historia. A nuestro juicio, este concepto inconcebible, como decía Hegel, puede aclararse mostrando que la historicidad tiene precedentes en la historia, es decir, poniendo de relieve que la humanidad ha «pasado» de la simbólica a la historicidad. Lo que sigue nos dará una idea del espíritu con el que dicha demostración ha de llevarse a cabo.

II. SOCIEDAD Y REGULACIÓN

Al retomar la tesis de Leibniz según la cual cada *ser* es *un ser* y aplicarla a la sociedad, el estructuralismo estudia ésta última como una multiplicidad ordenada, diversa debido a los elementos que la conforman y unitaria debido al ordenamiento que los dispone. El conjunto visible de las relaciones sociales no se reduce a esa unidad. Han de distinguirse en ella ámbitos, niveles o sectores de acuerdo con la naturaleza de los signos empleados en la comunicación: los «interlocutores» intercambian signos lingüísticos, bienes, servicios y mujeres dentro de ámbitos como el lenguaje, la economía o el parentesco que pueden considerarse redes de comunicación. El estructuralismo defiende que las normas que regulan cada uno de estos planos y, en principio, el conjunto de la sociedad son análogas a las que rigen el lenguaje.

La lengua, el lenguaje articulado, es sin duda alguna un conjunto complejo de elementos, compuesto, por una parte, por fonemas, que son fruto de la combinación regulada de rasgos distintivos y que sólo admiten reglas de concatenación determinadas (sintaxis), y, por otra, por elementos significativos, los monemas, que se forman mediante la conjunción de fonemas y que obedecen, por su parte, a exigencias sintácticas de otro tipo. El segundo subconjunto puede dividirse, como en el *Curso de lingüística general* de Saussure, en *significantes* y *significados*.

La correspondencia entre estas dos esferas no es exacta ni puede serlo, pues sus unidades no tienen la misma «densidad» en un caso y en otro. Sin embargo, en el acto de habla nos encontramos de hecho en el filo de la navaja, al tener que extraer de ambas esferas fonemas y monemas a un tiempo, y tener que corregirlos e interrelacionarlos entre sí hasta formar una cadena doblemente articulada. Este desdoblamiento o redoblamiento, como se quiera, diferencia, a nuestro juicio, el sistema lingüístico de cualquier otro (Martinet, 1949, pp. 11 y ss.; 1960, pp. 17 y ss.), y cuando lo tomamos como patrón de medida a la hora de elaborar estructuras vinculadas a ámbitos no lingüísticos, ignoramos este rasgo distintivo del lenguaje. No es éste el lugar idóneo para discutir si dicho rasgo puede ignorarse o no.

En cualquier caso, es legítimo elaborar la estructura que rige un ámbito de comunicación determinado. Mauss dio paso a la semiótica general con su artículo sobre el don; Lévi-Strauss ha podido establecer, con el éxito consabido, las estructuras del parentesco. Si cada ámbito concreto puede ser estudiado como un nivel de comunicación en el que la circulación de los signos no tiene lugar de cualquier modo, ha de ser posible asimismo elaborar la estructura a la que obedecen, en última instancia, todos los intercambios que se pueden observar en ella. La matriz que regula la formación de los elementos, cuyo homólogo fonológico sería el cuadro de rasgos distintivos, determina el «alfabeto» del sistema. Su «código» sería el grupo de leyes de composición interna que fija las combinaciones de elementos autorizadas en dicho ámbito. La estructura no es ni una relación ni un conjunto de relaciones sociales, de manera opuesta al uso erróneo que suele hacerse de la palabra, sino el modelo formal capaz de dar cuenta de todos los fenómenos observados en dicho ámbito.

Como al fin y al cabo sólo existe *una* sociedad, hay que suponer que las estructuras establecidas para cada sector pueden articularse de modo inteligible en una estructura general —el antropólogo la llama «grupo de transformaciones» (Lévi-Strauss, 1953, p. 306) u «orden de órdenes» (*ibid.*, pp. 347 y ss.)— que asegura a la totalidad de las instituciones su unidad virtual, al permitir la transformación de un mensaje de una categoría dada en un mensaje de otra categoría distinta. Lévi-Strauss ha demostrado que ésa era la función del totemismo: el animal imaginario desempeñaba el papel de operador simbólico de transformaciones.

Una sociedad puede ser comparada con un sistema regulado a condición de que las «torsiones», mediante las que se puede sustituir en un principio la estructura que rige un sector por la de otro, no fueren al conjunto social a sufrir alteraciones perpetuas que, en ese caso, tendrían un carácter constitutivo y que difícilmente pasarían desapercibidas a los miembros de la sociedad —del mismo modo en que el esfuerzo permanente realizado por un órgano para corregir una disfunción supone una información válida para el sistema orgánico—, es decir, a condición de que exista un «orden de órdenes» suficiente. El sistema regulado posee una finalidad propia; la regulación se caracteriza por mantener el régimen del sistema en un estado definido a pesar de las perturbaciones que le suelen afectar. Este estado de referencia constituye el programa del sistema.

Al estudiar una sociedad, nunca tratamos con un sistema cerrado; siempre existen en ella entradas y salidas, que equivalen a las relaciones recíprocas de intercambio que el organismo social ha de entablar con lo que le es ajeno para subsistir. Llamamos acontecimiento a la introducción de una magnitud perturbadora en un

sistema regulado. Si el acontecimiento no excede la capacidad del regulador, es decir, si es válido tanto como signo como como perturbación, al entrar en el dispositivo de regulación provoca normalmente la vuelta del sistema regulado a su régimen de referencia. Debido a su constitución, esa sociedad asimila el acontecimiento en la medida en que obedece a una estructura que funciona, por así decirlo, cuánticamente, pues o bien el acontecimiento es un signo admitido por el código y, en ese caso, la perturbación es aceptada y da lugar de inmediato a la regulación, o bien el acontecimiento excede la capacidad del sistema —en intensidad, por ejemplo, si nos referimos a una lectura cuantificada— y motiva que éste desaparezca.

La representación de una sociedad como conjunto regulado trae aparejada, según podemos apreciar, la exclusión de la historicidad. Como hemos dicho, parece tratarse del principio del todo o nada: en el primer caso que hemos citado, la finalidad del sistema social no es modificada; en el segundo, el sistema es suprimido. Una modificación de la finalidad no parece que pueda concebirse en términos de estructura. Aunque se admitieran estructuras diacrónicas o leyes de cambio, como hace Saussure en el caso de la lengua, éstas no se diferenciarían, en esencia, del programa: basta con introducir una variable temporal en el algoritmo de referencia. La estructura parece presentar en todos los casos este rasgo de «resistencia al cambio», es decir, al cambio no programado. Éste último sólo puede consistir en un acontecimiento, es decir, en una perturbación extrínseca que cae dentro del principio del todo o nada. Un conjunto estructurado no parece capaz de convertirse en otro espontáneamente.

Esto es lo que denotan los conceptos de mutación y selección: para que una variedad biológica diferenciada aparezca y se conserve, es necesario que se produzca antes una mutación en el *stock* genético y que, seguidamente, el sistema resultante de dicha mutación se adapte mejor al contexto, es decir, que regule sin mucho esfuerzo los acontecimientos con los que el medio lo asalta. Así pues, o asimila de inmediato todo lo que existe, o es eliminado. El sistema, cuando se mantiene, resulta irrefutable y muy resistente. Una serie de mutaciones seleccionadas de este modo puede dar la impresión de ser un proceso evolutivo; pero el concepto de evolución, aunque no es idéntico al de historicidad, remite, sin embargo, a una especie de sedimentación de la experiencia, a la tradición, cuando no a su reinterpretación, en resumen, a una existencia cuasihistórica que, al menos, se repite a sí misma, y constituye un todo continuo, mientras que la mutación y la selección tienen lugar en lo discontinuo merced únicamente al azar y al medio.

No nos sorprende que Lévi-Strauss (1952; 1955 a) haya podido proponer una lectura mutacionista de la historia de las civilizaciones. Cada una de éstas se presenta, para él, como un organismo dotado de un conjunto de elementos culturales definidos en un cuadro general de «rasgos distintivos» (parentesco, arte, técnica, magia, etc.). Para sociedades cualitativamente muy «alejadas» de nosotros, la configuración de los elementos y la presencia o ausencia de algunos de ellos pueden ser consideradas fruto del azar. No tenemos la suficiente información sobre la cultura magdaleniense como para realizar el análisis estructural de los diferentes niveles de esta sociedad y justificar mediante la elaboración de un grupo de transformaciones la posición probablemente preeminente que ocupa el simbolismo en las pinturas murales. Pero podemos representar una cultura en general como una configuración propia que acentúa ciertos rasgos e ignora otros, pudiendo ser equiparada la presencia de un ele-

mento determinado en la configuración a la salida de un número en una serie de tiradas de ruleta o de dados. Cada sociedad constituye de este modo su propia fisonomía combinando los elementos que ha recibido al azar; la incorporación de un elemento que provenga de otra sociedad no se diferencia de una asignación fortuita.

Como dice el etnólogo, esta concepción estadística tiene como resorte el desplazamiento de la dimensión temporal en beneficio del espacio. Podemos darle la razón cuando esta operación afecta a sociedades prehistóricas o protohistóricas, es decir, a aquéllas que son objeto de la etnología (una de las características más importantes de estas sociedades es, en efecto, que han permanecido aisladas) y quizás incluso a aquéllas que se han quedado «inmóviles» debido al despotismo oriental: ninguna de ellas se convierte en otra por vocación; si cambia, es por casualidad. Pero este método no permite comprender la historicidad, que es, al menos, la ventaja que la propia sociedad atribuye a la acumulación a lo largo del tiempo. Lo explica muy bien Lévi-Strauss cuando opone a esta «historia» mutacionista «una historia progresiva de tipo adquisitivo, que acumula los descubrimientos y las invenciones para construir grandes civilizaciones» (1955 a, p. 1193). La acumulación de elementos culturales supone una estrategia, ya sea que decidan ampliar los jugadores, las sociedades, la serie de tiradas o que se propongan coger los unos de los otros los elementos que les faltan y que juzgan convenientes, o bien ambas cosas. Pero es evidente que «concederse el privilegio» de la coalición presupone en la sociedad algo semejante a la presencia de una ausencia, es decir, una espera con respecto a la cual el elemento extraño deja de ser un simple acontecimiento para entenderse como advenimiento, como sucede con la subjetividad del conjunto social, cuando trata de invertir en beneficio propio la ley estadística. Éstos son algunos rasgos de la historicidad. No se puede pensar la historia en términos de probabilidad simple y, a la vez, hacer justicia a su carácter innegablemente acumulativo: hay que introducir al menos el cálculo compuesto, que suele ser habitual cuando los acontecimientos no son independientes los unos con respecto a los otros y que sólo tiene sentido cuando entra en juego la memoria. Una de las funciones de ésta última consiste, precisamente, en desbaratar lo discontinuo.

A nuestro juicio, la representación de la sociedad como un conjunto regulado y sometido a la ley de lo discreto puede aplicarse al tipo de orden social que podríamos llamar salvaje. La mayor parte de los rasgos que los etnólogos coinciden en atribuirle pueden ser entendidos como expresiones de su carácter regulado. Por ejemplo, el predominio de la forma ritual en el plano institucional: el rito es una formalización de las actitudes y de los discursos, que separa la conducta de la iniciativa individual y del descubrimiento, y que, al obligar a cada cual a hacer, hablar o pensar conforme a paradigmas establecidos, tiende a borrar las diferencias y, por consiguiente, a hacer más improbable la aparición de acontecimientos en el interior del sistema. Si se aplica al fenómeno del rito la distinción entre metáfora y metonimia que ha propuesto Jakobson en un artículo sobre la afasia (Jakobson, 1956), podría decirse que el ritual es como un mensaje centrado en un código cuya preocupación predominante es que se observen las normas que regulan la sustitución —en el sentido que le da el lingüista— de un elemento por otro, en el que la función de combinación está subordinada a la de alternancia y en el que los temas están unidos más por similitud que por contigüidad. Podemos retomar también lo que Alain (1923) decía sobre la originalidad de la metáfora con respecto a la comparación, y lo que

Hegel (1835-1838) llamaba símbolo, a saber, la pura suficiencia que guarda su sentido enigmático en sí, inexplicable por referencia a un contexto o a un *desideratum*. Podemos, asimismo, justificar lo que más sorprende al occidental de los salvajes: el hecho de que no *tienen* arte, sino que su vida entera *es* arte. Y si, a pesar del parecer del estructuralista, nos dirigimos a lo existencial, tendremos que decir que la vida salvaje se desarrolla en el ámbito del pleno sentido —el propio Lévi-Strauss llega a utilizar la expresión «sentido pleno»—; sentido que las sociedades con ritos de iniciación dan a la vida y a la muerte, y «cuyo fantasma es lo único que podemos evocar en el marco reducido del lenguaje figurado» (1962, p. 351), ya que la mayor parte de las expresiones de esta vida son grupos de signos y de formas, susceptibles siempre de ser traducidos a grupos de signos que pertenecen a otro ámbito. Cuando una actividad se desarrolla en su propio sector, despierta en los restantes una especie de resonancia; el alcance semántico del gesto, de la postura o del modo de hablar nunca se pierde de vista, pues las reglas estrictas de transformación del «lenguaje» de un ámbito a otro, al canalizar la exuberancia polisémica del símbolo, aseguran al mensaje proferido en un lugar concreto su o sus interlocutores en otras partes. El hecho de que el indígena no pueda verbalizar siempre esa traducción, ni decir cómo es posible que un rito de la pubertad tenga su homólogo en la cosmología, la economía o la cocina, prueba solamente que el operador transformacional no es necesariamente un objeto del que se pueda tener conciencia, lo cual no implica que no exista.

Una de las pruebas a las que se somete este operador, como si se tratase de un orden inconsciente, es la religiosidad propia de estas sociedades. Lo sagrado no es otra cosa que el poder de significar resultante del «orden de órdenes», la capacidad de hacer «hablar» a todo aquello que acontece en el sistema. Lo que Lévi-Strauss escribe sobre lo sagrado en su «Introducción a la obra de Marcel Mauss» confirma indirectamente esta interpretación, que él juzgaría excesivamente existencialista. El hecho de que «el hombre disponga desde un principio de una totalidad significativa a la que le es sumamente complicado atribuir un significado», el hecho de que «disponga siempre de un excedente de significación» o el hecho de que «naciones como 'mana' [...] representen este significante flotante» (Lévi-Strauss, 1950, p. XLIX) demuestra que la potencia simbólica excede por definición todo dato, como sucede, por ejemplo, en la lógica moderna cuando un sistema formal tiene la capacidad de abarcar más ámbitos intuitivos que los que solemos atribuirle, o como sucede también en Wittgenstein: la *Darstellung* que denota lo posible excede siempre la *Abbildung* que designa lo «real» (Wittgenstein, 1918; P. Ricœur, 1965).

Pero lo que nos parece realmente importante es que, en la sociedad de tipo salvaje, esta, por así llamarla, «desmesura» del significante es designada, a su vez, mediante el mana, el wacan o el orenda, nociones cuya función «consiste en oponerse a la ausencia de significado sin tener en sí mismas ningún significado concreto» (Lévi-Strauss, 1950, p. L, nota 1). De este modo, la carencia de una sociedad regulada no consiste en que el ámbito de la experiencia sea demasiado amplio con respecto a toda posible categorización, sino en que el ámbito categórico exceda en demasía la experiencia, o, cuando menos, si tenemos en cuenta la distinción que hace Lévi-Strauss entre pensamiento normal y pensamiento patológico (Lévi-Strauss, 1949, p. 200), en que la experiencia resulte insuficiente con respecto a dicha categorización. Sin embargo, el sinsentido que provoca la ausencia de significado es com-

pletamente distinto al que nosotros, hombres históricos, conocemos, y que es debido a la escasez de significante. Su sinsentido quiere decir que Dios vive en todas partes; el nuestro, que ha muerto. Con el primero, la sociedad no trata de subjetivarse, ni de comprender que es ella misma quien cifra los mensajes y, por consiguiente, quien habla. Al contrario: el exceso de potencia significante con respecto a todo aquello que puede ser significado, que es, en el orden social, homólogo del lenguaje inconsciente en el orden individual, sólo puede inducir a atribuir la responsabilidad del código social a Otro, que aúna mundo y sociedad en una palabra. Si lo propio de lo «natural» es que «habla», la plenitud de sentido es, para una cultura, el modo natural de vivir. El modo salvaje de orden social es, por tanto, sustancial.

III. HISTORIA Y PALABRA

En cuanto al orden social histórico, hemos de «comprenderlo y expresarlo, no como sustancia, sino, con la misma intensidad, como sujeto» (Hegel, 1807).

Al menos una cosa es segura: aunque toda realidad puede formar parte de la historia, esta taxonomía por fechas no es suficiente para elaborar la historicidad de lo clasificado; de ser así, tendríamos que hablar de una historicidad de la tierra, pues podemos clasificar en períodos sus estados, o del Caballo, cuya raza ancestral puede ordenarse cronológicamente. Sin embargo, rechazamos esa concepción, y no consideramos histórico todo aquello que puede someterse a una división temporal, sino solamente aquello que es histórico en sí mismo. No se trata de un prejuicio. Vemos la diferencia cuando se observa que la datación supone la preocupación por una referencia temporal, la inquietud por el «cuándo», es decir, por el «qué hice o quién era para haber hecho tal cosa». Y esa inquietud depende de dos actitudes simétricas: en una, se trata de comprender el hecho de convertirse en otro; en la otra, se indaga en uno mismo el hecho de permanecer igual. La clasificación por fechas, aunque es un rasgo distintivo de la ciencia histórica, no agota el estatuto de ésta última. El establecimiento de períodos no es una nomenclatura como las demás. Descansa en una *relación circular entre sujeto y objeto de conocimiento*: yo, como historiador, construyo mi objeto en el plano epistemológico y, al mismo tiempo, sólo puedo comprenderme surgiendo de él, de un objeto que, de este modo, me constituye. El código cronológico tiene valor de génesis ontológica y todo conocimiento histórico es para el sujeto de conocimiento un medio de conocerse.

Sin embargo, Lévi-Strauss parece haber refutado esta distinción entre la taxonomía y la datación histórica con motivo de su discusión con Paul Ricœur y el equipo de la revista *Esprit* (noviembre 1963). Poniendo en duda la oposición que introduce Ricœur entre el totemismo y el kerigmatismo judeo-cristiano, oposición que oculta más o menos la existente entre lo salvaje y lo histórico, el etnólogo responde que, en el fondo, por poco que los captemos desde el interior, «nada es más 'kerigmático' que los mitos australianos, que también se fundan en acontecimientos como la aparición del antepasado totémico en un punto concreto del territorio o sus peregrinaciones, que han santificado cada lugar con un nombre, que definen, para cada indígena, los motivos de un apego personal que da un significado profundo al territorio, y que conllevan, al mismo tiempo, con la condición de que se siga siendo fiel

a dicho territorio, una promesa de felicidad, una garantía de salud y la certeza de la reencarnación» (*ibid.*, p. 634). Y concluye: «Esas profundas convicciones se encuentran en todos aquéllos que interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidas y, por ello, han de ser dejadas a un lado por quienes las estudian desde fuera» (*ibid.*). Allí donde P. Ricœur cree ver una línea de demarcación entre el ser de lo histórico y el de lo salvaje, Lévi-Strauss, al rechazar la idea de división, sólo aprecia una estrategia epistemológica diferente: sólo se puede ser estructuralista desde fuera, lo cual motiva que se ignore por principio el aspecto de continuidad y de subjetividad que, a fin de cuentas, existe en toda relación íntima entre el hombre y su mito original; si, por el contrario, se sitúa uno en el interior, se invocará evidentemente esa experiencia temporal que es la historicidad, pero se perderá la comprensión de la estructura. Tanto un método como otro, dice, son fecundos; no pueden mezclarse en un mismo estudio, pero tampoco se podría alegar en favor de su exclusión y suponer una fractura de orden ontológico entre el hombre del tótem y el hombre del Libro.

Esta argumentación sigue siendo fiel a la filosofía discontinuista; implica, en efecto, que Occidente es una cultura que, al ser sólo una más, sólo puede ver a las restantes desde el exterior, y que, por tanto, la oposición entre estructura e historia depende solamente de la posición del observador, obligado a comprender la civilización de los otros como estructura y capaz de comprender la suya como historia interpretativa. Diremos más adelante por qué razón la causa de Ricœur, a nuestro juicio, no puede defenderse; pero, a pesar de ello, no estamos conformes con el nominalismo de C. Lévi-Strauss: sus implicaciones son menos insólitas, pero su fundamento es más incierto.

Hay que decidirse a tomar en consideración este hecho establecido y desconcertante: la historicidad surge en el espacio y en el tiempo, en uno o varios lugares o momentos. Para ser exactos, desde la perspectiva de una teoría discontinuista o mutacionista, la realidad es todavía más paradójica: no es la historicidad, sino los fragmentos o rasgos que la conforman y que, posteriormente, desde nuestro punto de vista, parecen constituirlos, los que caracterizan a ciertas culturas y las definen. En otros lugares, como ocurría anteriormente, las culturas no se piensan en términos de devenir, sino de ser. No reúnen sus *res gestae* ni se preguntan de modo realista por su vida prosaica: no la ven como una cadena arriesgada de acontecimientos o como una sucesión que anticipe y corrija un sentido. Prueba de ello es que no «elaboran» su historia, en el sentido de recopilación de hechos y de gestas.

¿Puede decirse que la categoría de linealidad presupone la escritura y que la ausencia de ésta entre sus rasgos culturales, ya sea debido a la «mala suerte» a la hora de su descubrimiento o a que, en su creación, se preste mayor atención a otros elementos, es el motivo de que las sociedades ahistóricas ignoren la sucesión? La escritura sólo puede inventarse o, al menos, difundirse a través de su uso social como una institución, en la medida en que crea la posibilidad de fijar acciones, como órdenes o contratos (tasaciones de las colectividades aldeanas por los agentes fiscales de un soberano o acuerdos comerciales), que conllevan que el orden social comience a desarrollarse en una dimensión longitudinal en la que la referencia a un orden establecido de una vez por todas resulta insuficiente, y en la que el ordenamiento de las relaciones requiere un lapso de tiempo al término del cual conviene examinar si se cumplió lo que se acordó o prescribió en un principio. Con estos acuerdos o pres-

cripciones, vemos ya aparecer moderadamente la articulación de la promesa y del cumplimiento, es decir, un Kerigmatismo completamente profano. Ciertamente, no se extiende por toda la cultura, sino que se limita a ciertas relaciones sociales de tipo comercial en aquellos pueblos que viven de las transacciones o de la recaudación de impuestos, como es el caso de los estados despóticos.

Pero hay que rebatir este primer argumento: la aparición de la historicidad no coincide con la de la escritura. Claude Lévi-Strauss ha podido ver directamente y contar en unas páginas que pueden servirnos como análisis eidético (1955 c, pp. 312 y ss.), cómo la escritura se convierte entre los hombres casi de inmediato en lo que Marx llamaba, aunque fuera a propósito del dinero, un «mediador extraño» (Marx, 1843), es decir, en agente e instrumento del poder, en un medio para hacer circular la información y, a la vez, confiscarla. La escritura de los burócratas egipcios o chinos cumplía, sin duda, esta doble función: informaba a la clase dirigente y motivaba la alienación del campesinado. El despotismo oriental que conoció la escritura y probablemente la inventó muestra, precisamente, que, aunque ésta forme parte de un sistema social de tipo ahistórico fuertemente regulado, no logra convertirlo en un sistema histórico. Ofrece evidentemente, pues en eso consiste, un nuevo soporte que posibilita el intercambio de signos de todo tipo. Dicho soporte no es indiferente, pues impone a todo lo que transmite sus propias reglas de configuración. Pero mientras que estos nuevos signos, los de la escritura, sólo puedan traducirse a los del habla mediante un aprendizaje, cuya dificultad, obviamente, es proporcional a la distancia existente entre los caracteres gráficos y los fonemas (como sucede con las primeras escrituras no alfabéticas), es decir, mientras que la escritura no sea un sistema de signos que pueda difundirse con facilidad, su aparición irá unida a la de una clase social, formada por escribas o mandarines, que es capaz de cifrar y de descifrar los mensajes, y que desempeña, por ello, la función de operador de traducción en ese nuevo ámbito. El problema no consiste en saber si es la función la que ha creado el órgano o si una clase dirigente ha elaborado la escritura para reforzar su dominación; lo cierto es que la capacidad de profanación que nos atreveríamos a concederle, debido a su linealidad intrínseca, que parece ser estrictamente horizontal y que, además, la convierte en un instrumento que permite establecer un compromiso a lo largo del tiempo, es decir, que abre un espacio de libertad y de responsabilidad, ha podido favorecer a la clase que sabe descifrar o a la que está reservado el derecho de poder hacerlo; pero, para los iletrados, estas figuras desconocidas forman, por el contrario, un conjunto que desempeña el papel de significante y al que no pueden atribuir significado alguno, lo que, como hemos dicho, se corresponde con la definición del enigma y de lo sagrado.

La escritura, lejos de favorecer la historización de las relaciones de una clase con otra, refuerza aún más su carácter religioso. Con o sin ella, el campesino del Nilo o del Yangtzé-Kiang no vive su relación con el señor conforme a las categorías de la lucha, ni percibe, como puede hacerlo un asalariado, sus prestaciones laborales o sus contribuciones en especie como un pago forzado, como una injusticia o como un robo. Por el contrario, ha de admitirse que las cargas fiscales y los impuestos, al menos mientras permanezcan dentro de la «norma» fijada por la tradición, son para él una especie de don obligatorio, que se asemeja mucho más a la ofrenda ritual y que, en todo caso, puede incorporarse sin problema alguno al orden social salvaje de

su aldea. Por mucho que el despotismo oriental sea la forma más antigua de sociedad estatal, no podemos llegar a la conclusión de que allí donde hay estado, haya de existir asimismo un conflicto consciente o instituido; hemos de aprender a separar lo estatal de lo político. Todos los autores coinciden, como hemos señalado, en que el establecimiento de aparatos burocráticos en las comunidades aldeanas de los valles fluviales sólo ha tenido una incidencia mínima en su cultura (Godelier, p. 10). K. Wittfogel precisa que la «lucha de clases», si puede llamarse así, que caracteriza a lo que llama «sociedad hidráulica», no tiene lugar entre campesinos y burócratas, sino dentro de la propia clase burocrática, y parece, más bien, una lucha de camarillas o de «partidos» dentro del aparato dirigente, manteniéndose intacta, en esencia, su relación con los campesinos. Sin duda, le atrae, como señala P. Vidal-Naquet (1963, pp. 16-18), el hecho de atribuir a la organización despótica oriental una estabilidad excesiva. Para comprender la recurrencia de las dinastías, que caracteriza tanto a China como a Egipto y al imperio musulmán, habría que introducir al menos una especie de historicidad intermedia (comparar con Godelier, p. 28). Estos ciclos ponen de manifiesto que en lo alto de la sociedad existe algo similar a un proyecto, que consiste probablemente en ampliar el poder del soberano, en la desmesura bruta del deseo y, en consecuencia, en una especie de historicidad embrionaria que ordena el tiempo de acuerdo con los éxtasis del pasado y del futuro; pero dichos ciclos muestran también la inmovilidad de la vida paradigmática existente en los estratos inferiores. Debido, precisamente, a sus temporalidades respectivas, estos dos niveles de la sociedad oriental no coinciden; el carácter «cíclico» de su «historia» parece la transcripción, realizada por nosotros en un espacio geométrico, de su anacronismo intrínseco.

Por ello, ha de hacerse justicia tanto a la presencia de la escritura en estas sociedades como al carácter limitado de su incidencia real. Aunque la escritura, a la hora de contar historias, puede influir en aquéllos que saben leer y escribir, sigue siendo desconocida para el resto. Además, la relación de los primeros con el tiempo no es análoga a la de los segundos. Esto nos permite afirmar que no hay una historicidad completa donde existe la escritura. Basta quizás con que una ínfima parte de la sociedad sepa utilizar los signos gráficos para que ésta salga de la prehistoria y entre en la historia del historiador, pero no para que la historicidad entre en el hombre.

Pero el argumento con el que comenzábamos era más radical. El conocimiento histórico es, decíamos, conocimiento de sí. El etnólogo contraargumentará que la clasificación de animales y plantas, de hechos astronómicos y meteorológicos que lleva a cabo el pensamiento salvaje permite también al indígena circunscribir su posición en un cosmos y, de ese modo, cobrar una identidad propia. Sin embargo, su nomenclatura no es genética en el mismo sentido en que lo es la nuestra. Retomando la terminología de R. Jakobson, podríamos decir que la génesis a la que el indígena atribuye su propio sentido es principalmente metafórica, mientras que la nuestra es, en esencia, metonímica. Para todo signo lingüístico, existen, sin duda, dos grupos de elementos que posibilitan su interpretación (Jakobson, 1956, p. 49). Unos se dan en el contexto y otros se encuentran en el código; los primeros entablan una relación de yuxtaposición con el signo y los segundos una relación de alternancia. Las culturas, al respecto, son homogéneas, pues al ser cada una una lengua, todas se «hablan» conforme a estas dos coordenadas. Pero es posible que la referencia a una de ellas se ignore en beneficio de la otra. Debido a esas irregularidades, pueden crear-

se tropos (metonimia y metáfora), estilos (realismo y romanticismo), géneros (prosa o poesía) e incluso trastornos evidentes (afasia de la contigüidad o de la similitud). ¿Es diferente la historicidad a la regresión de la metáfora en beneficio de la metonimia en el lenguaje que habla la sociedad?

A nuestro juicio, al afirmar esto, no nos alejamos de los principios metodológicos del estructuralismo, sin caer por ello en la uniformización de la posición de todas las culturas; tesis que, evidentemente, no puede probarse. Pero hay que ampliar la doctrina de Jakobson o, al menos, corregir su bipolarismo, demasiado simétrico, si queremos entender cómo la primacía de la metonimia va unida a ese nuevo tipo de relación con el tiempo en que consiste la historicidad. En el habla metafórica, el hablante no selecciona sólo, en el código de su lengua, los signos y los ordenamientos que necesita —esta operación selectiva es común a todo habla—, sino que trata de ordenar su propio mensaje como un código y de establecer preferentemente relaciones de similitud o de substitución entre los signos que maneja. Ahora bien, dicho ordenamiento implica que el mensaje sea, si no independiente del tiempo, cuando menos reversible, que la relación de linealidad entre los elementos con los que trabaja sea eliminada y que, en la medida en que el propio hombre es uno de los elementos del lenguaje de la cultura, pueda comprender dicho ordenamiento y, al mismo tiempo, comprenderse a sí mismo como un signo más que puede substituir a otros. De ese modo, se explicaría el «kantismo sin sujeto trascendental» que P. Ricœur atribuye a Lévi-Strauss, y que no es tanto el del etnólogo como el del salvaje. La razón de ello es que el hecho de poner el acento en la función metafórica, debido a que el propio mensaje tiende a asemejarse al código, motiva que la libertad combinatoria del habla se eclipse tras la necesidad de establecer equivalencias codificadas entre los signos y que el que habla no se vea a sí mismo como aquello que funda un sentido por su cuenta y riesgo. Por ello, el hablante no consiste sólo en lo que dice, sino también en lo que tiene que decir, y ha de distinguirse de sus sucesivos enunciados, pues constituye, a modo de *ego*, su unidad transtemporal. No creemos, como M. Butor, que la poesía acompase su mensaje para resistir el desgaste del tiempo y quedar fijada con mayor facilidad en la memoria, pues ese deseo de conservación sólo puede surgir en un ser que, previamente, se encuentre separado de la realidad poética y obligado a luchar contra la profanación que conlleva la presencia de un poeta en una sociedad histórica: «¿Para qué poetas en tiempos de penuria?» (Butor, 1964; Hölderlin, 1801); la *poiesis* de la que hablamos es originaria, consiste en la lengua en estado salvaje. Sin embargo, sigue siendo cierto que en la poesía, como palabra metafórica, se desconoce la irreversibilidad, y la subjetividad del hablante ha de permanecer oculta, pues se eclipsa tras el significante ordenado en forma de código, es decir, habla.

Cuando prevalece la operación metonímica, ocurre lo contrario. El habla cambia de función y se introducen en ella la irreversibilidad y la posibilidad de que el hablante se sienta comprometido con lo que dice y, a la vez, libre para ordenar los signos con el objeto de producir un sentido determinado, es decir, la posibilidad de elaborar un discurso y ser elaborado, al mismo tiempo, por él. Cuando se dice que «la choza» es «una pobre casita» (Jakobson, 1956, p. 62), el orden de los términos puede invertirse; pero cuando ante el estímulo «choza» se responde «ha ardido», la reversión es imposible. Una historia comienza en la boca del narrador; algo ha suce-

dido y esperamos la continuación. Esa espera, en la que Bergson ve la vivencia de la duración, introduce en la relación del hombre con el tiempo una nueva dimensión, que no resume por sí sola toda la historicidad, pero que muestra su horizonte indispensable; pues, en esa espera, el lugar —quizás imaginario— en el que supuestamente se encuentra el sentido se traslada del código al final del relato, y la comprensión de éste ya no depende solamente de un examen de la estructura de la lengua, de una búsqueda de sus leyes fundamentales o de una arqueología, sino de una comprensión de lo que se descubre a lo largo de la sucesión, de una integración que anticipa el final y de una teleología. Mientras esa anticipación siga siendo incierta, pues no se puede conocer el final antes de llegar a él, el sentido global del discurso dependerá de lo que está por venir, que acabará cerrando la historia como una totalidad de sentido (E. Ortigues, 1962, pp. 9-26).

Abandonemos ahora esta imagen demasiado ingenua del narrador que, supuestamente, conoce ya el final de la historia y mantiene en suspenso a sus oyentes, debido, no a una falta de conocimiento compartida o irremediable, sino a la situación en que se encuentra, pues posee un suplemento de información del que sus oyentes no disponen. Retomemos la idea estructuralista de que una sociedad es, al menos en buena parte de sus niveles institucionales más importantes, similar a la lengua y de que los actos que se realizan en ella son de tipo discursivo. Todos los hombres, desde ese punto de vista, son interlocutores válidos, y cuando hipotéticamente predomine la metonimia, ninguno de ellos conocerá mejor que el resto cuál es el final del relato que conforman sus intercambios. Su orden social ya no les parecerá principalmente paradigmático o ritual, sino sintagmático y lúdico. El acontecimiento no supondrá un desafío a un orden existente ni la ocasión para restablecer el sistema que él mismo alteró o para hacerlo volver a su régimen tradicional, sino que consiste en aquello de lo que depende el sentido de todo lo que ha pasado hasta ese momento. De ese modo, lo instituido no se presenta como la expresión de un orden que desempeña el papel de significante, sino como una obra que todavía no ha recibido completamente su significado, y que, por ello, ha de ser revisada sin cesar a la luz de lo que acontece. Por otra parte, el propio acontecimiento, al no ser el final de la historia, sino el punto del que ésta depende, no le confiere un sentido carente de ambigüedad, y, por ello, puede interpretarse de varios modos o admitir lecturas del pasado diferentes e incluso opuestas, es decir, precisa discusión y decisión. Ambas tienen por objeto irremediablemente el sentido del pasado y del futuro. La historia completa cobra sentido en el presente, en la acción.

Las implicaciones de dicho cambio son inmensas. Señalemos las dos siguientes: a) no hay prosa sin que la unidad de lo múltiple se convierta en un problema; b) toda metonimia trae aparejada la transformación del hablante en sujeto.

La primera consecuencia es evidente: en ese relato fragmentario compuesto por acontecimientos que conforma la vida de una sociedad histórica, la discontinuidad está literalmente a la orden del día, pues cada momento conlleva su orden o su desorden, y el modo en que los acontecimientos se suceden y configuran un orden único siempre resulta problemático. Creemos que existe una correlación entre esta problemática de lo Uno y de lo Múltiple, que caracteriza a la primera filosofía griega, y el esbozo de un horizonte de historicidad en el pensamiento y en la actividad de las ciudades hacia el siglo VI a. C.

La otra implicación nos interesa de un modo más directo, pues muestra claramente la diferente posición en la que se encuentra el hablante con respecto al mensaje en el caso de la metáfora y en el de la metonimia. Es imposible que un pueblo sumido en la espera del sentido no cobre conciencia de sí mismo o no construya su Yo. Recordemos los análisis que E. Benveniste (1946; 1956; 1965) ha realizado sobre la función que desempeña y la experiencia que supone la primera persona para el hablante. Los gramáticos árabes, cuenta el lingüista (1946, p. 222), llaman a la primera persona *almutakallimu*, «el que habla». En las lenguas que disponen de este pronombre personal, el Yo se caracteriza por poder desplazarse de un interlocutor a otro al mismo tiempo que el acto elocutivo. Aunque, debido a su forma, es «necesariamente idéntico» al que habla, no designa al hablante en sí mismo o independientemente del hecho de que hable o no —esa función es la del nombre propio—, sino que, por el contrario, es la forma con la que se designa a cualquier individuo que esté hablando en un momento determinado, y sólo por el hecho de estar haciéndolo. Por ello, el *Loquor*, que en realidad es el *Cogito* cartesiano, sólo es indudable «cuando [lo] pronuncio o [lo] concibo en mi espíritu» (Descartes, 1641). Pero ésta es también la razón de que la pregunta «¿quién soy en la medida en que pienso [hablo]?» sólo encuentre respuesta a cambio de tener que sustantivar esa forma: el Yo, dice acertadamente Husserl (1913), se encuentra «desprovisto por completo de componentes eidéticos y carece, incluso, de cualquier contenido que pueda explicitarse».

Ha de subrayarse que esta posición del Yo en el discurso es idéntica a la del presente «lingüístico», como lo llama E. Benveniste. «El único tiempo inherente a la lengua es el presente axial del discurso. [...] dicho presente se encuentra implícito. Determina otras dos referencias temporales que, necesariamente, se encuentran explícitas en cualquier significante y que, a su vez, hacen del presente una línea de separación entre lo que ya no está presente y lo que va a estarlo» (Benveniste, 1965, p. 9). Una propiedad de este eterno presente, que se parece muchísimo al «presente vivo» de Husserl, es que es instantáneo: «La instancia específica [es decir, el discurso] de la que surge el presente es siempre nueva».

Si aplicamos estas reflexiones a la experiencia que una colectividad puede tener del lenguaje en el que consiste su cultura, veremos que éstas prometen interesantes análisis. No podemos desarrollarlos aquí. Al suponer que esa experiencia concede mayor importancia al discurso que al símbolo, pensamos que la colectividad descubre, aunque de forma distinta a como sucede en la experiencia individual, algo similar al papel que desempeña el Yo en ésta última. De igual modo, puede comprenderse que el problema del tiempo surja conjuntamente con el del Yo: éste es el indicio topológico del acto de habla en el espacio definido por la comunicación y el presente es su indicio cronológico en el tiempo «lingüístico», pues ambos son discontinuos y plantean el problema de la unidad transdiscursiva y transtemporal. Podemos incluso entender, por analogía con el aspecto inmediatamente explícito que han de presentar el pasado y el futuro en el tiempo «lingüístico» y en contraste con la implicación principal del presente, que un pueblo abocado a la historicidad trate espontáneamente de subordinar, convirtiendo su existencia en un tema de estudio, la instancia de lo actual, que, sin embargo, resulta decisiva e incluso decisoria, a las dimensiones del pasado y del futuro.

Creemos que existe una posible correlación entre, por una parte, esta problemática del sujeto y del tiempo, vinculada a la forma prosaica del discurso social, y, por otra, los temas judíos de la Elección, de la Promesa, de la Alianza y del Exilio. A la pregunta «¿quién habla?», los judíos no responden, evidentemente, «Yo», como sigue haciendo Occidente para pasar de inmediato a preguntarse «¿quién soy?». A esta segunda pregunta, Occidente responde «el que habla» —que, a su vez, era la primera pregunta—, mientras que los judíos contestan «Tú». Ahora bien, «la segunda persona de los usos citados en ruso, etc., es una forma que presume o motiva una 'persona' ficticia y que, por ello, conlleva una relación vital entre 'yo' y esa cuasipersona. Además, la persona 'yo' es siempre *trascendente* respecto a 'tú'. Cuando salgo de 'mí mismo' para entablar una relación con un ser, establezco o me encuentro necesariamente con 'tú', que, fuera de mí, es la única persona imaginable. Los rasgos de interioridad y trascendencia pertenecen a la persona 'yo' y se invierten en 'tú'» (Benveniste, 1946, p. 232). Por eso, «'tú' puede definirse como 'la persona no-yo'» (*ibid.*). Para los judíos no es así, pues «tú» y «yo» dialogan, como Yahvéh y el pueblo de Israel. Sin embargo, siempre queda la puerta entreabierta para el monólogo presuntuoso, desencantado o en busca de certidumbre: «hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que, desde la infancia, había considerado verdaderas muchas falsas opiniones...».

IV. EL CÍRCULO DE LA HISTORICIDAD

Todas las sociedades se encuentran en la historia, pero no todas pertenecen a ella. La historicidad sólo concierne a algunas sociedades. Esta oposición no se elimina si la atribuimos al empleo de métodos diferentes, como la explicación estructuralista, que postula la ahistoricidad de su objeto, o la comprensión fenomenológica, que postula la historicidad del suyo. Inversamente, convertir la historicidad en una propiedad ontológica, como hace Ricoeur, supone negar al hombre salvaje, desde el paleolítico al campesino «subdesarrollado», por no hablar del salvaje que somos todavía, su carácter humano.

Se podría objetar que el método que hemos seguido hasta ahora, por antropológico que parezca, sigue siendo idealista de raíz. Analiza la esencia de la historicidad o, al menos, trata de elaborar variaciones imaginarias que delimiten los rasgos de lo histórico y lo opongan a lo que es ajeno a él, y acaba estudiando el cambio en el modo de hablar el lenguaje social que va unido al surgimiento de lo histórico; un cambio que pone el acento en la prosa en lugar de en la poesía, pero que no está justificado. De aquí que, en última instancia, parece que nos tengamos que contentar con el milagro griego o el misterio judío. Dicho método no se diferencia, sustancialmente, del de P. Ricoeur (1963), que distingue en el hombre del Libro, a diferencia de los demás hombres, la escucha de un llamamiento (kerigma) dirigido, por primera vez y para siempre, al pueblo judío y a su posteridad. Aunque, desde nuestra perspectiva, esa Palabra no puede ser la única verdadera, ¿no admitimos que es la única que da lugar a lo verdadero, la primera con la que comienza a plantearse el problema de la verdad?

En efecto, hemos de reconocerlo, pues no podría ser de otro modo. Occidente desarrolla una etnología de lo salvaje y el salvaje no elabora una historia de Occidente

porque ambas posiciones culturales no son simétricas. Su asimetría, sin embargo, no reside sólo en esto. Lo histórico, que constitutivamente se busca a sí mismo, al preguntarse por todo lo que acontece, incluido el salvaje, se pregunta también por sí mismo, y, por consiguiente, considera a éste último un momento de su intento de conocerse. En la cultura salvaje, por el contrario, no se presta atención, esencialmente, a la cultura, y aunque su encuentro con otras civilizaciones, salvajes o no, plantea de hecho problemas de aculturación y desculturación, dichos problemas, por dramáticos que sean, no afectan a la verdad, ni se encuentran en el centro de la comunidad, en ese vacío que trae consigo el autocuestionamiento de la sociedad histórica. A fin de cuentas, la distancia existente entre la conciencia social y la estructura crea la posibilidad de la etnología: podemos escuchar otras lenguas y otras culturas, o intentar hacerlo, porque nuestras propias instituciones occidentales conforman un lenguaje que lleva inscrita la posibilidad de sospechar de sí mismo. En ello consiste exactamente la etnología.

Pero una cosa es decir que el problema de lo verdadero nace junto a la historicidad y otra muy distinta creer que sólo la historicidad es verdadera. En este punto, hemos de señalar claramente la distancia existente entre lo que queremos decir y la filosofía hermenéutica.

Cuando se plantea el problema del comienzo de la historia, nos encontramos con un círculo, el de todo comienzo (Hegel, 1812), que sólo se presenta como concepto más tarde. Habría que invertir el orden de los términos y decir que el comienzo presupone siempre un origen que le precede: lo actual. Cuando se trata de la historia, constatamos que esa formulación concuerda con la posición de la historicidad, que conlleva, como hemos dicho, que cualquier momento del devenir, incluso el primero, dependa de la posición del presente. Desde este enfoque, la noción de comienzo y toda la metodología que descansa en ella, que podríamos llamar genetista, parecen subordinarse a una concepción en la que el hombre se encuentra tan expuesto al tiempo que el presente planteado o supuesto es el ámbito en el que tiene lugar la sucesión, que puede concebirse, a su vez, como una especie de encadenamiento. Debido a ello, la tarea genetista, que consiste en comprender un momento histórico a partir de lo que le precede, encuentra en este esquema de la formación o del desarrollo el motor de su proyecto y, probablemente, de su ilusión. Ahora bien, la historicidad consiste, precisamente, en estar expuesto al tiempo, aunque el genetismo la oculte tan pronto como aparece. La génesis, en este sentido, se subordina a la historicidad, a lo que convierte el tiempo en «*das ἐκστατικόν schlechthin*» (A. de Waelhens, 1963, p. 698).

Cuando el historiador trata de explicar un momento histórico relacionándolo con su contexto, con algo previamente dado, desplaza el punto en el que la historia se vincula al sentido. Lo traslada de la actualidad absoluta, es decir, del ahora, del presente vivo del acto de habla, al pasado, que supuestamente es el depositario de su significado y, por ello, su comienzo. Pero debido a la ausencia irreversible del emisor del pasado, a su muerte, dicho comienzo ha de enunciarse en «tercera persona». Ésta no es simétrica a la primera, al «yo-ahora», que es la forma que adopta el acto de habla. Afecta a cualquier discurso o conducta que no puedan enunciarse en la actualidad en primera persona (Benveniste, 1946, p. 226; 1956, pp. 255 y ss.). Si es cierto que uno de los rasgos esenciales de la historicidad consiste en cobrar conciencia de uno mismo, la objetivación de lo absoluto de esa forma, llevada a cabo por el

genetismo, motiva que la historicidad desaparezca al mismo tiempo que surge. Lo trascendental no puede alcanzarse sin pasar por lo empírico, sin ocultarse «primero» en ello. El lingüista muestra, en este mismo sentido, que el presente del acto de habla se encuentra siempre implícito, que sólo se determina de manera mediata, a partir de los dos horizontes de lo ausente, como su punto de contacto (Benveniste, 1965, p. 9); pero esta determinación se lleva a cabo a costa de convertir el presente que habla en un presente hablado: el tiempo del acto se convierte en el tiempo del hecho. La idea de la génesis del presente a partir del pasado, o del futuro a partir del presente, conlleva ese alineamiento de los *ékstasis* temporales. La originalidad del «yo-ahora» se desconoce o se pierde cuando la historia se reduce al ámbito de lo genético.

Así pues, la historicidad es un *a priori* de la historia. Lo característico de todo *a priori* consiste en que no se puede captar inmediatamente. Existe, dice Husserl, una «actitud natural» o una «ingenuidad» en la que se oculta la intencionalidad. Constituyen la inconsciencia de sí inmanente a la conciencia de algo, y han de ser corregidas por la intencionalidad (Husserl, 1913, part. II, cap. I). Hegel confundía la objetivación, la posición que ocupa algo, con la alienación, la pérdida de la actividad que desarrolla. Existe el mismo vaivén en la relación existente entre el *Ich denke* kantiano y el tiempo: como forma de la *sensibilidad*, el tiempo es la condición de todo aquello que nos es dado, incluyendo al Yo presupuesto que, por tanto, sólo puede darse a sí mismo como yo empírico, como una especie de presente «comprimido»; pero como *forma* de la sensibilidad, como objeto de una intuición pura, sin la que su concepto permanecería vacío y nosotros seríamos incapaces de decir nada acerca de él, el tiempo es el indicio de la espontaneidad, de la actividad de determinación en que consiste el *Ich denke*. La temporalización se reconoce temporalizada, y lo sabe (Kant, 1787). Así pues, el genetismo se encuentra, a su modo, bien fundado, y sólo podemos calificar de «ilusión» el «movimiento retrógrado de lo verdadero» (Bergson, 1922) si, a su vez, uno mismo alimenta la ilusión, en esencia «acrónica», de presentar la temporalización en persona como un dato inmediato.

Por ello, hay que establecer una relación circular en la que la historicidad represente el *a priori* de la historia y ésta sea, a su vez, el único medio en el que se muestra la historicidad. Sin embargo, esta primera determinación del círculo no nos satisface, pues hemos de distanciarnos de aquéllos que convierten el círculo hermenéutico en la sustancia de su teoría de la historia. Intentemos enmarcar su análisis. Paul Ricœur pone de manifiesto que la arqueología lleva aparejada la teología, es decir, la búsqueda de un comienzo. Dicha búsqueda, auténtica y alienada al mismo tiempo —creemos que, después de lo anterior, puede decirse de ese modo—, se debe a que el hombre convierte su existencia, su *Erfahrung*, como decía Hegel, en la prosecución de un fin, el conocimiento de sí, cuyo sentido se encuentra en el futuro. Este nacimiento conjunto del principio y del fin pone de manifiesto, resumidamente, la inseparabilidad del *a priori* y del medio, de la historicidad y de la historia. En un momento dado, un pueblo recibe un acontecimiento como el don que Dios le hace para que pueda alcanzar su libertad, y comienza a reunir su pasado para buscar los indicios de la Promesa y el incumplimiento de la Alianza. De igual modo, cuando el individuo cuenta su vida o la representa ante el analista, comienza a buscar un sentido cuya verdad está por llegar; pero ésta ha de descifrarse a lo largo de toda su vida, pues supuestamente se encuentra en ella desde el principio. El Yo, como

hablante-hablado, sospecha que todo se ha dicho ya cuando comienza a decirse, a pesar de estar obligado a correr el riesgo de proyectar su discurso «hacia delante», y se encuentra, por ello, en la encrucijada abierta por el código y el mensaje, en el círculo que ambos conforman.

Esa situación circular permite que Ricœur dé su parte de razón al estructuralismo, pues pretende restablecer el movimiento completo de la intelección: comprender es dirigirse hacia un sentido que está por llegar, interpretar lo dado tratando de descifrarlo y de aprehender a un tiempo la acción de descifrar y lo descifrado; pero esta hermenéutica tiene por objeto de estudio un «material» que siempre resulta significativo, un símbolo cuyo sentido es inagotable, y, a su vez, una estructura, pues el símbolo, para decir algo determinado, ha de ser comprendido dentro de una economía semántica que regule su significado y dejar de ser el enigma bruto del que habla Hegel, es decir, una polisemia cualquiera.

Hemos de distinguir tres niveles conforme o mediante los cuales se lleva a cabo la búsqueda del sentido: en primer lugar, como enigma inicial y punto de apoyo de todo lo demás, la capacidad simbólica o el deseo, entendido como fuerza que vincula dos cosas entre sí o que trae a presencia la ausencia de lo que quiere decir, es decir, de otra cosa: la negatividad originaria que abre la relación significante-significado; en segundo lugar, la economía que regula la unión de la alteridad a la mismidad en una estructura puramente clasificatoria, positiva, en la medida en que desea un objeto, en el sentido freudiano, colma el vacío que éste genera y establece relaciones pensables entre los términos, y negativa, pues consiste, no en una sustancia plena, sino en una forma, en una sintaxis; y por último, bien provista del lenguaje articulado que posibilita la estructura, la reflexión, es decir, el deseo que se refleja y dirige su anhelo de trascendencia al propio código, descubriendo la pura sintaxis en la se encuentra preso, sin la cual no podría decir nada con sentido, y la libertad inagotable de significar, la potencia semántica previa a toda sintaxis que hace posible el habla y la historia, en la medida en que implica un exceso de sentido virtual, imaginario, con respecto al código.

De ese modo, la filosofía hermenéutica puede dar cabida al estructuralismo, a condición de que éste determine el límite de su uso y no confunda la intelección de la estructura con la intelección a secas. Comprender, para la hermenéutica, requiere siempre un desciframiento, pues la capacidad de simbolizar siempre se da en una economía y el deseo sólo cobra conciencia de sí al ser encauzado por una red que desempeña el papel de significante. Sin embargo, un sistema puramente sintáctico no puede dar cuenta del sentido. ¿No se somete, por el contrario, en opinión de Lévi-Strauss, a la jurisdicción de un «mínimo de sentido» (Lévi-Strauss, 1962, p. 338), que consiste en la pura taxonomía de los términos en función de una axiomática de las operaciones permitidas? Ese mínimo de sentido desemboca en la falta de sentido, en el sinsentido. A su vez, éste último no se debe a que no haya una «razón» para que las reglas de la lengua, del parentesco y de la economía sean las que son: para dar cuenta de esa contingencia, sólo se puede apelar, como hace Lévi-Strauss, a una especie de necesidad formal, relativa a un orden, que forma parte del espíritu de la naturaleza. Ser moderado, en este punto, es legítimo, pues nunca se puede deducir por completo un sistema determinado. El sinsentido que el filósofo no puede tolerar no consiste en esta contingencia, que, en última instancia, sigue siendo pensable, sino

que se debe al postulado según el cual el sistema es pura sintaxis. No «habla» *de nada*, ni remite a nada distinto a sí mismo: su razón de ser consiste en un grupo de reglas lógicas sobre la formación de los términos y sus combinaciones.

Al tratar de restablecer la posición originaria de la capacidad simbólica, P. Ricœur pretende devolver a la estructura su otra articulación, su dimensión semántica, o, para hablar de un modo menos ambiguo, su dimensión referencial, en el sentido de *Abbildung*. Esto garantiza que la sintaxis pueda trabajar con algo, con el símbolo, que, evidentemente, no significa nada determinado antes de formar parte de ella, pero que posee una capacidad de significar «anterior» a la estructura; capacidad de la que ésta última, como disposición cerrada, no puede dar cuenta por sí sola. Existe un orden simbólico que puede significar «antes» que la disposición sintáctica, aunque es cierto que sólo puede alcanzarse y que él mismo sólo se presenta en y mediante dicha disposición. «Hablaba» antes de que hablásemos de él: *ratio essendi*. Para que la capacidad simbólica se presente como un lenguaje previo (*ratio cognoscendi*), ha de ser posible articular un discurso. La posición del sentido no es la que indica Lévi-Strauss, la emanación (pero, ¿de qué?, ¿para quién?) surgida de la mera oposición sistemática entre elementos neutros, sino la recuperación de lo simbólico en la estructura.

De todo ello se deriva una doble consecuencia. Al articular, en primer lugar, el símbolo mediante la estructura, el sentido deja de ser latente e indeterminado para pasar a ser determinado y racional. La intelección no es, por tanto, la operación de reducción que tanto obsesiona a Lévi-Strauss, sino el movimiento de cobrar conciencia de sí, la simbólica de la expresión del deseo, la interpretación. Además, lo que depende, a juicio de Ricœur, de la existencia de la semántica (no completamente cerrada o articulada, como si se tratase de una clave para descifrar los sueños o de un repertorio de arquetipos imaginarios, sino abierta libremente a la sintaxis, como el contenido en el que se juega su verdad) es la posibilidad de la historia. Si suponemos que una sociedad regula el intercambio de sus signos (mensajes hablados, mujeres y bienes) conforme a estructuras que no pueden ser alteradas por ningún desplazamiento del significado en relación con el significante o de éste respecto a aquél, y que, por añadidura, el orden social no es, para esa sociedad, un objeto de estudio, sino un instrumento operativo, concluiremos que dicho orden no lleva inscrito en sí mismo el motivo de su cambio. En rigor, sólo un acontecimiento extrínseco podría separar a la colectividad de las normas que la regulan; pero no tendría la menor posibilidad a la hora de lograr que dicha comunidad forjase una subjetividad capaz de oponerse a sus propias estructuras, es decir, capaz de cobrar conciencia de sí. Por el contrario, si la capacidad de simbolizar rebasa el código y el deseo sólo puede existir en la estructura, pues no puede permanecer en sí mismo, la capacidad de criticar la economía del sistema sigue estando disponible, y es inevitable que tarde o temprano éste sufra una conmoción. La alteración del mismo no es heterogénea, pues se debe a un acontecimiento, sino endógena, pues es fruto de que la simbólica, con su polisemia dionisíaca, no encuentre descanso en el orden apolíneo de una sintaxis bien acabada.

De ser así, ambas posiciones, la del estructuralismo y la de la hermenéutica, no serían tan distintas como en un principio pudiera parecer. Paul Ricœur piensa que la determinación de la estructura es un momento indispensable de la intelección del sistema simbólico: es el momento en el que el *Éros* se vincula al *Lógos*, en el que lo

energético se convierte en economía. De no ser por esa articulación, todo podría querer decir cualquier cosa, y el símbolo, en vez de dar que pensar, daría que soñar –e incluso el sueño tendría su propia lengua, lo que supone un gran paso hacia la sintaxis...– (P. Ricœur, 1963 b, pp. 620-626).

Por su parte, el estructuralismo parece poder cumplir sin hipocresía el compromiso que se le pide: no sólo se muestra conforme con la idea de que el hombre del tótem mantiene con su mito una relación profundamente hermenéutica, sino que pone espontáneamente el acento, como hemos señalado, en la existencia de un exceso de significante en el código de la propia sociedad salvaje, y reajusta la teoría del *mana* en términos totalmente aceptables para Ricœur. La filosofía de la interpretación podría ver en esa forma pura, como fuente inasignable del sentido, como significante sin significado, la encarnación imaginaria de la fecundidad semántica del símbolo, e incluso, esperar de ella la promesa de un estado precario, de una crítica, de una interpretación de los mitos y los ritos, de la economía general de las instituciones.

El proyecto de acercamiento forma parte del modo de ser de la hermenéutica; pero pone de manifiesto su punto débil. Esta teoría cree posible reintegrar conjuntamente la fuerza y la forma en una teoría general de la interpretación porque concibe la historicidad como una dimensión ontológica. Por ello, es preciso que la historia sea necesaria y que surja allí donde está el hombre. Esto puede constatarse en el análisis del símbolo realizado por P. Ricœur (1959). Si es cierto que el símbolo es, en primer lugar, «doble sentido», es decir, un sentido dado que remite a otro oculto, y que, por ello, necesita ser determinado, entonces ha de dar lugar, inevitablemente, a una reflexión hermenéutica. Ésta, sin duda, ha de establecer una estructura en la que se capte el significante y se encauce el significado; pero dicha estructura nunca podrá agotar la polisemia del significante, y el desciframiento tendrá que ser siempre reiniciado, al ser criticado por otro desciframiento. En el plano del orden social y de las estructuras que lo sostienen, todo esto se traduce en la aparición de la historicidad, es decir, de la tradición y de la interpretación sedimentadas.

Puede objetarse que, en esas condiciones, cualquier sociedad podría ser histórica y que, evidentemente, ése no es el caso. Como hemos visto, el etnólogo propone una salida a este problema: la historicidad, entendida en este sentido, depende –dice– del punto de vista que se adopte con respecto al mito. Si me sitúo dentro del universo mental regido por el mito, mi comprensión de lo dado se encontrará siempre determinada por el mismo. En ese caso, trataré de elaborarlo para favorecer su aplicación a mi propia vida y, al mismo tiempo, intentaré encauzar mi devenir de acuerdo con la ley que dicho mito narra. Pero si, por el contrario, el mito me es ajeno, la comprensión de su sentido no conllevará autointelección alguna, es decir, no cobraré conciencia de mí mismo al interesarme por él. De aquí que, debido a su objetividad, el análisis estructural sea un buen método. Paul Ricœur no puede aceptar una estrategia cognoscitiva tan artificiosa, ya sea porque le parece contraria a los hechos establecidos, porque amenaza con borrar cualquier diferencia real entre el relato bíblico y los demás, o probablemente por ambas cosas. Ricœur, por el contrario, trata de restablecer y fundamentar la oposición existente, a su juicio, entre la tradición judeocristiana y las civilizaciones totémicas. Podemos encontrar un ejemplo brutal de esto mismo en su respuesta oral del Congreso de Roma: «El pueblo judío ha logrado forjarse una identidad, a pesar de todas las persecuciones que ha sufrido,

porque se ha constituido en un modelo histórico flexible, mientras que un sistema totémico no resiste la presión de los acontecimientos externos. Podría incluso decirse que los sistemas clasificatorios totémicos desempeñan el mismo papel con respecto a la humanidad que los insectos en la filosofía biológica de Bergson, en la que representan el punto muerto de la perfección por exceso de organización. Podemos preguntarnos si el modo de pensar tan —¿cómo llamarlo?— sofisticado de los totemistas no es, a su vez, un punto muerto de la historia de la humanidad, pues con él no ha ocurrido nada esencial» (Ricœur, 1963 a, p. 36). La referencia a Bergson merece ser subrayada: la clasificación de las áreas que Ricœur propone en su comentario descansa, a nuestro juicio, en una distinción de las sociedades según su carácter cerrado o abierto. Como piensa el autor de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el cierre del sistema social no es fruto, en este caso, de la estrategia epistemológica del etnólogo cuando se encuentra al margen de su objeto de estudio, sino el estado, aunque parezca imposible, en el que se han estancado o establecido ciertas sociedades.

El problema, lejos de solucionarse, se agrava. Si, por un lado, el doble sentido del símbolo da que pensar, si pensar consiste, a su vez, en establecer y criticar las nomenclaturas en las que se encuentra el significado, es decir, en interpretar las estructuras, y si, por último, la historicidad es la apertura *ekstática* del tiempo y el surgimiento del Yo que requiere la hermenéutica, ¿cómo es posible, por otra parte, que haya salvajes? ¿Dónde situar a este animal sin historia que habla, danza, reza y parece un hombre? ¿Por qué el símbolo no le da que pensar? ¿Es incapaz de hacerlo? ¿Le ha sido negada la verdad? ¿*Realmente* está reservada ésta, por tanto, para los judíos y los cristianos, es decir, para Occidente? Del mismo modo en que Hegel, incapaz de dialectizar a los africanos, comentaba que «no encontraba nada en [su] carácter que recordase al hombre» (Hegel, 1837), ¿no deja a un lado la hermenéutica al salvaje al no poder convertirle en intérprete? Creemos que, en ambos casos, las medidas que se toman son extremas, y sospechamos que todo ello se debe a no haber reintroducido la propia historicidad en la historia.

Por muy sincera que sea la buena voluntad de Ricœur, la inclusión del estructuralismo en la hermenéutica es una operación completamente impracticable. Ambas concepciones, no sólo se oponen, en la medida en que una se ocupa más de lo ahistórico y la otra de lo histórico, sino que, desde nuestro punto de vista, podrían incluso resultar complementarias. En realidad, se contraponen en su esfuerzo de reducción, que es formalmente simétrico, pero diferente respecto al contenido: Lévi-Strauss piensa que lo histórico constituye una manifestación más de lo estructural, y Ricœur ve en lo estructural lo histórico detenido a mitad de camino. El desacuerdo se debe a la existencia o no de una especie de «bisagra»: Lévi-Strauss piensa que el principio de orden que rige en ambas partes es el mismo. Cuando se pertenece a un ámbito concreto, sólo se puede captar el orden del otro mediante el análisis estructural. Ello se debe a que no existe, realmente, «bisagra» alguna que asegure la continuidad entre ambas esferas. Son ámbitos que no se encuentran relacionados entre sí de un modo directo y que, sin embargo, pueden ponerse en comunicación a distancia, siempre que proyecten sus respectivos órdenes sociales sobre el arquetipo de todo orden, que es, en definitiva, la estructura de un sistema formal. Para Ricœur, por el contrario, la comprensión es siempre recuperación e interpretación. Entre ambas partes, ha de darse la continuidad del sujeto que piensa, que avanza a la vez

que busca su origen. Cuando aparece una discontinuidad, se comienza a reflexionar. Los hombres que están al otro lado del díptico no poseen esa facultad, y, por ello, sólo podemos captar su sentido desde fuera; pero cuando tenemos esa capacidad reflexiva, al comprenderles, nos comprendemos a nosotros mismos. La «bisagra» permite unir una parte con la otra, poniendo en contacto lo que no lo estaba. El kerigma judío conlleva esta ruptura, que deja al hombre fuera de sí, y este pliegue que le permite verse.

A falta de conciliación, sigue siendo posible la coalición de ambas partes. «El estructuralismo y la interpretación hermenéutica –dice Ricœur– tienen el mismo adversario, el viejo historicismo» (Ricœur, 1963 a, p. 34). Con la estructura, se salvaguarda la objetividad de las formaciones culturales, su presencia inconsciente y constitutiva; por ello, el historiador no se libra de su tarea al reactivar su objeto de estudio y captarlo con la red de los modos de pensar y de vivir de su época. El proyecto superficialmente comprensivo y profundamente totalitario del historicismo encuentra, por consiguiente, un enemigo en la estructura. La hermenéutica, por su parte, se enfrenta, principalmente, al relativismo, es decir, al agnosticismo. Si las diferentes culturas fueran totalidades cerradas o «visiones del mundo» imposibles de transmitir, la historia, la etnología y el conocimiento del otro estarían condenados a vivir de lo imaginario y la verdad les sería inaccesible. Inversamente a esta «mala subjetividad», «la reflexión [...] nos garantiza que el *objeto* de la historia es el propio *sujeto* humano» (Ricœur, 1953, p. 52). No se trata de un Yo abstracto que, supuestamente, esté presente en todas partes y siempre sea el mismo, sino de un Otro al que, no sólo explicamos, sino con el que podemos encontrarnos. Al pertenecer al pasado no puede responder directamente nuestras preguntas, pero puede suscitar «una especie de amistad unilateral» (*ibid.*, p. 48) y permitir un trato definido por la mediación y el advenimiento del sentido. La hermenéutica presupone la comprensibilidad de todas las formas culturales que el hombre ha producido, pues postula la unidad de éste y, por ello, espera la unidad del sentido (Ricœur, 1951, pp. 97-102).

Hemos querido establecer y discutir la posición del círculo hermenéutico existente entre historia e historicidad con el objeto de distinguirlo de otro círculo que consideramos más radical. En lo sucesivo, trataremos de elaborar esa distinción. Podría decirse, a modo de paradoja, que necesitamos, precisamente, una especie de historicismo renovado. Un historicismo que introduzca la historicidad *en* la historia, no negando que pueda aparecer en otros lugares, sino poniendo de manifiesto que ya ha surgido efectivamente en algunas sociedades. Es decir, un historicismo que tenga en cuenta el círculo hermenéutico, pero que, en lugar de mantenerlo en un orden reflexivo, como una especie de condición previa acostumbrada a toda crítica, intente detectar su génesis en la realidad histórica y lo reintroduzca en ella como la concepción que algunas sociedades tienen del tiempo y del orden social. Es decir, se trata de convertir el círculo hermenéutico en un fenómeno cultural, en un acontecimiento. Queremos definir el acontecimiento que hace posible la llamada y el advenimiento, y no a la inversa.

Por otra parte, ese proyecto va unido a la revisión de la importancia que conviene dar a la estructura. La historicidad, evidentemente, no es exclusiva de ésta última. Además, como ya hemos sugerido, es preciso que el lenguaje social, que rige las instituciones o, al menos, algunas de ellas, no se pueda expresar poéticamente, sino procaicamente, es decir, conforme a la metonimia y no a la metáfora. Suponemos que

una estructura que, a su vez, puede ser un posible objeto de estudio posee propiedades diferentes a las que presenta la estructura profundamente inmanente de las sociedades ahistóricas. Desde este punto de vista, se plantea el problema de definir un código que permita decir algo sobre él, que posibilite un metalenguaje. Sólo puede postularse un Yo si cumple la siguiente condición: oponerse a su orden.

V. LA DESNATURALIZACIÓN

Esperamos precisar aún más nuestro problema al examinar un aspecto del pensamiento de Marx que guarda relación con el desdoblamiento del que hablábamos antes. Hemos «acusado» anteriormente al marxismo de incorporar sin miramientos al campesino exótico a un devenir histórico del que, en realidad, no forma parte. A su vez, al mostrar mediante la teoría que no es el marxismo la causa de esa inclusión forzosa, sino el imperialismo, como pone de manifiesto la práctica, se le ha, por así decirlo, «excusado». Sin embargo, el marxismo al que nos referimos parece considerar evidente esta extensión de la historicidad a toda la humanidad. ¿Hemos de buscar el origen de su imperialismo teórico en el concepto hegeliano de Espíritu, que trata de cobrar conciencia de sí a través de las sucesivas figuras en las que se determina contradictoriamente?

Mientras el marxismo consista en un pensamiento de la totalidad, ignorará el problema del origen de la historicidad. Cuando su representación de la historia impone categorías idénticas a todas las formaciones sociales y a su comprensión, o cuando cree que el hombre es, en cualquier momento y lugar, el sujeto de la teleología o de una causalidad inmutable —como sucede, por ejemplo, con el desarrollo de las fuerzas de producción o, al menos, con la búsqueda de dicho desarrollo—, el marxismo es tan dogmático teóricamente como el hegelianismo, a diferencia de que la dialéctica puede concebirse aún en un sistema idealista en el que la infinitud, la insatisfacción que «refuta» cada figura y la «supera» para conservarla en su esencia (Hegel, 1837), es el Espíritu, como capacidad infinita o deseo. Pero dejará de ser tan dogmático si, en el lugar que ocupaba el Espíritu, ponemos la materialidad de la necesidad, que no posee en sí misma potencia alguna de infinitud, como se observa en el animal. El hecho de que dicha materialidad se vuelva comprensible al llamar trabajo a la potencia se debe a que, bajo ese nuevo nombre, se esconde el viejo Espíritu: «El trabajo no es otra cosa que la prueba ontológica que demuestra la prioridad de lo infinito sobre lo finito» (J. Vuillemin, 1949, p. 16); no puede decirse con mayor soltura.

Ante las más claras muestras de dogmatismo, como algunas páginas de *Miseria de la filosofía*, de Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana o de la conclusión de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, parece justificado que la filosofía de la interpretación considere precrítica la concepción marxista de la historia. Sin embargo, el principio que rige dicha concepción no es menos «antropófago», aunque lo manifieste con menor ingenuidad, cuando introduce su voraz universalismo en el orden del sujeto de la historia en lugar de en el de la sustancia. A pesar de ello, dicha acusación ignora que hay en el marxismo, junto a su propensión hacia el dogmatismo, una corriente de reflexión profundamente postcrítica, pues conlleva una crítica de la crítica hegeliana al criticismo kantiano. Hegel

había mostrado que los *a priori* pertenecen a los momentos del movimiento mediante el que la conciencia cobra conciencia de sí como saber. Esto suponía abrir la puerta al historicismo y al escepticismo de los que Hegel se preservaba cerrando el círculo, mostrando su totalidad, poniendo de manifiesto lo verdadero como resultado merced al que la verdad de cada figura equilibra el error de su finitud. Al respecto, Marx consideraba que este inconsciente categorial era muy poco consistente, debido, precisamente, a que Hegel había sido capaz de desarrollar todo su contenido en el sistema y de proporcionar una interpretación global y una temática completa de lo que, a pesar de su necesidad, se encuentra oculto (Marx, 1844). Este discurso unificador –pensaba– integra solamente el espacio del discurso; no reduce, sino que agrava la distancia que lo separa de la actividad real, pues el sentido se elabora en una especie de castillo, lejos y por encima de la choza en la que «K.» sigue ignorando su destino. Al rechazar la especulación, Marx, inversamente a Kierkegaard, no pretende eludir la necesidad de elaborar una teoría de la historia, sino que trata de disipar el fantasma de un habla o de un discurso cerrados sobre sí mismos en un sistema suficiente, comparable a la lengua. No nos parece precrítico desenmascarar la impotencia del concepto y de la forma para entender completamente, en y mediante el puro discurso, la historia, que es también vida y fuerza; lo cual, en suma, resulta bastante hermenéutico.

Pero se trata de algo mucho más complejo, que forma parte ya de nuestro «historicismo», pues la refutación del discurso no se refiere sólo, como en la hermenéutica, a su carácter cerrado, sino al lugar desde el que se habla y al motivo de tal acción. ¿Desde dónde habla usted?, ¿qué le impulsa a hablar? El tema de la praxis introduce algo mucho más complejo que un sentido vinculado a su devenir: establece el punto de apoyo de la interpretación. *El capital* es, ciertamente, una teoría de ese inconsciente estructural que Hegel despreciaba. Debido a ello, puede considerarse una «réplica» a la *Fenomenología del espíritu* (Hyppolite, 1955, p. 118). Pero aunque Marx pudo equivocarse, su respuesta no se encuentra en la misma situación que el sistema hegeliano: el análisis de *El capital* sólo puede verse como el momento de la interpretación dentro de una crítica que, no sólo afecta a la realidad presente, sino que emana de ella. La realidad es el lugar de la crítica antes de que se enuncie crítica alguna; la sociedad puede ser criticada porque se critica, y lo hace porque está en conflicto consigo misma. Este primer conflicto funda la posibilidad de la interpretación de la crítica revolucionaria y, a su vez, limita su alcance, pues impide que se pueda tener una visión global de una realidad que carece de totalidad.

En Marx, por tanto, existe una concepción de lo social que pone el acento en la ruptura, en un desdoblamiento, previo a la interpretación, que la funda, al crear un vacío de sentido, y que la limita, al vincular su discurso a uno de los polos que él mismo determina. Marx retoma, de ese modo, el tema de la *Entzweiung* del joven Hegel (Hegel, 1801); pero, al igual que Feuerbach, se niega a convertirlo en la alienación-objetivación mediante la que el Espíritu se sitúa fuera de sí para reconocerse y retomarse, es decir, en ese juego narcisista del amor que siente Dios por sí mismo. Toda la concepción marxista de la historia depende de esa lectura. Sin embargo, Marx no es claro al respecto. Simplificando la situación, podría decirse que, en principio, la alternativa que se le presenta es la siguiente: o intenta construir una antropología filosófica en la que el hombre, genérico o global, se encuentre regido por

estructuras y sea capaz de opinar sobre ellas, independientemente de las formas particulares que adopte el orden social, que, a su vez, vienen determinadas por distintos tipos estructurales (relaciones de producción); o trata de amoldar el desdoblamiento propiamente dicho a la existencia de un tipo estructural determinado y a la formación social que le corresponde, mostrando cómo, en «condiciones» sociales específicas, la sociedad puede llegar a pensarse y no contentarse con su autorrepresentación, es decir, cómo llega a encarar su verdad de un modo realmente crítico sin poder, sin embargo, alcanzarla, y cómo se modifica con el objeto de realizarla.

Como se sabe, ambas tesis coexisten en el marxismo. La primera es la idea de la conciencia entendida como «reflejo», que se encuentra al comienzo de *La ideología alemana* (Marx, 1845) y en el prólogo de *Introducción a la crítica de la economía política* (Marx, 1859). La segunda ha sido menos divulgada, pues no era compatible, en sí misma y debido a sus implicaciones prácticas, con la teología de la historia que precisaba esa especie de religión en la que se convirtió el marxismo con el reformismo y, más tarde, con el estalinismo. Creemos, sin embargo, que la única tesis fiel a la crítica marxista del *Lógos* filosófico es precisamente ésta. Además, sólo ella nos permite orientarnos una vez que esa teología se ha derrumbado y ha sepultado entre sus ruinas el movimiento obrero. La tesis de la conciencia-reflejo o de la ideología es, sencillamente, una filosofía de la historia de tipo materialista. En ese materialismo, el hombre no se encuentra menos determinado por la estructura inconsciente que rige sus instituciones y su conducta, y que, a pesar de no ser divina, sigue siendo necesaria, que en el providencialismo de la introducción de las *Leciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel. Incluso su discurso está determinado por la ideología, cuya función principal consiste —como sucede con los mecanismos de defensa freudianos, que van acompañados de un exceso de compensación o de una «inversión», como dice Marx— en impedir que se aleje de lo imaginario para tratar de alcanzar lo verdadero. Al respecto, la verificación del propio discurso marxista es un problema insoluble (Sebag, 1964). El desdoblamiento es considerado la capacidad general que tiene el hombre de representar su propia realidad. Por ello, las sociedades salvajes, despótico-orientales y esclavistas o serviles cobran conciencia de sí o siguen en estado inconsciente de modo similar a como sucede en la sociedad capitalista. Si siempre existe un reflejo o una situación especular en cualquier parte, es decir, si la función deformadora del espejo ni siquiera puede variar con el grado de inclinación, la naturaleza y el papel de la religión en el Egipto faraónico, los de la filosofía política en Atenas o los de la *Aufklärung* en el siglo XVIII no se diferencian entre sí, ni son diferentes a los del socialismo en el capitalismo del siglo XIX europeo. En la relación existente entre el inconsciente del «factor económico» y el hombre, se engaña tanto a la praxis, pues su «verdad» reside en el vulgar *prâgma*, como al pensamiento, pues pertenece completamente al orden, no de lo verdadero, sino de lo necesario. En resumen, no hay historia, pues no existe comunicación alguna entre lo consciente y lo inconsciente, entre el discurso y la energética muda que lo determina unilateralmente. Y tampoco es posible una teoría de dicha relación. Sólo podemos elaborar una teoría de las visiones del mundo, entre las que se encuentra el propio marxismo. Nos encontramos de lleno, por tanto, en el «antiguo historicismo», pues éste no puede salir de sí mismo para tratar de observarse y fundamentarse.

Aunque creamos evitar la eliminación de la historia mediante el análisis conceptual, corremos el riesgo de verla desaparecer de nuevo, no en la inmanencia de la temporalidad, sino en lo trascendental acrónico. Conviene separar, dice L. Althusser (1965), el conocimiento histórico del tiempo. Dicho conocimiento no es «más histórico que azucarado es el conocimiento del azúcar» (*ibid.*, p. 16), pues «el objeto de la historia es el concepto de historia» (*ibid.*, p. 18), y no la aparente sucesión de hechos y de acontecimientos. La idea de un tiempo «continuo-homogéneo/contemporáneo de sí», que, supuestamente, subyace a esa sucesión y que es el presunto medio en el que se desarrolla la dialéctica hegeliana, constituye una ideología, que convierte la totalidad social en la expresión multiforme de un único *Geist*. En efecto, pensamos que las partes de la sociedad son contemporáneas entre sí y con respecto a la unidad del todo a costa de creer que son la expresión de dicha unidad. Al hacer esto, se sustancializa tanto la sincronía, como homogeneidad y contemporaneidad del todo, como la diacronía, como sucesión de sus expresiones; pero ambas sólo tienen un significado epistemológico, pues la primera consiste únicamente en «la presencia (o el 'tiempo') *del propio análisis teórico* [...], *en la eternidad en el sentido spinozista*, o conocimiento de un objeto complejo mediante el conocimiento adecuado de su complejidad» (*ibid.*, p. 17), y la segunda sólo es «el falso nombre del *proceso*, o de lo que Marx llama el *desarrollo de las formas*. Pero, en este punto, nos encontramos de nuevo en el ámbito del conocimiento, no en el desarrollo de lo concreto-real» (*ibid.*, p. 18). El conjunto social es un todo complejo en cuyo seno han de aislarse —lo cual puede hacerse mientras sean efectivamente autónomos— distintos ámbitos, que obedecen a su propia estructura. La temporalidad ha de seguir el mismo camino: el tiempo que rige en cada ámbito le pertenece igualmente, pues depende de la naturaleza de los signos que circulan en el mismo. El tiempo «general», que afecta al conjunto, es fruto del «entrelazamiento de diferentes tiempos» (*ibid.*, p. 15). Al igual que el todo social resulta del modo en que se articulan los ámbitos que forman parte de su constitución, el *tempo*, es decir, la escansión de la duración que caracteriza a dicho todo, es la resultante de los tiempos particulares de esos ámbitos. Por tanto, «las relaciones propias de correspondencia, no-correspondencia, articulación, diferencia y torsión que mantienen entre sí, en función de la estructura global del todo, los diferentes 'niveles' del mismo» (*ibid.*, p. 18) definen, en última instancia, la existencia temporal, la historia de la sociedad estudiada.

Nos sorprende la hostilidad con la que L. Althusser acoge el planteamiento de Lévi-Strauss, pues ambos parecen decir lo mismo. Prestemos atención, en primer lugar, al etnólogo: «En toda sociedad, la comunicación se lleva a cabo al menos en tres niveles: comunicación de mujeres, comunicación de bienes y servicios, y comunicación de mensajes»; pero sigue existiendo «una diferencia entre estos tres modos de comunicación [...]: no se encuentran en el mismo nivel. Considerados desde el punto de vista del grado de comunicación existente en una sociedad dada, los matrimonios endógenos y el intercambio de mensajes poseen una magnitud distinta, como sucede más o menos con los movimientos de las grandes moléculas de dos líquidos viscosos, al atravesar mediante osmosis la pared difícilmente permeable que las separa, o con los movimientos de los electrones emitidos mediante tubos catódicos. Cuando pasamos del matrimonio al lenguaje, nos desplazamos de una comunicación con un ritmo muy lento a otra con un ritmo muy rápido» (Lévi-Strauss,

1953, pp. 326-327). ¿No parecen satisfacer estas frases la exigencia, enunciada por el marxismo, de que se asignen tiempos distintos a cada uno de los diferentes «niveles»? Y esta misma idea, que, en opinión del autor se encuentra «en la línea del pensamiento de Marx», ¿no se muestra totalmente conforme con el concepto de «todo social» que reclama Althusser? Veámoslo: «Creemos también que es posible, en última instancia y una vez que hemos abstraído los contenidos, caracterizar los distintos tipos de sociedades mediante leyes de transformación: fórmulas que indican el número, el poder, el sentido y el orden de las distorsiones que habría que anular, si puede decirse así, para reencontrar una relación de homología ideal (lógica, no moral) entre los diferentes niveles estructurados» (1956, p. 366).

La convergencia no es casual: pone de manifiesto, en ambos autores, su deseo de retirar la hipoteca que la duración parece imponer al conocimiento de las sociedades. Por ello, es legítimo plantear a este marxismo la pregunta que anteriormente hacíamos al estructuralismo: elaborar una teoría sobre las estructuras requiere, sin duda, una estrategia epistemológica cuyo primer paso consiste en situar su objetivo, como ideal razonable, fuera del cambio, en la sincronía; pero, ¿cómo consigue el todo social producir su teoría (su teoría, no su representación)? ¿Ocurre de igual modo en todas las sociedades? Por no ir más allá, podría decirse que la ciencia de la economía, de la historia —en el sentido postulado por Althusser— o de lo que se quiera no es un fenómeno salvaje. Además de las diferencias de ritmo o de escansión que separan los distintos ámbitos en el seno del conjunto social, ¿no habría que suponer una cesura de otro tipo que posibilite la objetivación del todo y el análisis de sus distintos «niveles» en el seno mismo de la sociedad? ¿No tiene esa cesura ninguna relación con la oposición existente entre lo histórico y lo salvaje, análoga a la existente entre lo socializado y lo ahistórico? ¿Es indiferente que en algunas sociedades el análisis sea posible, necesario, y en otras no?, ¿no influye en la distribución de los tiempos y de los niveles? Para que el proyecto de la ciencia histórica tome cuerpo, aunque se trate del que Althusser desarrolla después de corregir la ingenuidad del historicismo, ¿no es preciso determinar un punto de partida en el que se establezca un Yo —en primer lugar el de dicho proyecto— que lleve a cabo la objetivación de su universo social y la descomposición de éste en ámbitos jerarquizados?

Este positivismo carece, en resumidas cuentas, de una teoría de la génesis del conocimiento, de su propia génesis. Aunque Marx pensaba que el oído humano y la música se engendran mutuamente, no hubiera sonreído si se le hubiera dicho que el conocimiento del azúcar pudo ser azucarado (Marx, 1884). Lo sensible es el medio inicial en el que se oponen, aunque pueden llegar a confluir, el que siente y lo sentido. No ha de olvidarse, como dice Merleau-Ponty, que «yo, cuando miro, soy también visible», lo cual no es fruto, en modo alguno, de una ilusión o de una ideología empirista, cuya posibilidad, por otra parte, debería ser fundamentada. No hay conocimiento, siquiera conceptual, ni ideología, aunque sea empirista, que no estén arraigados en esa relación íntima originaria, en esa especie de reversibilidad que hace decir al pintor que su cuadro le observa y que permite a la mano «aunar» en sí misma al que toca y lo tangible. No hay ciencia «natural» que, mediante lo que llamamos «verificación», no vaya a pedir al menos el *nihil obstat* a esta «carne» del mundo. Si no fuese por «este no-saber del comienzo [...], que no es moco de pavo, [...] del que también hay que dar cuenta (Merleau-Ponty, 1964, p. 74), ¿cómo sa-

bríamos, antes de «producir un concepto», de qué hay que producirlo? No nos atrevemos a hacer referencia al *Meinen* de Hegel, pues no es atendido por L. Althusser; pero no es casual que Kant, cuya sobriedad en lo tocante a la dialéctica y cuya reputación intelectualista deberían dispensarle una mejor acogida, escribiera la *Analítica* de los principios después de la de los conceptos. Trataba de asegurarse, una vez establecidas las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, de que éstas fuesen, a su vez, condiciones de posibilidad de los objetos, es decir, de que el objeto sensible, por ejemplo, al ser intuitivo como un agregado, como una suma de partes, incluyera la extensión en su intuición, y pudiera, de ese modo, tener cabida en la forma «espacio» y ser visto en el mismo, pues él era ya constitutivamente espacial (axiomas de la intuición) (Kant, 1781-1787).

Pero, cuando se trata de la historia, no nos preguntamos por una génesis de este tipo. Los filósofos creen que pueden pasar del *Meinen* al *Wissen* sin mayor problema, como si el tiempo fuese sólo un concepto, como si estar en la historia fuera lo mismo que estar en el mundo o como si la dialéctica de la *Erfahrung* pudiera confundirse con la de la historia. La taxonomía salvaje de la que nos habla Lévi-Strauss pone de manifiesto que el sistema de clasificación puede permanecer oculto en lo sensible, que la categoría no tiene por qué disociarse necesariamente de su objeto —el cultivo de la naturaleza—, sin que haya que negar por eso el título de hombres a sus autores y a los que hacen uso de ella. El divorcio existente entre el mensaje y el contexto, que permite a Althusser hablar *del* conocimiento histórico, es un rasgo lingüístico que sólo pertenece a las sociedades históricas. Para nosotros, lo más importante es el motivo de dicha separación. En este sentido, el conocimiento de la historia es *mucho más* histórico que azucarado es el conocimiento del azúcar, pues el azúcar no conlleva «espontáneamente» su concepto. La posibilidad de éste último, como sucede con el concepto de historia y con el concepto en general, requiere que se oponga a lo dado, y hay que suponer, si no se quiere caer en un cientificismo vulgar, la formación de una experiencia que conlleve esta oposición, es decir, la formación de una posición del hombre en el orden social que permita que aquél pueda tener un punto de vista propio sobre dicho ámbito y que conlleve un desarrollo existencial que preceda y funde el repliegue mediante el conocimiento, a saber, lo que llamamos historicidad.

Incluso cuando se aplica la idea de «tiempo homogéneo» o de «todo social de carácter expresivo» a las sociedades que mejor se prestan a ello, aquéllas en las que la vida se regula mediante el símbolo y en las que la cultura es una especie de obra de arte, el etnólogo nos pide que seamos prudentes: el «orden de órdenes» que se supone que rige en esas sociedades es siempre imperfecto. Se trata de una idea científica, no del *Volksgeist* sustancial que desea el filósofo. Cuando se trata de sociedades históricas, en las que, en principio, la autonomía de los ámbitos se encuentra mucho más enfatizada o se hace hincapié en ella de un modo distinto, lo más importante es criticar la representación de la temporalidad y del orden social. Se trata de un problema de corrección epistemológica. Pero el marxismo no puede contentarse con este buen uso de las categorías: ha de interesarse y tratar de saber de dónde vienen, a dónde van y qué relación guardan con la crítica práctica, con ese «pensamiento que busca la realidad». ¿De dónde surgiría esta búsqueda, es decir, el espíritu contestatario o comprensivo si no se viera ignorancia, opacidad y miseria en la realidad? Con el concepto ahistórico de historia que propone Althusser, la

ciencia pretende librarse del tiempo, objetivarlo una vez que lo ha analizado; pero se priva con ello de lo que la constituye: la crisis que existe en la realidad y que da lugar a la historia.

Sucede lo mismo con el desdoblamiento historicista o doctrina de las ideologías que con el científicista o doctrina de la teoría: si se emplea en cualquier lugar, si se le deja todo el espacio, no se comprende nada. No podemos reunir aquí todos los textos en los que Marx, por el contrario, parece intentar localizar el desdoblamiento; dichos textos son numerosos, pero se encuentran dispersos, y su estudio no es fácil porque introducen la *Entzweiung* en planos diferentes: disociación entre el individuo social y la persona; división entre la actividad manual y la intelectual; polarización de la praxis alrededor del trabajo y del capital; división del sentido del producto en valor de uso y valor de cambio; escisión del trabajo en labor concreta y tiempo de trabajo social medio. El tema, una vez que se insinúa, comienza a formar parte del núcleo de la reflexión. Permítasenos citar un pasaje de la *Ideología alemana* en el que la desnaturalización característica de la historicidad es contrapuesta, de un modo muy detallado, a la naturalidad de la vida primitiva:

«Aquí se encuentra [...] la diferencia entre los instrumentos de producción que han aparecido por sí solos (*naturwüchsige Produktioninstrumenten*) y los que ha creado la civilización. El campo (el agua, etc.) puede considerarse un instrumento de producción natural (*naturwüchsiges*).

En el primer caso, con el instrumento de producción natural, los individuos están inmersos en la naturaleza (*unter die Natur subsumiert*); en el segundo, en el producto del trabajo.

En el primer caso, la propiedad (la propiedad rural) se presenta como dominación inmediata, natural (*naturwüchsige*); en el segundo, como dominación del trabajo, especialmente del trabajo acumulado, es decir, del capital.

El primer caso supone que los individuos se pertenecen los unos a los otros (*zusammengehören*) merced a un vínculo, sea éste el que sea (familia, raza, la propia tierra, etc.); el segundo, que son independientes entre sí y que sólo se mantienen unidos merced al intercambio.

En el primer caso, el intercambio es, principalmente, un intercambio entre los hombres y la naturaleza, una transacción en la que el trabajo de unos se cambia por los productos de los demás; en el segundo caso, predomina el intercambio de los hombres entre sí.

En el primer caso, el entendimiento humano medio es competente (*reicht hin*) y la actividad física y la intelectual todavía no se han separado por completo; en el segundo caso, la división (*Teilung*) entre trabajo intelectual y trabajo físico se encuentra prácticamente consumada.

En el primer caso, la dominación del no-propietario por parte del que sí lo es puede descansar en relaciones personales, en una especie de ser o esencia comunes (*Gemeinwesen*); en el segundo, debe adoptar la forma neutra de una cosa, una forma cosificada (*eine dingliche Gestalt*) en un tercero: el dinero.

En el primer caso, existe una pequeña industria, pero se encuentra subordinada al uso del instrumento natural de producción y, por ello, no conlleva el reparto del trabajo entre diferentes individuos; en el segundo caso, la industria sólo existe en y por la división del trabajo» (Marx, 1845).

Marx opone aquí la sociedad precapitalista, como organización «natural», a la sociedad capitalista, como organización desnaturalizada. Define siete posiciones (que hemos dividido en varios apartados). Parecen compartir tres rasgos distintivos: el vínculo social (especialmente en las oposiciones tercera y cuarta), la dominación (oposiciones segunda y sexta) y el trabajo (oposiciones primera y séptima, y de modo accesorio la quinta). En la sociedad precapitalista, cuyos medios de producción son «naturales», el vínculo social, el trabajo e incluso la dominación son igualmente «naturales». ¿Qué quiere decir «natural»?

Hay que decir dos cosas sobre el vínculo social: a) toma de la naturaleza uno o varios de sus modos característicos de vinculación (genético, geográfico); b) la actividad consiste principalmente en un intercambio del hombre con el mundo exterior. El primer sentido nos remite a la idea de orden social de tipo sustancial, que hemos introducido precedentemente; el segundo coincide con el tema central del estudio que J. P. Vernant ha dedicado a las categorías de «Trabajo y naturaleza en la antigua Grecia» (Vernant, 1955). Para los griegos, el trabajo nunca llegó a convertirse en un concepto. La actividad técnica, e incluso la artesanal, no se concebía como la transformación de la materia por parte de una inteligencia que crease la forma y el medio de producirla, sino que era considerada, directa o indirectamente, un momento de la vasta corriente de intercambios en que consiste la *phýsis*. No existe una diferencia sustancial entre los cuidados que el jardinero da al rosal y la flor que el rosal da al jardinero. De la agricultura al comercio, a la hora de hablar de la actividad no se emplea una única categoría, el trabajo, como ocurre en nuestro caso, sino que se divide en «formas dialectizadas» entre los polos opuestos de la naturaleza y de la convención. Vernant elabora un cuadro de dichas formas (p. 217); se podría comentar incluso el esfuerzo del pensamiento griego para mantener el trabajo en la esfera de la naturaleza, ordenando esas formas en una «estructura de mediación», comparable a la que Lévi-Strauss (1955 b, p. 248) describe a propósito del personaje del *trickster* en los mitos norteamericanos, que sería exclusivamente sincrónica:

<i>Par inicial</i>	<i>Primera tríada</i>	<i>Segunda tríada</i>
Naturaleza	Agricultura Artesonado	Arboricultura Labranza+Ganadería
Convención	Comercio	?

El signo de interrogación de la tercera columna es comentado por Vernant del siguiente modo: «Entre la *Phýsis* y el *Nómos* no puede realizarse una obra que, a pesar de ser completamente real, pueda resultar, a su vez, puramente humana» (*ibid.*, p. 215). El espacio en blanco del cuadro traduce en términos estructurales el rechazo o la incapacidad de la técnica estatutaria para dar cabida a un tipo contractual de actividad económica; incapacidad o rechazo que constituyen el motor de la represión crematística.

La «dominación natural» de la que habla Marx (oposiciones segunda y sexta del texto extraído de *La ideología alemana*) conlleva el mismo doble sentido: por una parte, nos encontramos con la representación natural de la dominación, que tiene su razón de ser en una especie de sustancia, cosa pública o esencia común que define al señor, no como un individuo social que dispone de un poder que puede rebatirse, sino como el representante de una autoridad jerárquica cósmicamente fundada; por

otra, va unida al carácter, no artificial, sino dado, de la materia del medio de dominación. Obtendríamos sentidos similares si analizásemos las oposiciones primera y séptima, que se refieren al «trabajo natural». Se puede decir que es natural todo aquello que esconde un orden más «antiguo» que el hombre, pero con el que éste puede estar en armonía, pues es común a las cosas y a los hombres. Por ello, en el orden social salvaje, el hombre está en el mundo y pertenece al mismo.

La desnaturalización de la sociedad consiste en que se ha perdido la referencia al cosmos: el orden social ya no puede ser entendido como algo dado, sino como una institución. Ya no es objeto de un acto *poiético*, fundacional, sino de una deliberación, de un debate. La autoridad cede su lugar al poder, que ha de defenderse, pues el principio en el que descansa es susceptible de ser discutido. El lenguaje ofensivo o defensivo, el lenguaje de la crítica y de la razón, se convierte en el órgano más importante de la actividad social. La posición de los individuos no viene determinada por un orden previo, sino por el combate. La escisión entre el individuo como persona y el individuo como miembro de una clase, nociones que desconoce el salvaje, pues su ser consiste en el lugar que ocupa en la sociedad, requiere que el juego competitivo sea la norma que rige en la comunidad, que el azar y la suerte formen parte de la experiencia social. Otros ejemplos de dicha objetivación son los siguientes: la identidad social deja de coincidir con la institución, la sociedad puede «contemplarse» a sí misma.

La consecuencia resultante de la relación existente entre la desnaturalización y la teleología —o, más exactamente, la *ekstática* temporal— es fácilmente comprensible. Cuando la institución pierde su garantía cosmológica, lo distinto a ella comienza a esbozarse detrás suyo, puede ser substituida por otra, su significado ya no puede concentrarse y ser encarnado por un mito sobre el origen, y tampoco puede verificarse mediante esa experiencia concreta que tiene todo autóctono y que le permite pasar «naturalmente» de un signo a otro conforme a las reglas de traducción y de circulación de los signos, y, en última instancia, conforme al orden del conjunto. El hombre histórico es, por el contrario, alguien para quien la pregunta «¿qué quiere decir esto?» se plantea al usar un signo. Éste admite traducciones equívocas, pues el conjunto de los canales no constituye un sistema cerrado. El signo anuncia indudablemente «otra cosa» —en eso consiste su esencia—, pero la cualidad de ese «otro» se encuentra en las antípodas de lo que es una economía estricta del símbolo, que garantiza su traducibilidad.

El doble sentido salvaje no es igual al histórico. Si se los confunde, no podremos distinguir entre el chamán y el filósofo. En ambos casos, existe una capacidad de significar, a saber, la capacidad simbólica, como remisión a algo otro, dehiscencia e intencionalidad. Pero, para el salvaje, dicha capacidad se encuentra regulada e inscrita en una economía que no permite modificar las equivalencias o las transformaciones: el sentido de un signo es otro u otros signos, mientras que, para el hombre histórico, el doble sentido es, más bien, el sentido del doble, pues la dimensión pura de la alteridad se abre más allá de la mismidad, sin designar como su significado a algún otro que podría substituirlo perfectamente. La pura alteridad puede verse a sí misma, precisamente, porque la negatividad de lo semántico permanece abierta, porque no es colmada, en la sintaxis, por la asignación de un término equivalente. Por ello, el deseo puede cobrar conciencia de sí en el plano de la totalidad social (por

supuesto, hemos ignorado, debido a las premisas de las que parte nuestra argumentación, la constitución de la historia en el plano del individuo), en la medida en que no puede agotarse o saciarse en otro signo y, menos aún, quedarse en el mismo, sino que permanece arrojado, en su trascendencia inmóvil, como una antena hacia otros lugares que sólo son, en principio, captados como el reverso del aquí. Encontramos un primer ejemplo definitivo de esa especie de nomadismo en el tema socrático de la no-sabiduría: «saber que no se sabe nada» define claramente la posición de un conjunto de signos que carecen de garantía. Cuando Alcibíades ofrece a Sócrates cambiar belleza por sabiduría, éste último se declara incompetente: «Guárdate de hacerme ilusiones conmigo. No sé nada» (Platón, *Banquete*). La traducción no es segura, el cambio es un riesgo y la contraprestación por lo dado puede quedar en suspenso.

Hay que reservar el término «desdoblamiento» para el sentido del doble, pues es cierto, como dice P. Ricoeur, que el símbolo consiste en un doble sentido, pero no puede serlo para sí si su otro o sus otros sentidos son asignados mediante una economía exacta. El para sí del doble sentido requiere el nomadismo de lo sustituible. El sentido del doble es ya filosofía, *Entzweiung* que no depende sólo de la dualidad que existe en el símbolo. Esa dualidad constituye una unidad si la sustitución de un sentido por otro está regulada. Sólo podemos separar ambos términos mediante una especie de reflexión, similar al modo en que la crítica *gestáltica* nos invita a disgregar el todo en elementos y nos hace ver lo que antes de ella era invisible. La *Entzweiung* depende de que el otro sentido «juegue» o «dé juego» con respecto a lo mismo, de que el significado y el significante se deslicen uno sobre otro, de que el código se deje ver.

Ahora bien, la teleología es el corolario de este sentido del doble, pues si lo otro del signo no es mencionado por él, el signo actual —presente y en acto— no tiene asignado su sentido, éste sólo es asignable y la dimensión de la búsqueda del sentido se le presenta como una posibilidad abierta. El sentido del doble consiste en la designificación, necesariamente provisional, de lo actual, en la desvalorización del presente o, mejor dicho, en la suspensión de su sentido. Este sentido de lo actual depende de lo que vendrá y el presente sólo podrá salvarse del sinsentido acogiendo lo que advenga: Dios —dice Bultmann, al hablar del judaísmo primitivo— es el que siempre adviene (Bultmann, 1949, pp. 17-20); «la historiografía israelita no se interesaba por el conocimiento científico del desarrollo de la historia ni de sus fuerzas inmanentes, sino por la relación establecida entre los acontecimientos históricos y el fin de la historia» (*ibid.*, p. 19). Sin embargo, esa relación, precisamente, no se «establece», lo que sería un modo de colmar de una vez por todas el vacío de sentido que ahonda lo actual: la alianza de Dios y de la nación «siempre es precaria», posee continuamente para ésta última «un carácter futuro», pues «lo que Dios realizó en el pasado no se convierte en un objeto que pueda poseerse con seguridad» (*ibid.*, pp. 33 y 35). Los judíos sitúan el sentido en el extremo de los actos porque éste se encuentra escondido en lo actual: la teleología va unida a la *Entzweiung* que separa el signo del sentido. Pero, al mismo tiempo, este signo que carece de sentido puede presentarse como un signo, debido a que no tiene un garante, inevitable en la vida salvaje, que lastraba la relación de significación con el peso de la naturalidad. La vida histórica, por el contrario, comienza con la evanescencia del significado, con su contingencia y, al mismo tiempo, con la necesidad de que dicho significado consista en un vínculo universal.

Vemos la correlación que existe con la interpretación lingüística: existe un estado salvaje de la estructura que se caracteriza por el encauzamiento del símbolo, una lengua casi absoluta, sin referente, y una poesía autosuficiente. La historicidad, por el contrario, conlleva la equívocidad del símbolo, la búsqueda del referente mediante el discurso y la prosa del conocimiento. El estructuralismo es válido para la sociedad ahistórica (ha de serlo también, pero es un problema que no podemos abordar aquí, para lo que hay de ahistórico en el seno de la sociedad histórica) porque esta sociedad, al no desdoblarse, no se critica, no concibe su modo de ser como un motivo de reflexión y de saber, no se busca a sí misma y no conoce el origen y la meta de su devenir. Sencillamente, en un momento determinado, *tuvo lugar* el desdoblamiento de la sociedad, el comienzo de la historia.

La historicidad no es sólo la posibilidad trascendental del acontecimiento, sino que ella misma es ya un acontecimiento. Existe un nacimiento de la historicidad en la historia. La historia anterior y la posterior, sin duda, son tan diferentes que uno se pregunta si se les puede llamar a ambas del mismo modo. La historia anterior a la historicidad sólo puede descubrirse una vez que la inquietud del sentido y la apertura *ekstática* de la temporalidad, regresando a lo que precedió a su advenimiento, a la vida salvaje, la entiendan según su propio modo de captar el tiempo y su orden social, y la sitúen en esa especie de historia que, más o menos, ocultan la prehistoria y la protohistoria, cuyo rasgo distintivo consiste en que el devenir no existe para sí. Por el contrario, la historia posterior a la historicidad no es «posterior» a ella en el sentido del tiempo natural, sino contemporánea, en la medida en que la disposición *ekstática* del tiempo se encuentra presente en ella omnitemporalmente.

El problema del origen de la historia plantea serias dificultades. Es cierto, por un lado, como dicen la fenomenología y la hermenéutica, que su origen es la historicidad, en tanto que disposición trascendental y, en principio, intemporal, aunque sólo pueda comprenderse en el tiempo; pero, por otro lado, hay que atender a la exigencia genética, positiva, que plantea lisa y llanamente la pregunta «¿por qué o, al menos, cómo se ha producido la historicidad?». Esta pregunta sólo podría rechazarse si aceptáramos un estatuto exclusivamente trascendental de la historicidad. En efecto, no es difícil, repitémoslo, mostrar que la pregunta «¿por qué?», en general, al inocular sinsentido en el significante, sólo es posible a partir de la historicidad y en su seno, que es sentido del doble y descubrimiento del sinsentido. Si la historicidad fuera semejante a la temporalidad, el problema de su origen positivo carecería de sentido.

Pero la historicidad no consiste en esa forma universal. La interpretación de carácter trascendentalista tropieza con un dato que nos ofrece la experiencia, a saber, con la existencia de un modo de experimentar la temporalidad y el orden social que no es histórico, sino humano; tropieza con el hecho comprobado de que el temor ahistórico al otro y al tiempo ha precedido, en algunas regiones occidentales, a la historia; y tropieza, asimismo, con su propia esencia historicista que requiere que todo objeto tenga, incluso ella misma, un comienzo y que se oponga específicamente a lo que se diferencia radicalmente de él: oposición preliminar, umbral «antes» del cual el objeto no existe y «después» del cual comienza a existir. Lo que se diferencia radicalmente de la historicidad es, precisamente, el orden social sustancial, «natural». No es posible que haya habido un «antes» del tiempo; pero lo razonable es que la historicidad, que se encuentra en el tiempo, se considere también a sí misma parte del mismo,

es decir, un acontecimiento, y reconozca que le afecta igualmente la regla del tiempo, que consiste en aparecer y desaparecer: ha de pensar el problema del origen, no conforme al concepto de *arché* como acto instantáneo y omnitemporal, sino como un primer salto que rompe con lo que le precedía y surge de ello, como un grito surgido del silencio: a-contecimiento.

Existe una fuerte homología entre la relación del *arché* con el tiempo y la que éste entabla con el mito del origen; ¿no escribía E. Fink (1933), con la aprobación de Husserl, que la fenomenología se plantea, en efecto, el problema del origen del mundo que las religiones tratan de resolver y que el mito fundador de las sociedades exóticas dramatiza? Si desciframos el drama, veremos que no se trata sólo de un comienzo imaginario que tuvo lugar en otro tiempo, sino también de un origen siempre presente y real, en la medida en que conlleva la estructura fundamental que ordena los discursos y las acciones. Al comprenderse el mito como la imagen abreviada de todo el código lingüístico que emplea habitualmente la sociedad, las acciones y los discursos propiamente dichos se asemejan al «habla» cuando se reactiva su significante; esta noción de reactivación se encuentra en el seno de la reflexión husserliana sobre la historia (Husserl, 1939). Ese acercamiento quizás permitiría comprender que el *Ursprung* husserliano se conciba como posibilidad de recomenzar siempre el acto fundador del sentido mediante la historia y que la atención del fenomenólogo esté dirigida más a lo que perdura que a lo que decae o se desarrolla. Nada es menos histórico que la pura actualización del sentido, pues incluso cuando consiste en una reactualización, la forma de pasividad que indica el prefijo «re-» impide que dicha reanudación surja y encuentre su razón de ser o su fuerza de verdad en otro lugar que no sea el *intuitus* actual de una evidencia hasta entonces adormecida. No queremos decir que esta dimensión del presente perpetuo no se encuentre en la historicidad; hemos mostrado incluso que su precipitación en la forma del Yo era su rasgo distintivo, y éste es, sin duda, el límite que hay que imponer a nuestra comparación del mito con el *arché*: éste no es incompatible con la historicidad, el «presente vivo» o el «al mismo tiempo». Fluye (Tran Duc Thao, 1951, pp. 139-144), mientras que el relato mítico obstaculiza el devenir; ello se debe a que el *arché* del fenomenólogo sólo es el punto de una instancia, la forma vacía, aún por llenar, del Yo, mientras que el mito articula un sentido, impone a todo «discurso» pronunciado bajo su autoridad un contenido concreto. Pero, salvo esa corrección, la génesis de la que habla el filósofo puede ser situada junto a la del salvaje: se trata de una operación que pone el acento en la esfera «metafórica». La historicidad necesita una génesis «metonímica», que no ignore el modo en que se suceden los acontecimientos para acabar formando una sucesión.

Así pues, el origen de la historicidad es un problema doblemente histórico, en la medida en que presupone la historicidad que lo fundamenta y, al mismo tiempo, se pregunta por la aparición, por el acontecimiento en que consiste la historicidad como fundamento. El círculo fenomenológico consiste en decir: la historia depende de la historicidad, pues es su *a priori*, y la historicidad sólo puede presentarse como un acontecimiento *en* la historia. Con ese círculo, lo que se quiere decir es que la historia-objeto es fruto de una historicidad-sujeto, pero que ésta última también nació un día *de* la primera. La historicidad se encuentra alejada de nuestra naturaleza e incluso de nuestra condición, y, por ello, no es natural, para nosotros, ser históricos:

la historicidad, como desnaturalización, incluye en sí misma la naturalidad como ese horizonte del que proviene y del que, al mismo tiempo, carece. Quizás sea vano preguntarse qué es naturaleza; pero es legítimo, sin embargo, buscar por qué nos hemos convertido en «seres en continuo devenir».

Éste es, a nuestro juicio, el sentido de la crítica que Marx hace al idealismo hegeliano: muy similar a la que convendría hacer al idealismo hermenéutico. Ambas filosofías tienen el mismo origen: lo que, para la hermenéutica, es el símbolo es, a su vez, para Hegel, el espíritu en su inmediatez; la reflexión de una es el concepto del otro, que es, al mismo tiempo, temporalidad y determinación; la tradición es la inmanencia de todo el pasado en el presente; la interpretación es el surgimiento nuevo de una nueva figura sobre la capa sedimentada de las figuras anteriores. Paralelismo no quiere decir identidad. El círculo hegeliano es el cierre del sistema de la historia; la hermenéutica constituye también un círculo, pero siempre instantáneo, crítico, no metafísico: no es la historia la que es circular, sino la historicidad; la realidad no se cierra como una enciclopedia, sino que permanece abierta como un drama. Se trata una vez más de Hegel, pero sin su logicismo, es decir, de lo judío sin lo griego. Podría plantearse la objeción de que los salvajes no «hablan» más sobre su existencia en la lengua de Moisés que en la de Parménides o Heráclito. De esa crítica no se deduce una retirada hipócrita hacia la historiografía positivista. Si el texto que, entre otros, hemos citado admite esta lectura, pone de manifiesto la presencia, al menos esquemática, como un conjunto de conceptos operativos, de un grupo de problemas que Marx llama historicidad. Pero si se pregunta cuál es la respuesta que la obra da al problema del comienzo de la historia, tendremos que admitir que no se encuentra elaborada.

VI. EL UMBRAL

Si consideramos en su conjunto el pasaje citado de *La ideología alemana*, observaremos, sin embargo, que da una respuesta carente de ambigüedad al problema de la naturaleza del umbral: la desnaturalización, es decir, la historicidad, es fruto del desarrollo de los medios de producción, pero de un desarrollo tal que la dominación se presenta como obra del propio hombre, y no como principio jerárquico inmanente al orden del mundo. En la terminología de este lector de economistas, el estado desarrollado de las fuerzas de producción se llama Capital. El sentido del pasaje es claro: la historia comienza con el capitalismo. Podemos encontrar una confirmación de este punto de vista en diferentes escritos de Marx y de Engels. Nos referimos, por ejemplo, a los que Lévi-Strauss cita al responder a Rodinson y a Revel cuando fundamenta en términos marxistas la legitimidad de un método de estudio de la sociedad salvaje que, a pesar de ello, no consista en un «materialismo histórico» (Lévi-Strauss, 1956, pp. 366-375).

Sin embargo, no es posible hacer coincidir el nacimiento de la historicidad con el del capitalismo: supondría aceptar la primacía universal de la dinámica económica, que, al menos en nuestro texto, parece desempeñar la función de motor último, mientras que los análisis precedentes nos obligan a limitar el terreno en el que esta dinámica tiene lugar a las sociedades desarrolladas. Las fuerzas de producción no crecen naturalmente. Éste es el sentido explícito del texto: cuando los medios de pro-

ducción «crecen» por sí solos pertenecen a una sociedad «natural». Desde ese momento, ya no se puede llamar la atención sobre el desarrollo de esos medios a la hora de explicar la desnaturalización del organismo social, como sugiere el sentido latente del texto. La acción del desarrollo es, específicamente, capitalista. Marx y Engels contraponen, en las célebres páginas del *Manifiesto*, «la burguesía [que] no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, las condiciones de producción y, en consecuencia, el conjunto de las relaciones sociales» al «mantenimiento inmutable (*unverändert*) del antiguo modo de producción, [que] era, por el contrario, para todas las clases industriales anteriores, la condición principal de su existencia» (Marx y Engels, 1848). El capitalismo convierte el crecimiento de las fuerzas de producción en la regla que rige su desarrollo y, por así decirlo, en su obsesión. Por ello, no puede recurrirse a esa regla para explicar su surgimiento, pues sería necesario que el capitalismo se precediera a sí mismo, que la *Veränderung* que le caracteriza fuera, a su vez, anterior a su desarrollo. Ciertamente, fue necesario que existiera una acumulación previa de riquezas para que una «voluntad» de crecimiento se apoderara de ella y la sociedad corriera el riesgo que supone la reproducción a gran escala. Fue necesario, asimismo, que la forma monetaria se desarrollara ampliamente para que la multiplicidad de los valores encontrase en ella una expresión uniforme, y la posibilidad de una traducción y de un intercambio generalizados; o era preciso que la fuerza de trabajo fuese «libre», etc. Pero estas condiciones, en realidad, no lo son; el capitalismo las crea tanto como es creado por ellas. Son rasgos diferenciales, no causas. Al respecto, la historiografía ofrece un abundante material a la imaginación, y presenta «casos» extremos —Roma en el primer siglo de nuestra era o Bagdad en el s. IX— en los que estas «condiciones» se cumplían, pero en los que, al no haber sido captadas o reunidas en el marco de un «espíritu común», no fueron empleadas sino dilapidadas, provocando, de ese modo, la recaída de toda la sociedad en una especie de despotismo oriental.

Acabamos de emplear el término weberiano «espíritu». Un breve examen de este concepto ha de permitirnos elaborar aún más el problema del umbral. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber aborda este problema cuando se pregunta por la aparición del nuevo capitalismo. Weber introduce, en efecto, la idea de «espíritu del capitalismo» para dar cuenta del «problema central de la expansión del capitalismo moderno» (Weber, 1905), que «no es el del origen del capital, sino el del desarrollo del espíritu del capitalismo». Resulta sorprendente observar que la problemática del umbral conduce al sociólogo a emplear una pareja de términos opuestos: «antes» y «después» del capitalismo moderno. De ese modo, contraponen el empresario «moderno» al capitalista «tradicional» que, al menos en un aspecto, se asemeja a las «clases industriales» precapitalistas de Marx y de Engels, pues parece estar obsesionado con el «mantenimiento inmutable» de su modo de producción —a pesar de ser ya capitalista—. Así pues, existía el capital, pero todavía no existía su espíritu. O, mejor dicho, existía, por un lado, un estado económico determinado y, por otro, un estado relativo al espíritu, y ambos estaban experimentando un cambio, pues con el espíritu ocurre lo mismo que con la economía: Weber confronta el ascetismo del joven empresario, el «espíritu posterior», con las más rígidas formas del ascetismo cristiano que lo anticipan.

Así pues, el sistema de oposición diacrónica que Weber emplea se desarrolla en dos planos, la tradición cristiana y la acumulación de capital. Debemos poner de relieve que el cristianismo en su orden y el capitalismo en el suyo se encuentran vinculados de nacimiento a la historicidad: no sólo ambos suponen una sedimentación consciente de lo adquirido –los textos sagrados y su interpretación o las riquezas acumuladas y su reinversión–, sino que, principalmente el primero, heredero del judaísmo y del paulinismo, sobre todo la corriente reformada, concibe a Dios como lo que está por llegar y a la virtud como la espera de ese acontecimiento liberador. El segundo, por su parte, combina, en su esencia y en su génesis real, la aceptación del riesgo y la búsqueda del interés, que pertenecen a un orden de relaciones sociales que puede llamarse *agonístico* y que contiene también, aunque de un modo diferente, el germen de la historicidad. Lo que Weber describe es la coalescencia de estas dos formas de historicidad y el surgimiento de ésta como capitalismo moderno. El ascetismo protestante se desarrolla en sentido propio al encontrar en el nuevo empresario un lugar privilegiado. Deja de ser un espíritu sin cuerpo, una intención historicista, y se convierte en una acción historicista que, al impulsar el trabajo, va a motivar en la práctica que el orden social sufra una remodelación incansante. El capitalismo, por su parte, al apropiarse de la ética del ascetismo y de la doctrina de la gracia que va unida a las buenas obras, se libera de la resistencia a lo crematístico con la que se había enfrentado desde su nacimiento en la Europa católica, y selecciona en el seno del cristianismo lo que puede promover su legitimación.

Evidentemente, el problema del umbral requiere, en este punto, el establecimiento de una combinación entre, por una parte, la distribución horizontal de la realidad social en estratos (actividad económica, actividad reflexiva, actividad ética, etc.) que obedecen o se supone que obedecen a una lógica y a una dinámica propias, y, por otra, una nomenclatura que sitúe a cada lado del umbral estudiado los fenómenos que pertenecen tanto a uno como a otro estrato, de modo que formen una clase «previa» al umbral y otra «posterior» al mismo. El orden definido por el eje horizontal y el vertical se relacionan entre sí de un modo concreto que ya conocemos.

El umbral es, exactamente, el punto en el que, no sólo ambos estratos se encuentran, lo cual sigue formando parte de la *týche*, sino en el que se combinan y se integran, formando una totalidad nueva. Esa totalidad, recíprocamente, permite distinguir el después del antes, así como la posición de los estratos en ambos casos. La distribución vertical, la de la génesis temporal, se encuentra subordinada a la estratificación horizontal: es necesario que distintos estratos de la realidad social sean puestos en contacto y se combinen entre sí para que sea posible distinguir entre un período y otro, es decir, es preciso que el capitalismo moderno exista para que se distinga del capitalismo tradicional, y dicha existencia es fruto de cierta disposición de los estratos, de la posición que ocupan unos respecto a otros. Si nos atenemos a esta lectura, obtenemos una teoría realista respecto al substrato social e idealista, respecto a la sucesión temporal. Pero se le puede dar fácilmente la vuelta: la propia estratificación horizontal se subordina a la distribución temporal. Weber comienza considerando todo el capitalismo moderno, lo descompone y, entonces, intenta determinar la preexistencia de componentes aislados en el estado anterior de la sociedad. De ese modo, los estratos son el resultado epistemológico de un deseo de comprender y de comprenderse que es específicamente historicista, es decir, que concibe el aconteci-

miento —en este caso, la aparición del joven patrón— como advenimiento. Evidentemente, esta especie de matriz cumple las propiedades generales del círculo: en el esquema, la noción de umbral está atravesada por una irreversibilidad reversible.

Tratemos de precisar el lugar teórico en el que descansa el umbral que buscamos, el de la historicidad, confrontándolo con el umbral que interesaba a Weber. Podríamos resumir lo que acabamos de decir afirmando que Weber entiende explícitamente la génesis como totalización. Sin embargo, esta última noción no debe prestarse a confusión. No designa la integración de un elemento característico de la civilización en una totalidad estable. Las sociedades ahistóricas nos ofrecen muchos ejemplos de una integración de este tipo, y podemos comprenderla como la transformación de lo que, en principio, es un acontecimiento en un signo del sistema social. La intelección de esta operación no precisa que recurramos a la historicidad, y satisface completamente el discontinuismo metodológico característico del pensamiento de lo idéntico, definido por el principio del todo o nada. Todos los procesos de aculturación que se refieren a lo que Mauss llamaba hechos civilizatorios han de poder ser comprendidos de ese modo. Se trata de la misma lógica que hemos visto implicada en la representación que Lévi-Strauss propone de la historia.

La totalización subyacente al estudio de Weber participa de una perspectiva diferente: el ascetismo no es un acontecimiento que se introduzca en el sistema capitalista, y éste tampoco es un elemento externo que asimile el protestantismo. En este caso, no podemos emplear las nociones de sistema cerrado y de acontecimiento bruto. Ello se debe a que no nos encontramos con un conjunto dotado de un principio de integración y a que no existen desafíos, externos a dicho conjunto, a los que haya que hacer frente. Por el contrario, nos encontramos con un organismo social abierto: desarticulado, pues podemos distinguir en él estratos cuya naturaleza respectiva es autónoma, y en movimiento, pues cada uno de dichos estratos evoluciona continuamente. Así pues, el nacimiento del capitalismo moderno no consiste en la integración de un elemento en un sistema preestablecido, una especie de *bricolage*, sino en el establecimiento de un sistema a partir de la integración de diversos subsistemas. Esa diferencia requiere la historicidad de unos subsistemas que han de soportar alteraciones profundas en dicha operación sin perder su identidad, la de la propia totalización, que no se somete al principio del todo o nada, sino que está regida por un «proyecto». La totalización es, en este punto, la génesis de una estructura considerada desde la estructura que, a su vez, se plantea el problema de su génesis. Pero sucede de este modo porque el sistema se encontraba lo suficientemente estratificado o desdoblado como para que su unidad fuera problemática y la totalización pudiera resultar una solución. Y, de hecho, dentro de una misma sociedad, el cristianismo y el capitalismo eran externos uno a otro. La sociedad se encontraba, en cierto modo, fuera de sí. Llevaba en su interior dos verdades que no podían traducirse entre sí, pues la práctica necesita ser satisfecha por la teoría y ésta ha de verificarse en la práctica. El significante no se da en la religión por exceso de significado, y éste carece de aquél en la economía. La totalización de ambos estratos es la expresión de una tendencia a reconstruir el orden social como un conjunto coherente de signos, como lengua —al menos como la que habla el empresario, e intenta hacer hablar a todos en calidad de patrón—. Es cierto que tales dislocaciones existen en la estructura del orden social salvaje y que el hombre salvaje puede sentir también la

«necesidad» de integrar los diversos campos de su experiencia en una unidad, como muestra Lévi-Strauss en el caso de los Caduveo de Brasil o de los Murngin de Australia (Lévi-Strauss, 1955, p. 203; 1962, p. 120-128). Sin embargo, esta integración no es historicista, sino que afecta a la mitología. No se proyecta como una tarea, sino que se recibe como una razón inicial. Por ello, creemos que resulta inadecuado tratar de caracterizar estos desajustes interestructurales como si fuesen las contradicciones de un orden social de tipo histórico, o tratar de distinguir en ellos la promesa de un devenir-otro para sí, que además nunca se ha observado en estas sociedades (Gaboriau, 1963, pp. 589-595). Sería fácil mostrar que la crítica se aplica a una interpretación objetivista de la dialéctica marxista: de hecho, unas distorsiones entre las infraestructuras y las superestructuras no bastarían para impulsar el proceso de la *Aufhebung*.

Quizás se entienda mejor ahora la dificultad que plantea el problema del umbral de la historia. Hemos rechazado la interpretación que de dicho problema sugiere Marx cuando imputa al desarrollo de las fuerzas de producción, especialmente al capitalismo, la responsabilidad de la desnaturalización, es decir, del síntoma de la historicidad: la tautología es evidente. Al reflexionar, como Weber, sobre la interpretación que ha de darse de ese otro umbral en que consiste la aparición del capitalismo moderno, interpretación cuyo interés es eludir la petición de principio del «materialismo dialéctico», constatamos que el problema del umbral requiere un tratamiento que implica el uso de la noción de historicidad. Más exactamente, hay que concluir que el «nacimiento» de un sistema, aunque fuera esencialmente inestable, abierto, como el capitalismo moderno, no es un acontecimiento, sino una especie de acto, en la medida en que no es fruto de un encuentro, sino de un «proyecto». Esta palabra no ha de prestarse a confusión: no queremos decir que este «proyecto» contenga y justifique por adelantado sus resultados, ni tampoco que haya sido elaborado por alguien o por algunos de modo consciente. Se encuentra latente en la sociedad, y el resultado de su ejecución es ignorado por todos sus contemporáneos; pero su esencia, como la de todo proyecto, consiste en tener su origen en un rechazo del estado de cosas presente y en tratar de remediarlo elaborando un nuevo orden. Quizás toda la historicidad se deba enteramente a esta disposición general que califica a lo actual con el signo *menos* y a lo futuro con el signo *más*, y atribuye a la actividad humana la responsabilidad de pasar de un estado a otro.

Pero si todo umbral requiere historicidad, es decir, desdoblamiento, rechazo del estado de cosas presente, teleología y responsabilidad, ¿no es un sinsentido la idea de un umbral *de* la historicidad? Al pasar de Marx a Weber, hemos cambiado una imagen mecanicista de la historicidad por una idea teleológica, pero no hemos alcanzado el concepto de umbral de la historicidad (que, es preciso decirlo, no era objeto del estudio weberiano). Sólo hemos verificado que la historicidad se encuentra ya implicada en el concepto de umbral. Lo está de dos modos que van unidos, que ya hemos encontrado en el análisis del concepto y que corresponden, respectivamente, al eje de los estratos y al eje de los tiempos: a) el desdoblamiento que abre la totalidad social, que delimita en ella ámbitos tan distintos entre sí que el sistema de signos característico de cada uno de ellos deja de poder ser traducido a los otros, de no ser por un «mediador» expresamente entendido como «extraño» que plantea, en última instancia, el problema de la unidad de lo múltiple; b) la teleología, el tender hacia

un sentido, que consiste en la búsqueda de un lenguaje unificador para todas las actividades sociales, y que determina, a la vez, la vida como tarea.

Sin embargo, la ciencia positiva, histórica y sociológica nos permite distanciarnos respecto a ese par de rasgos que conforman, para el análisis filosófico, el círculo de la historicidad. Para nosotros, hombres del siglo XX, ambos rasgos se coordinan: la teleología descansa en el desdoblamiento que la origina, y tiende a ser suprimida. Pero el historiador constata que ambos rasgos aparecieron separadamente: el problema de la unidad de lo múltiple surge en Grecia, a pesar de que la noción de finalidad no fuese preponderante en la práctica y en el pensamiento helénico; el problema del pleno sentido entendido como promesa y como tarea surge en Palestina, a pesar de que el orden social no fuera considerado algo desarticulado y sin que se propusieran restablecerlo mediante una constitución política. El hecho de que los griegos no alcanzaran la plena desnaturalización que supone la historicidad se pone de relieve en el hecho de que conservan la idea de un orden del mundo que conjura el orden del hombre. Esta conservación de la simbólica cuando ya había nacido la filosofía es el secreto de su arte, en el que se combinan el concepto y la metáfora (Hegel, 1835-1838); es también lo que impide a la *techné* separarse por completo de la *physis*. Pero, por otro lado, inventan la política, que va acompañada de la representación del orden social como objeto que todavía ha de ser instituido, es decir, como objeto de un orden contractual, como el ámbito de un debate y de un combate cuyo fin es el poder. En cuanto a los judíos, la dimensión política está prácticamente ausente de su civilización; incluso cuando se consolidó un Estado, en la época de los reyes, el rechazo que suscitó no era político, sino profético: crítica de la letra por el espíritu, de la *Sittlichkeit* por la *Moralität*. No se plantean, verdaderamente, el problema de la unidad como problema central. En este caso, la categoría de pueblo resiste el desdoblamiento. Por el contrario, desarrollan plenamente la dimensión temporal de la historicidad, como nunca se desarrolló en Grecia, y simultáneamente la de la teleología.

La historicidad, como familiarmente nos es dada a nosotros, hombres del siglo XX, como forma de conexión con el otro y, a la vez, como modo de reunión con uno mismo en el tiempo, no es ni completamente griega ni completamente judía. Pero cada una de estas dos dimensiones nace a parte y constituye lo que *nosotros* podemos llamar aquí signos precursores de la historicidad. Para que ésta se estableciese fue necesario recuperar y combinar ambos signos. Puede verse cómo vuelve a plantearse, en este punto, la problemática del umbral. La política griega y la teleología judía existen antes que la historicidad, pero la anuncian. Su coalescencia será la que la origine, transformando ambos elementos. Dicha unidad no puede ser exclusivamente casual. Es preciso que la casualidad sea integrada en un proyecto. Pero este mismo proyecto se funda sobre esas formas elementales, parciales, que los griegos y los judíos legan a Occidente. Cuando decimos que el rechazo del estado de cosas presente de su sociedad no lleva a los griegos a esperar una positividad final y que, para los judíos, ésta última no parece alimentarse del primero, nosotros mismos separamos dos rasgos que hoy en día están vinculados estrechamente.

Señalemos una confirmación de esa observación: la historicidad es una actitud fundamental, pero no elemental. Es sumamente compleja. Dicha complejidad pone de manifiesto que consiste en un fenómeno civilizatorio. Ha de hacernos renunciar a llevar a cabo una interpretación puramente ontológica. Requiere que realicemos un

análisis «realista», positivo, si queremos comprender la posición griega respecto al orden social y la posición judía respecto a la temporalidad. Asimismo, necesita, en última instancia, que elaboremos una síntesis no menos positiva que trate de explorar el modo en que se combinaron ambas posiciones para dar lugar a la historicidad actual, y qué pérdidas, recaídas e innovaciones conllevó dicha combinación.

VII. EL AGÓN

Para terminar, quisiéramos presentar, a título indicativo, una de las direcciones en las que convendría desarrollar el análisis en el que estamos pensando. Se trata de un aspecto que Marx y Weber parecen haber desdeñado en su interpretación del capitalismo: lo político propiamente dicho. Ese aspecto es griego.

No podríamos atribuirle rasgos de la política salvaje o del «despotismo oriental» sin equivocarnos. Disipar ese malentendido requeriría una larga discusión. Nos limitaremos a hacer algunas reflexiones encaminadas a separar el fenómeno del poder del fenómeno político propiamente dicho, y capaces, tal vez, de poner de manifiesto que la historicidad sólo puede darse en el seno de una experiencia original de las relaciones sociales, cuya expresión es la política.

En un artículo sobre la filosofía de las jefaturas indias del área sudamericana (a excepción de las culturas andinas), Pierre Clastres (1962) pone el acento en el estatuto paradójico que ocupa el poder en estas sociedades. Dicho estatuto se caracteriza por tres rasgos: el jefe es un buen orador, es generoso con sus bienes y disfruta del privilegio de la poliginia. Como puede apreciarse, cada uno de esos rasgos se refiere a uno de los ámbitos que el enfoque semiológico o estructural trata de aislar en el seno del todo social: el campo en el que se emiten o reciben los mensajes hablados, el ámbito económico en el que se intercambian bienes y servicios, y el orden del parentesco que regula la circulación de las mujeres. De ese modo, se confirma, de paso, la importancia que se ha de conceder a las tres categorías de signos. Pero lo esencial consiste en saber que el poder es el lugar en el que el intercambio se interrumpe. Si consideramos con atención que lo característico del discurso del jefe reside en que sus argumentos sean «terminantes», el talento oratorio que se le exige significa en suma que la colectividad reconoce de una vez por todas su deuda en lo tocante a mensajes hablados. Del mismo modo, la generosidad requerida al líder indica que el grupo admite haber contraído una deuda de bienes y servicios con él que nunca saldrá. Simétricamente, en el caso de la poliginia, uno de sus privilegios, el jefe acepta deber mujeres al grupo a sabiendas de que nunca podrá satisfacer la deuda. La «esfera política», por tanto, se caracteriza por la siguiente propiedad: cuando los signos superan su límite se les priva de su intercambiabilidad, y, debido a ello, parecen quedar reducidos a su «valor de uso», a su sentido semántico, al que tienen respecto al deseo o la necesidad.

Como se puede apreciar, el alcance del análisis va mucho más allá de las particularidades de las jefaturas indias. Pensamos que el rasgo distintivo de quien detenta el poder consiste en disponer de un número mayor de signos que el resto de los miembros de la sociedad. Dicho exceso desempeña dos funciones antagónicas. Según la primera, que Clastres subraya, supone una especie de desafío a la sociedad. Esta presu-

pone, por principio, que la comunicación es plena y regulada, mientras que el poder puede confiscar todos o parte de los signos de los que dispone y negarse a que formen parte del intercambio social. De ese modo, el secreto del que solemos decir que se rodea el poder deja de presentarse como un efecto de un prestigio admitido, y la coerción que lleva aparejada deja de verse como fruto de su buen gobierno. Ambos, por el contrario, constituyen (el primero mediante el léxico de la comunicación y la segunda mediante el de la acción) el mismo hecho primitivo: el poder consiste en suspender.

Sin embargo, por otra parte, esa especie de desafío parece capaz de mantener la comunicación. Aunque es cierto que requiere que el emisor y el destinatario posean, en principio, una «cantidad de información» diferente –al igual que el trabajo que puede realizar una máquina térmica necesita una diferencia entre una fuente fría y otra caliente–, hay que decir que el poder, en la medida en que lleva asociada una distribución irregular de los signos y crea, de ese modo, «polos» sociales con distinto valor, funda la posibilidad de que la información circule en el grupo. Esta ambivalencia en el significado del poder respecto al grupo –desafío y motor– merecería que nos detuviéramos en ella, pues creemos que puede aclarar el problema de la alienación.

Ahora bien, se ha de subrayar, si creemos a P. Clastres, que la sociedad india no participa precisamente de esa ambivalencia, que podría dar lugar a una especie de dialéctica. En lugar de reconocerle al jefe la disposición real del suplemento de signos mediante el que, sin embargo, se le identifica como líder, sólo se le concede una parodia del poder al invertir el sentido de la emisión de los signos: los discursos del jefe no son terminantes porque atemoricen o convenzan, sino simplemente porque no son escuchados; su supuesta generosidad puede llevarle a la ruina si su civilización no le concede los medios técnicos o jurídicos para disfrutar de una riqueza real. De hecho, ésta le concede en ocasiones tan pocos medios que puede llegar a ofrecer el insólito espectáculo de no poder satisfacer, a pesar de su «poder», todas las reivindicaciones que se le presentan, teniendo que vivir del cuento y dar de lo suyo para seguir siendo el jefe, pues se le amenaza continuamente con ser abandonado por el grupo en beneficio de otro líder presuntamente más eficaz.

Por ello, P. Clastres trata de demostrar que existe una esfera política en las llamadas sociedades primitivas, y que el hecho de considerarlas prepolíticas o faltas de madurez al respecto es un caso típico de eurocentrismo. A su juicio, lo cierto es que estas sociedades no desconocen el fenómeno del poder, sino que lo «rechazan radicalmente», lo «niegan por completo» (*ibid.*, p. 63). ¿Qué temen, entonces, de la autoridad política? «Parece que estas sociedades constituyen su esfera política en función de una intuición que hace las veces de regla, a saber, que el poder es esencialmente coerción, que la actividad unificadora de la función política no se ejerce a partir de la estructura de la sociedad y de acuerdo con ella, sino desde un más allá incontrollable y contrario a la misma, y que la naturaleza del poder sólo es la coartada oculta del poder de la naturaleza» (*ibid.*, *id.*).

Esta tesis se asemeja a la de M. Eliade sobre la historicidad (1949): ambas atribuyen a estas sociedades una especie de sabiduría preventiva que las aleja, por un lado, de los desórdenes del poder político y, por otro, de la angustia de un tiempo abierto. Seguramente, esa sabiduría no es fruto de una deliberación consciente sobre las ventajas y los inconvenientes de la historia y de la política. Más acorde con su propia metodología que M. Eliade con la suya, P. Clastres se esfuerza en poner de mani-

fiesto que esa «intuición» pertenece, en realidad, a la «actividad inconsciente» mediante la que el grupo elaboró el «modelo estructural» de su propia relación con el poder político (*ibid.*, p. 62). Esta corrección es importante: muestra que el «rechazo» de la política sólo es un modo de hablar. Lo realmente efectivo es la estructura según la cual el jefe es presentado como jefe y, a la vez, es apartado de los intercambios sociales. Por ello, el verdadero eurocentrismo consistiría, más bien, en vincular esa posición antinómica a la intención de evitar los peligros que el poder hace correr a la sociedad, pues dicha intención presupondría que se conocen esos peligros, que se los ha experimentado reiteradamente y que se ha reflexionado sobre ellos.

No estamos preparados para discutir si grupos semejantes al que forman los Nambikwaras han tenido esa experiencia; pero quizás nos esté permitido considerar que la idea de que el poder pertenece al mismo orden que la naturaleza y de que, por consiguiente, ha de ser declarado impotente, si quiere preservarse el lenguaje de la sociedad de las confusiones y de los problemas que dicho poder plantea es extremadamente «moderna». A nuestro juicio, la idea es doblemente anacrónica. En primer lugar, descansa en una representación de la naturaleza que se opone completamente a la que las obras de Lévi-Strauss han definido como salvaje. Los primeros capítulos de *El pensamiento salvaje*, por ejemplo, muestran a cual mejor que, en su estado no domesticado o precientífico, el pensamiento no distingue entre cultura y naturaleza: el mundo habla el lenguaje de la sociedad y, recíprocamente, el lenguaje adquiere una autoridad cósmica. Para que se suscite un conflicto entre ambas esferas, hasta el punto de que la instancia del poder político haya de ser neutralizada, pues de otro modo representaría el resurgimiento de lo «natural» justo en medio de lo instituido, la conjura inicial de las palabras y las cosas ha de dislocarse o dispersarse, hasta que ambas salgan despedidas y se conviertan en instancias modernas, dejando al habla, por un lado, sin crédito alguno, y a la materia, por otro, muda. A falta de esta escisión, la naturaleza no podría resultar amenazante para la cultura, sino seguir siendo el elemento en el que ésta se inscribe y del que se alimenta. El hecho de interrumpir la circulación de signos no puede considerarse un fenómeno natural, pues entendemos por naturaleza la necesidad bruta de desvincular la mujer, el bien y quizás la palabra del intercambio social con el objeto de saciarse con su uso asocial (esta necesidad es una abstracción hoy en día). En cambio, el poder puede ser llamado «naturaleza» si se le restituye a ésta la connotación que posee en una sociedad «arcaica»: sobrenaturaleza merced a la cual hay significado, y el mundo y el hombre hablan; significante sagrado que en sí mismo carece de significado. Si el poder, en efecto, consiste en este umbral en el que el signo que «entra» pierde el significado con el que puede ser intercambiado y el que «sale» lo recibe, aquello a lo que más se asemeja es a lo divino que, al carecer de significado y dar lugar, por ello, a numerosos signos, distribuye también los significados y construye, de ese modo, signos con las cosas. No ha de extrañarnos que el poder esté íntimamente relacionado, no con lo que llamamos naturaleza, sino con lo sagrado (Luc de Heusch, 1962).

Esta primera observación nos lleva a poner de manifiesto otra diferencia complementaria de la precedente. Sólo es legítimo incluir el poder en el ámbito de la naturaleza, como hace P. Clastres, con la doble condición de que el poder dependa del deseo y de que el deseo sea naturaleza. Se acaba de decir que este segundo aspecto sólo puede darse en el pensamiento salvaje, que es inaccesible a lo que podría ser

una «tendencia natural» del sentido profano. El primer aspecto no es menos moderno. Sin detenernos a discutir el supuesto paralelismo existente entre naturaleza y cultura, por una parte, y *éros* y *lógos* o semántica y sintaxis, por otra, creemos que el poder en una sociedad no histórica está mucho más relacionado con la identificación que con el deseo. En la identificación se busca el ser del otro; en el deseo, poseerlo (Freud, 1921, cap. VII). El otro del que hablamos cuando nos preguntamos por el poder político sólo puede ser el gobernado, el que desempeña el papel de significado respecto al poder. Tener el poder consiste en cumplir la función de significante. Pero esta fórmula admite dos versiones, que es importante distinguir, pues sólo una de ellas es propiamente política. La otra depende de lo sagrado, y la separación entre ambas se establece conforme a su relación con la estructura.

Supongamos que el deseo pone de manifiesto la identificación. Ésta consiste en que el otro viva en el Yo, en que el Yo sea el Otro. Ahora bien, esta invasión contraria a toda medida encierra el enigma del deseo, que consiste en la familiaridad del Otro y del Yo, en la unión de lo diferente, en la presencia de lo ausente. Pero para que este motivo central, la unidad de los contrarios, pueda ponerse de manifiesto, es necesaria su exteriorización, la tensión que los separa. La trascendencia de lo deseable pone de relieve la inmanencia de lo identificado (A. Green, 1963, p. 660).

Si lo divino vive, su fuerza anima y habita los seres, ninguno lo echa en falta y no existe una demanda insatisfecha que mine el orden social, no hay duda de que el poder está inmerso en el grupo y de que alguien lo detenta. En ese caso, el *arché* sigue siendo el fundamento sagrado de las instituciones, es intangible y tocarlo sería profanarlo. La identificación primaria es todavía la relación con lo que desempeña el papel de significante, una relación que sigue estando oculta. No podemos decir de ningún jefe indio, o de ningún *rex* o *râja* —como ha ocurrido con un dirigente hoy en día—, que cumple la función de significante porque detenta el poder. Al contrario: lo detenta en la medida en que se encuentra cerca de dicho significante. Sin duda, esta pertenencia puede adoptar rasgos diferentes: poder conquistado merced al ingenio personal, poder transmitido mediante el *génos*. Sabemos que el carácter sacro del poder puede pensarse al menos de dos modos, que G. Dumézil llama *celeritas* y *gravitas*, y a los que corresponden respectivamente el éxito sin ley del joven aventurero y la ley transmitida del viejo lugarteniente de Júpiter a Rómulo y Numa: la fuerza y la forma. Este desdoblamiento que los «indoeuropeos» introducen en la soberanía sagrada tiene seguramente una gran importancia para el surgimiento posterior de *Éros* y *Lógos*, del deseo y del orden, y, por consiguiente, para la profanación o la secularización del poder y, por último, para la circunscripción de un área propiamente política. Falta que dicho desdoblamiento se lleve a cabo en el seno de la esfera de lo sagrado, en la atmósfera del mito, y que permita legitimar la autoridad social mediante lo divino en ambos casos, sosteniendo la estructura frente al acontecimiento (*gravitas*) o permitiendo, por el contrario, que la fuerza haga la ley (*celeritas*).

Pero a todas las sociedades en las que el poder se vincula a lo sagrado, ya sea mediante transmisión o mediante conquista, o que implican la identificación del grupo con el jefe y de éste con lo que desempeña el papel de significante, se oponen aquellas en las que el poder es un asunto profano, *prágmata*, botín a conquistar, situación a ocupar o interés, donde, por consiguiente, la identificación puede ser,

debido al deseo, conocida y criticable. En ese caso, el poder ocupa la posición que le solemos atribuir: oprimir. Desempeña la función de «hacer hacer» (F. Onofri, 1963, p. 14). No puede alegar la autoridad de un más allá sin hacer reír. Aquí comienza la política. Indudablemente, no basta, como cree de un modo simplista el pensamiento democrático, con transferir el lugar de la soberanía desde lo alto del mundo al centro de la ciudad para que los hombres estén en condiciones de hacer lo que dicen y decir lo que hacen, para que la estructura se convierta para ellos en algo transparente y para que el hecho de reírse de lo sagrado esté bien fundado. Aunque lo divino ha dejado de gobernar, lo sigue haciendo la estructura, y el dirigente de hoy en día, al respecto, no gobierna menos de lo que lo hacía el rey en el pasado. Con todo, no se trata de considerar verdadera la posición del político y de rechazar la de lo sagrado por ser imaginaria, sino de darse cuenta de que ésta última excluye la determinación del poder como aquello que está en juego, mientras que la primera lo supone, y de que lo que se modifica en este cambio que da lugar a lo político es la relación del hombre con lo que cumple la función de signifiante, que lleva aparejado un cambio de su relación con el tiempo y con el orden social. No se es el mismo hombre si se tiene a Darío por rey que si se tiene por *epistátes* a un conciudadano echado a suertes.

No podemos «intuir» en modo alguno, ni adivinar –aunque se los sitúe prudentemente en el primer nivel de la estructura– los «peligros» del poder en las sociedades en las que éste sólo puede ser la razón del orden. Y, por otra parte, si dichos peligros fueran realmente objeto de premonición, ¿por qué no han de serlo, complementariamente, las «ventajas» del poder, como el desequilibrio en la distribución de los signos, evidentemente, o la individuación, la competición regulada, el principio de rendimiento y, finalmente, el progreso? ¿Cómo comprender, por último, la existencia de un jefe sin autoridad, y dónde situar el poder en estas sociedades?

Sería menos eurocéntrico, para comenzar, advertir que el hecho de que toda sociedad conlleve el problema del poder no implica que toda sociedad se lo plantee, sino únicamente que, para que exista una sociedad determinada, dicho problema ha de resolverse. En efecto, ¿qué es el poder, en su acepción universal? Aquello mediante lo que las palabras, las cosas, los seres vivos y los hombres son ordenados: la regla de los signos. Evidentemente, a falta de una regla de ese tipo, la unidad social, que consiste por entero en la comunicación de los signos, dejaría de existir. Según esta acepción del término, el estado salvaje, evidentemente, no está exento de poder. Lo propio del pensamiento salvaje, en la medida en que obedece al requisito de una taxonomía estricta y generalizada, consiste en hacer que cada objeto se encuentre y se mantenga en condiciones de poder ser intercambiado de un modo regulado, y en prohibir la concentración de signos –sobre todo de los más importantes, las mujeres– en un polo social sin que existan reglas de contraprestación que permitan asimilar esta especie de aglomeración. Un aspecto de esta preocupación puede apreciarse en el cuidado meticuloso que tienen estas sociedades, debido a la importancia que dan a las relaciones de parentesco, en regular el intercambio de mujeres, de los niños que ellas prometen dar a luz y, por consiguiente, de la cantidad de futuros contribuyentes y de su distribución entre las familias.

La regla del equilibrio, forma general que adoptan el orden y el poder en la sociedad de tipo salvaje, no conlleva, sin embargo, que ésta sea igualitaria; es perfectamente compatible, como podemos observar, con la jerarquía de posiciones. Y ésta

consiste siempre en una interrupción parcial de la circulación de signos, pues un grupo sólo puede mostrar que goza de más autoridad que otros con esa condición. Esta disminución de los intercambios que se observa en los límites del subgrupo y en los de toda la sociedad con respecto a su entorno es el único medio que tiene, en cualquier ocasión y en cualquier lugar, el animal hablante para significar el exceso de lo que desempeña el papel de significante en relación con el significado, la única señal posible de una mayor proximidad a la Regla. El hecho de que exista una jerarquía en la sociedad salvaje pone de manifiesto que ésta reconoce estar regida por un orden y que trata de configurarlo conforme a su esencia, al encarnarlo personajes autorizados a poseer un excedente de signos: la inefabilidad y la carencia de significado, cuya expresión social es la interrupción del intercambio.

Los hombres de hoy en día nos hemos equivocado precisamente en eso. Creemos que dicha interrupción consiste en un secreto, y pensamos que éste último es violento o uno de los medios de los que se sirve la violencia. Cuando los hombres o los grupos poseen signos que no intercambian con los demás miembros de su sociedad, pensamos que han incumplido el principio de prestación completa, que han preferido la satisfacción que pueden obtener con el uso de esos signos al equilibrio social que se produciría si los intercambiasen, y que ocupan, no intencionadamente, sino de hecho, una posición de dominación que inflige a los miembros de la sociedad el agravio de la alienación. Para nosotros, el silencio que rodea al poder es el de la violencia; pero, para los indios, es el de la ley.

Puede verse claramente lo que supone nuestra percepción del poder: la igualdad y la guerra; la igualdad entre los miembros de la sociedad, que consiste en que todos tengan derecho a los mismos signos y en la misma proporción, y la guerra a la que, supuestamente, se ha de llegar para apoderarse de un suplemento de signos, si queremos explicar el fenómeno del poder. La sociedad salvaje no conoce la igualdad, sino la jerarquía; ni la guerra, sino el rito; ni el deseo, sino la identificación. No conoce, por tanto, la política, sino el poder. Y aunque limite el poder del jefe hasta el punto de que nos atreveríamos a decir que lo suprime, esto no quiere decir que tema la aventura política, a la cual nada se presta en ella, sino, sencillamente, que aplica también al jefe la regla universal que se supone que éste encarna y que rige el intercambio, excepto en que, en su caso, ha de conservar el estado de excepción propio de su proximidad a lo sagrado, pues lo que ha de intercambiar es, precisamente, la interrupción o la disminución del intercambio: cuando el jefe no intercambia mujeres, la sociedad, simétricamente, deja de escucharle, y gasta parte de los productos que ha pedido para agotar las supuestas riquezas del jefe. A propósito de una sociedad muy diferente, la de los Murngin (Australia), C. Lévi-Strauss escribe que los hombres, a la inversa de las mujeres, «renuncian a encarnar el lado feliz de la existencia, pues no pueden controlarlo y, a la vez, personificarlo» (1962, p. 125). El autor trata de ilustrar mediante este ejemplo el carácter sistemático que presenta, incluso en la «elección» de la contradicción, la taxonomía salvaje. No es incompatible ni incongruente ver también en ello el efecto de la regla del equilibrio conjugada con la jerarquía: el hombre murngin ocupa la cima de ésta última, pero ha de pagar su privilegio al subgrupo femenino mediante signos míticos y rituales que obtiene de su situación, al abandonar el monopolio de los signos placenteros.

Con la *Pólis* se dio la forma de poder que nos resulta más familiar. Las investigaciones de la psicología histórica ponen de manifiesto que la figura de la *Pólis* está formada por los hombres reunidos en círculo alrededor de un *mésos* vacío (Vernant, 1962, p. 38; M. Détiene, 1965). El orden social de la ciudad es completamente original respecto al del pueblo. No decimos nada nuevo, pero quizás no se haya subrayado suficientemente que este cambio se debe, si no a la historicidad, al menos al establecimiento de uno de sus componentes elementales.

La figura circular que forman los ciudadanos implica (J. P. Vernant, 1962, cap. IV) que el eje de la sociedad pasa por el medio del grupo. Nadie ocupa este centro por derecho, y, por ello, esta posición se encuentra, constitutivamente y por definición, vacía. Los hombres que se encuentran en la periferia se encuentran a la misma distancia del centro, son iguales (*ísoi*) y se someten a la misma ley (*isonomía*). No hay relaciones jerárquicas de tipo estatutario entre ellos: la superioridad es fruto de un contrato, explícito o no, al que se llega después del debate o del combate. Si comparamos esta organización con la figura de la vida social en la época micénica, aunque admitamos que ésta no ejemplifica un tipo despótico puro, podremos apreciar la originalidad de la Ciudad: de un modelo compuesto por una construcción imaginaria edificada verticalmente y suspendida de su cima en el cosmos, se pasa a un modelo en el que el orden social se desarrolla en el plano horizontal, definido por la intersección de segmentos en cuyos extremos se encuentran unidades semejantes e intercambiables: los ciudadanos.

El cambio que sufre el eje del significado cuando la organización pasa de lo salvaje a lo histórico puede reflejarse, como hemos visto, en el vocabulario lingüístico: disminución de la función paradigmática y predominio de la función sintáctica. La primera, metafórica, se caracteriza por la búsqueda y la selección de las equivalencias; la segunda, metonímica, por la búsqueda y el encadenamiento de contigüidades (Jakobson, 1956). Ahora bien, podemos encontrar una confirmación más o menos inmediata de esta hipótesis en el desplazamiento que sufre la línea del discurso en Grecia desde el período homérico hasta el siglo V; modificación en la que Nietzsche fundaría *El nacimiento de la tragedia*. En ese intervalo, se produce el ocaso del discurso mítico propio de las comunidades arcaicas y el establecimiento del discurso prosaico. Conocemos las etapas de esa transformación: a) la epopeya homérica, en la que la temporalidad humana se opone irreversiblemente a la capacidad que tienen los dioses de desplazarse a placer por el tiempo (Vidal-Naquet, 1960); b) la reestructuración en Hesíodo de los elementos estructurales del mito de las razas, heredados del sistema tripartito «indoeuropeo», en función de la oposición edificante entre *Dike* y *Hýbris*, y con vistas a que sus contemporáneos acepten la incertidumbre prosaica de la edad de hierro (Vernant, 1960); c) los temas líricos, en los que se considera, a la vez, la irreversibilidad desesperante del tiempo y el hecho de que éste constituya «el único testimonio de la auténtica verdad» (Vidal-Naquet, 1960); d) la tragedia, en la que el diálogo de Edipo consigo mismo establece para siempre el modelo de la indagación, de la *historia*, que a través de los avatares de la interpretación nos lleva a la estructura inconsciente (Freud, 1900); e) el discurso nihilista y humanista de la sofística, que el *lógos* platónico trata de controlar y suprimir (J. Rolland de Renéville, 1962, cap. II); f) el relato histórico, en el que la inteligibilidad profana, *zweckrational*—como dice R. Aron recuperando el término weberiano—, es

decir, el intercambio de argumentos en la política y en la guerra, se presenta, en última instancia, como la única ley que gobierna los hechos (R. Aron, 1960).

Nietzsche, al formular ese desplazamiento del discurso en términos de Fuerza, ve en él la ocultación de Dionisos por el *Lógos*, por el fantasma de la Forma y de la visibilidad. De modo opuesto a nuestra interpretación de lo salvaje como forma y de lo político como deseo, Nietzsche parece formular el primero, como decimos, en términos de fuerza y el segundo en términos racionales (1872, § 12 y ss.). A pesar de las apariencias, la versión nietzscheana no se encuentra en las antípodas de una lectura estructuralista adecuada, pues el poder no es, para Nietzsche, una pulsión descontrolada: en el Zarathustra (III, «Los siete sellos»), se presenta como el movimiento rotativo mediante el que el Ser distribuye los entes, como si se tratase del «juego de dados» que, para Heráclito (frag. 52), constituye la dignidad de la inocencia y la ley del tiempo. El estructuralismo, por su parte, nos ha hecho comprender que el pensamiento y la vida salvajes dependen del pleno sentido, es decir, de la afirmación tal como la entiende Nietzsche, y que ambos forman parte de alguna de las estructuras que vinculan, distribuyen y ordenan los elementos de la vida social, y permiten que éstos funcionen entre sí como símbolos. Ahora bien, el tema órfico por excelencia consiste en que los miembros dispersos recuperen su unidad, en que el delirio báquico, como decía Hegel, sea al mismo tiempo la calma del orden inmutable. Sólo en lo salvaje la fuerza y la forma son inmanentes entre sí. Con la *pólis*, ambas se desdobl原因 y, de ese modo, llegan a sí mismas mediante la inteligibilidad y el error.

Sería inconcebible que una transformación de este género en la relación del hombre con el habla no dependiera, a su vez, de una modificación análoga de su relación con la «lengua» en la que se expresan sus instituciones. Si nuestra hipótesis es acertada, se ha de poder establecer una correlación entre la transformación de la sociedad en *pólis*, la profanación del habla y el surgimiento de una historicidad elemental. Todo el mundo considera evidente dicha correlación; pero hemos de tratar de hacerla intrínsecamente comprensible, con el objeto de mostrar que el tipo de relación con la estructura que surge con la *pólis* es un elemento esencial de la historicidad.

«La primera *politeía* que se estableció en Grecia después de la monarquía fue la *politeía* de los guerreros, e incluso, en un principio, de los jinetes» (Aristóteles, *Política*, IV, 13, 1297 b). El desdoblamiento de la «fuerza» y la «forma» del que hablábamos hace un instante puede apreciarse a partir de ciertos rasgos que poseen las comunidades guerreras de la época griega arcaica, de las que, tras el trabajo de H. Jeanmaire en particular (1939), tenemos buenas razones para pensar que constituyeron la matriz de la *pólis*.

Indiquemos tres de los rasgos que más nos interesan a la hora de poner de manifiesto la naturaleza de lo histórico: el *laós* o comunidad de guerreros, el *agón*, que es la forma que adopta la acción en dicha comunidad, y los *kouíroi*, es decir, los hombres jóvenes que conforman estas sociedades. Estos aspectos, separados aquí por razones de comodidad, se encuentran evidentemente imbricados: el *agón* es un modo de estar en el combate, y se ha de ser joven para poder llevar las armas.

¿Qué significa, en primer lugar, que la ciudad sea la heredera de una comunidad de guerreros? En comparación con la estructura indoeuropea formada por las instancias civil, militar y religiosa, una comunidad de este tipo, que se encuentra bajo la influencia de Ares, parece encarnar una especie de rebelión del segundo poder, el

militar, contra el primero, el religioso. Al tratar el problema del nombre de las «cuatro tribus» llamadas jonias, H. Jeanmaire justifica la imposibilidad de incluir entre ellas a un grupo de origen sacerdotal, como sugieren Estrabón, Diodoro y Platón en el *Timeo*, debido a que «las funciones sacerdotales no alcanzaron nunca en Grecia un desarrollo suficiente como para que los que se dedicaban a ellas formasen una clase y, mucho menos, una casta diferenciada que pudiera compararse con la de los guerreros, los agricultores o los artesanos» (p. 126). Por ello, según este autor, los nombres que tenían dos de estas tribus, *geleóntes* y *aigicoreís*, no han de ser vinculados, como se ha hecho, a la existencia en un pasado remoto de una clase de sacerdotes y de otra de guerreros, pues señala una antigua subdivisión en el seno de ésta última entre los ancianos (*geróntes*) y los jóvenes (*koúroi*), que obedece a un criterio de edad que tenía, como veremos, gran importancia.

El predominio de la función guerrera quizás descansa en esta irregularidad, muy antigua entre los Aqueos, en la distribución «indoeuropea» de los tres poderes; irregularidad merced a la cual la instancia del discurso sagrado pudo perder fácilmente, al menos en el orden social, su autoridad frente a la que imponían las armas. El hecho de que la clase guerrera pueda ocupar la cúspide de la jerarquía social parece prefigurar algunas propiedades de la *politeía*, de la historicidad y, sobre todo, del estilo profano. Sin duda, el guerrero puede buscar la fuerza para combatir en los signos divinos, y el propio combate obedece a reglas que hacen del mismo una especie de ritual y que parecen depender de un tipo de institución profundamente religioso (Huizinga, 1938, cap. V). Pero lo esencial consiste en que, por muy rígido que sea el sistema ritual en el que tiene lugar, la guerra es el espacio de la incertidumbre. La acción de combatir es compatible con el hecho de ignorar su finalización. Se trata de una actividad que incluye en sí misma el riesgo en estado puro, la alternativa del éxito o la muerte. En cuanto tal, se opone al rito que, repitémoslo, tiende a suprimir las separaciones entre posiciones sociales en principio diferentes. En la medida en que la guerra conlleva la ocupación exclusiva de una categoría que desempeña una posición dominante en la sociedad, se ha de admitir culturalmente que lo normal, por el contrario, es la búsqueda de la mayor separación entre los miembros de la sociedad, y que, de todos modos, el lugar que ocupa cada uno no se establece ni podría hacerlo mediante ceremonias rituales, sino que ha de ser conquistado. Con el guerrero, la muerte se asienta en la vida social; no la muerte que él da o recibe, sino la que él mismo simboliza. El hecho de que la vida pueda ser distinta a como es o no ser en modo alguno, el hecho de que lo que existe conlleve su otro o su *nihil*, constituye el espíritu de una sociedad dominada por una categoría cuya función consiste en frecuentar la muerte. El *nihil* que el hombre necesita para cambiar, para que su vida pase de la identidad a la dialéctica, es el corte de la espada. «No se trata de la vida que huye con horror ante la muerte y se mantiene alejada de la destrucción, sino de la que conlleva la muerte misma y se asienta en ella, de la vida del espíritu» (Hegel, 1807).

La temporalidad sufre igualmente un profundo cambio donde predomina la categoría del conflicto: la incertidumbre de la conclusión la orienta hacia su *télos* o, en todo caso, la dispensa de atender a los orígenes. En *Los trabajos y los días*, los hombres de la raza de bronce y los héroes «no tienen infancia [...]». Aparecen de golpe como hombres adultos, en pleno vigor, que nunca han tenido en la cabeza otras

preocupaciones que las tareas de Ares» (Vernant, 1960, p. 42). Vernant vincula esta propiedad de la asociación, constante en los mitos arcadios, tebanos y cólquidos de la función guerrera, a la autoctonía: el guerrero no tiene parientes, surge completamente armado de la tierra (*ibid.*, pp. 31-38). Hay que ver en esta imagen una expresión del distanciamiento de la institución, en primer lugar, militar y, más tarde, política con respecto al sistema tradicional de parentesco. Todo pensamiento consiste en ordenar lo que se piensa, pero en el estado salvaje esta «localización» en el espacio lógico se lleva a cabo de modo unívoco merced a sistemas de coordenadas comparables al de las alianzas y las filiaciones que constituye el paradigma de todo orden. En el estado agonístico, en el que los hombres «son» lo que hacen, a saber, la guerra, donde se presta poca atención a la genealogía, el pensamiento admite en sí mismo el escándalo de la contingencia (sería interesante estudiar el modo en que ésta tiende a anularlo). En busca de la estructura del mito de Edipo, Lévi-Strauss llega a demostrar que esta historia es un fragmento de un conjunto más amplio que incluye, precisamente, los relatos sobre la autoctonía (1955 b, pp. 235 y ss.). Ampliando esta observación, nos atreveríamos a vincular la pérdida del origen o de los genitores, sentido manifiesto de la tragedia de Edipo, al abandono de la taxonomía salvaje, que expresa la necesidad que tiene toda clase guerrera de dejar de pensar el mundo en términos de parentesco y de reconocer en su sistema su desconocimiento, profano, de los orígenes.

El *agón*, segundo rasgo en el que nos detendremos, designa en griego la asamblea y el combate: la asamblea de los que combaten, el combate de la asamblea, el enfrentamiento, según lo convenido, de la violencia de cada uno y de sus argumentos. El conflicto regulado es el juego en el que se combinan el orden admitido de las constricciones y la inventiva de las pasiones enfrentadas, un juego que se alimenta de acontecimientos. El tema del «ἔς μέσον» (Vernant, 1962; Détiene, 1965) se vincula ampliamente al del *agón*. A finales del siglo VI, designa el lugar en el que el reformador, Cadmos de Kôs o Demonax de Cirene, deposita el poder o los bienes después de poner fin a la tiranía. La expresión «ἔς μέσον τιθέναι τὸ πρᾶγμα» indica igualmente, en el vocabulario político esta vez, que se delibera sobre un asunto. En un sentido aún más general, «expresar la propia opinión» se dice «φέρειν γνώμην ἔς μέσον» o «λέγειν ἔς μέσον» («llevar lo que se piensa al medio, hablar en el medio»); pero, en ese caso, se trata de la opinión de un ciudadano, no del punto de vista de un hombre privado: «μέσω πάντες χωρὶς ἕκαστος» («en el medio, todos; a parte, cada uno»), dice una inscripción jurídica de Tenos (Détiene, 1965, pp. 427-429).

Ahora bien, esta expresión se empleaba ya en la epopeya para designar un tipo de conductas aparentemente heteróclitas, pero unidas por su sentido. Con motivo del funeral de algunos guerreros, como Patroclo o Aquiles, los premios por los que se concursaba se depositan «en el medio» (Homero, Hesíodo, Teognis). Después de un combate, el botín que se pone «en el medio» ha de ser repartido entre los guerreros (*Iliada*, Teognis). El objeto que se toma «del medio» no lo da nadie: el que lo adquiere no contrae ninguna obligación, pues no existe, en este caso, la figura del donante, y el que lo deja «en el medio» lo pone a disposición de la colectividad. Como vemos, lo que pasa por el *méson* está al margen del sistema de prestaciones y contra-prestaciones, y pueden adivinarse las fecundas conclusiones a las que podría llegar el análisis, que no podemos hacer aquí, de este incumplimiento de la regla del don. El

μέσον designa, además, en la *Iliada*, el lugar en el que se habla en las asambleas militares cuando se tiene en la mano el cetro, emblema de la soberanía, que los heraldos confían a los que toman la palabra. El *mésos* es, por último, también en la *Iliada*, el lugar que se ocupa cuando se interviene en disputas propiamente jurídicas y no se apoya a ninguna de las dos partes. Marcel Détiene, que ha estudiado los usos del término en la epopeya, señala que se refieren siempre a una comunidad de guerreros, que, a su juicio, se encuentra algo «a parte» de la sociedad tradicional. El hecho de que el lugar del poder sea, para los compañeros de armas, el centro significa que la única autoridad que aceptan y reconocen –aparente tautología que prefigura toda la originalidad de la institución democrática– es el centro mismo, el punto respecto al que todos los compañeros se encuentran equidistantes. Détiene subraya la siguiente característica: el centro es también –lo cual está relacionado con lo anterior– el punto en el que se cruzan todas las miradas: se trata del lugar en el que uno se expone por completo y, al tiempo, del lugar más deseable. Uno se expone porque sólo puede acercarse a él y hablar con el consentimiento de sus iguales, arriesgándose a ser revocado en cada momento; pero el lugar es deseable porque el que ocupa el centro puede captar todos los radios que se encuentran en él (o interrumpir todos los diámetros que en él se cruzan), o puede ocultar de improviso la asamblea y hacerla desaparecer ante sus propios ojos, aunque tenga que reanimarla posteriormente mediante una concesión que basta para invertir el sentido de la institución.

Pero antes de que tenga lugar esta transformación del poder, ha sido preciso el *agón*, que regula tanto las relaciones de los guerreros entre sí como, posteriormente, las de los ciudadanos. La intercambiabilidad de los miembros de la sociedad, el hecho de que la ley sea igual para todos y la posibilidad de modificarla en el «medio», a propuesta de uno y con el consentimiento de todos, convierten la acción en el seno de la comunidad guerrera en algo similar a un juego. El predominio de la forma lúdica conlleva una ambigüedad que el estado salvaje desconoce. En el juego, existe un conjunto de reglas; pero este código admite e incluso requiere el acontecimiento, la aptitud singular, el azar y la diferencia: los jugadores sólo son *hómoioi* al comienzo; al final, habrá un vencedor que tomará del medio lo que le corresponde. E inversamente, en el juego existe la victoria, pero sólo por un tiempo. Para que la siguiente competición pueda celebrarse, se anulará la victoria anterior y cada uno recuperará su posición inicial, en la que vencedor y vencido vuelven a ser iguales. La ambigüedad del juego consiste en que mezcla la convención y la invención, la lengua y el habla, la estructura y el acontecimiento. Ahora bien, la historicidad sería inaccesible si no se liberara de la opresión del ritual, que hace que el individuo no pueda ordenar «libremente» los signos para conformar un «mensaje», una obra o una vida que le pertenezcan. El discurso pronunciado en el centro del *laós* siempre puede ser discutido, y no puede quedar sin réplica. De ese modo, el hombre disfruta, con el círculo del *agón*, de una especie de ámbito cerrado, independiente de lo sagrado y retirado del mundo, en el que pueden ensayarse conjeturas, hipótesis y nuevos sentidos sin que la tradición o la realidad los petrifiquen o los anulen de inmediato.

El último rasgo es la juventud de los *kóuroi*. Se ve claramente cómo se relaciona con lo que hemos dicho anteriormente: los jóvenes guerreros que forman el *laós* se enfrentan a los *geróntes* de la *Boulé*. Dichos jóvenes no son niños, pertenecen a un grupo de edad intermedio, definido por el intervalo en el que se está en estado de

hablar y de llevar armas, pero en el que todavía no se tiene derecho a hacerlo. Del trabajo realizado por Henri Jeanmaire, no sólo sobre las fuentes antiguas, sino sobre los estudios etnográficos de los ritos africanos (1939), se deduce que el compañerismo entre los jóvenes guerreros homéricos, en el que el autor ve el origen de la *politeía*, presenta analogías evidentes con la fraternidad que reina en las sociedades que forman, en África (y en otros lugares), los jóvenes en curso de iniciación. La duración, larga o breve, que pueden tener estas comunidades, el estatuto, oficial u oficioso, que se les reconoce y la importancia, considerable o despreciable, vinculada al hecho de que se haya «superado» o no esa etapa pueden variar de una sociedad a otra, pero persisten los siguientes rasgos invariables: a) la institución de un ritual que determina el «paso» a partir del cual los muchachos serán acogidos en compañía de los adultos; b) el alejamiento, incluso en secreto, de los iniciados, que tienen prohibido el acceso al poblado y permanecen en la selva o en el bosque durante el período de iniciación; c) el permiso de establecer entre ellos relaciones independientes de las reglas establecidas y, paralelamente, de hacer uso de procedimientos normalmente prohibidos, como atacar a miembros de la tribu con el objeto de procurarse lo imprescindible para vivir; d) el carácter de prueba, de «muerte» ritual, que se le da al retiro iniciático, y de feliz «nacimiento», al regreso de los iniciados. La riqueza simbólica de los temas relacionados parece inagotable. Recordemos que la iniciación, al menos cuando adopta la forma «fuerte» de un ritual de aprobación, permite incluso que se constituya «otra sociedad», aunque sea secundaria con respecto a la tribu o al pueblo, como lo «libre» respecto a lo instituido o lo precario en relación con lo duradero. La juventud del *Koûros* —«la eterna juventud» de Grecia— reúne las mismas características. Estos rasgos la distinguen de los mayores que la preceden, pues ellos representan el orden y encarnan la eternidad del cuerpo social. El propio *Koûros* y, con él, el ciudadano saben que son fruto de un orden previo, definido por lo sagrado y el parentesco, completamente diferente al suyo, que se caracteriza por la cooptación y lo profano. De ello se deriva el hecho de que la corporación, la ciudad y la sociedad política sean comunidades que reconocen su carácter secundario, pues saben que han surgido de un sistema anterior a ellas, del que forman parte, y que, debido a ello, no son naturales; lo cual, en sí mismo, es ya un rasgo «histórico». También lo es el hecho de que entablen con el sistema del *génos* una relación de oposición y de complementariedad al mismo tiempo: las reglas igualitarias que prevalecen dentro del *laós* y lo convierten en una democracia no se aplican al *dêmos*, al menos durante el período arcaico, hasta que, con la reforma hoplita, el *dêmos* pasa a ocupar el lugar del *laós*. Por ello, esta democracia interna puede parecer también una aristocracia cuando la vemos desde fuera. Esta «diferencia» caracteriza a la comunidad militar, y la seguimos encontrando, una vez que todo el *dêmos* tiene derecho a hacer uso de la palabra y de las armas, en la institución de la esclavitud, que, según Finley, se desarrolla con la libertad (*politeía*) «hand in hand» (P. Vidal-Naquet, 1965, p. 129): la corporación no encuentra en sí misma su razón de ser, como ocurre con la sociedad parental, sino en ésta última, pues, al ser una comunidad de hombres dedicados a la guerra, es incapaz de reproducirse. Mientras que el orden de la tribu es inmutable y se inscribe, de modo natural, en el «tiempo de siempre», el de la comunidad formada por los jóvenes es precario, como su edad, y precisa una concepción en la que el tiempo conlleve el hecho de morir y renacer, la miseria y la riqueza, como el

Éros de Diotima. Al «inventar» la ciudad, Grecia convirtió el hecho de pasar en un estado más, y la vida en un incesante nacimiento. Ese tiempo es el de la historia.

Por último, podemos apreciar cómo una formación «política» de ese tipo corre paralela al desdoblamiento que tratábamos de comprender con anterioridad. En primer lugar, la disposición en círculo es completamente narcisista. El orden social se asemeja a una habitación circular cuyo perímetro es, al mismo tiempo, espejo y mirada. En ella, el hombre sólo refleja al hombre. El grupo se aleja de su apertura al cosmos y deja de estar legitimado por su vinculación al orden de la naturaleza. Ahora, ha de encontrar en sí mismo su razón de ser o, al menos, buscarla.

Pero ese narcisismo quedaría en nada, la búsqueda del sentido se reduciría a una *Sinngebung* caprichosa y la historia sólo consistiría en lo que sueñan los hombres, si el joven círculo no tuviese que seguir apoyándose en el viejo triángulo parental para recibir de él su propio sentido y, al mismo tiempo, la negación del mismo, mediante una relación contradictoria que permanece siempre abierta. Como el colectivo político forma parte del orden de lo consciente, no pertenece al de la estructura, sino que lo deja «fuera de él», es decir, en su intimidad, sufriendolo inconscientemente. Al oponerse a la sociedad del *génos*, la de la *pólis*, mediante el doble movimiento en que consiste el acto de hablar, objetiva a aquélla y la interioriza, la sitúa fuera como un objeto, como algo ya perdido, y la sumerge en su seno como su motivo latente. De este modo, esa sociedad de iguales es invadida de inmediato por la ansiedad y la pasión del poder, que no es otra cosa, como hemos dicho, que la llegada del deseo una vez que la identificación se ha vuelto imposible. Por ello, se sospecha de inmediato de las «razones» que se dan en el círculo, que siempre requieren interpretación o discusión, y se pone en marcha el desarrollo infinito de una ciencia que, separada de su objeto por una escisión originaria, trata de dar razón de él, aunque cuando cree tenerla, dicha razón se convierte, a su vez, en un nuevo objeto. Lo inconsciente de dicho proceso tampoco es consciente para el salvaje, sino que ha de serlo en lo histórico: separación entre identificación y deseo, entre creer y conocer. El orden que regulaba la emisión, el intercambio y la traducción de los signos persiste en el seno de la comunidad política: reglas del parentesco, normas de la apropiación y de la transmisión de bienes y servicios, por no decir nada del propio lenguaje. La ley del mundo, la de la generación, trama así su poema bajo los discursos prosaicos que encantan a los rétores y a los políticos; lo cual no conlleva que dicha ley doblegue los proyectos que fomentan estos hombres del puro «pasar». La configuración geométrica según la cual los ciudadanos establecen sus relaciones no constituye la estructura de la ciudad, y sería ingenuo ignorar la importancia de las jerarquías recurrentes que favorecen la igualdad proclamada, o confundir la estructura con la forma, cuando toda la vida política pone de manifiesto que los propios griegos nunca se dejaron embaucar por esa idea.

Sin embargo, la disposición circular tampoco es puramente imaginaria. J. Lacan ha demostrado (1949) que el *infans*, al identificarse con su imagen especular, se aleja de la inmersión onírica que define su relación dual con la madre. Indudablemente, el deseo sólo surgirá y el Yo sólo se constituirá una vez que se haya producido la flexión de las tres «personas» –yo, tú, él– que va unida a la entrada del niño en la relación triangular de Edipo. Pero el estado del espejo anticipa ese momento, en la medida en que conlleva una identificación primaria de uno consigo mismo, que es –dice

Lacan— «la matriz simbólica en la que el Yo adopta una forma primordial». A esa forma se remitirán las experiencias posteriores, pues sin ella el otro ni siquiera podría ser distinguido. La relación especular se presenta, de ese modo, como un paso intermedio entre la imaginación de lo dual y la estructura del triángulo de Edipo, entre el deseo o la fuerza y el orden o la estructura; es el momento no imaginario en el que el deseo adopta una forma imaginaria, una rigidez que J. Lacan considera «ortopédica», y el motivo, en este sentido, de la inercia específica del Yo, de su carácter histérico, de su desconocimiento esencial. Pero el Yo, al constituirse especularmente, deja abierto una especie de polo vacío en el que tendrán cabida todas las experiencias, y, por ello, da pie al juego del significante, que hace posible el deseo y la envidia.

Al reunirse en círculo y meditar sobre su unidad en el espejo de la asamblea, los guerreros-ciudadanos proceden a la identificación primaria del Nosotros. Dicha identificación es imaginaria, pues se trata todavía de una relación dual, ya que cada mirada sólo se encuentra consigo misma en la mirada del otro y la ley aparente del conjunto sólo es, al principio, la relación conmutativa vacía existente entre los *hómoioi*. Pero conlleva un posible cambio en la estructura: al desempeñar el papel del yo ante el espejo, la colectividad progresa o regresa, como se prefiera, de la identificación del Otro, que caracterizaba la jerarquía de la vida simbólica salvaje, a la identificación narcisista, mediante la que el Nosotros se inventa a sí mismo como polo vacío. Ese vacío se encuentra claramente representado por el lugar central del conjunto, por un centro donde no hay nada. El descubrimiento de ese lugar vacío nunca será olvidado. La historia puede comenzar a partir de él: el Nosotros nunca colmará su vacío, nunca terminará de conocerse y de reafirmarse, mediante la prueba interna (*Innenwelt*) de la lucha por ocupar el centro, por detentar el poder, o mediante la prueba externa (*Umwelt*) del combate para consolidar su subjetividad. La guerra del Peloponeso es el caso paradigmático de lo que venimos diciendo.

A partir de este esquema, podrá comprenderse por qué la historicidad, como todo el mundo reconoce, se encuentra amenazada y no puede volver, por definición, a lo pre-histórico, obsesionada como está con identificarse con lo Otro, con la santa afirmación, e incapaz de dejarse llevar por ella. La historia no es natural.

Traducción: Javier Díez del Corral y Gabriel Aranzueque

BIBLIOGRAFÍA*

- ALAIN (1923): «Ornements», en *Propos sur l'esthétique*, París, Stock, 1923. Reeditado en *Propos d'Alain*, París, NRF, 1956, pp. 546-547.
- ALTHUSSER, L. (1965): «Esquisse du concept d'histoire», en *La pensée*, n.º 121, 1965, pp. 2-21.
- ARON, R. (1960): *La démocratie à l'épreuve du s. XX*, París, Calmann-Lévy, 1960.
- AYROUT, H. H. (1942): *Fellahs*, El Cairo, 1942.
- BALANDIER, G. (1951): «La situation coloniale: approche théorique», en *Cahiers internationaux de sociologie*, XI, 1951.
- (1952): «Contribution à une sociologie de la dépendance», en *Cahiers internationaux de sociologie*, XII, 1952.
- BENVENISTE, E. (1946): «Structure des relations de personne dans le verbe», en *Bulletin de la Société de Linguistique*, XLIII, fasc. I, n.º 126, 1947. La paginación remite a *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966. Trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- (1956): «La nature des pronoms», en VV. AA., *For Roman Jakobson*, La Haya, Mouton, 1956, pp. 34-37. Reeditado en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966. Trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- (1965): «Le langage et l'expérience humain», en *Diogène*, n.º 51, pp. 3-13.
- BERGSON, H. (1922): *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, en *Œuvres*, París, P.U.F., 1970, 3.ª ed.
- BESANÇON, J. (1957): *L'homme et le Nil*, París, Gallimard, 1957.
- BULTMANN, R. (1948-1953): *Die Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1948-1953. Trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- BUTOR, M. (1964): *Répertoire II*, París, Minuit, 1964.
- CHALLAND, G. (1964): *L'Algérie est-elle socialiste?*, París, Maspero, 1964.
- CLASTRES, P. (1962): «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», en *L'homme*, vol. II, n.º 1, 1962. Reeditado en *La société contre l'état*, París, Minuit, 1974, pp. 25-42. Trad. cast.: *La sociedad contra el estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditationes de prima Philosophia*, París, M. Soly, 1641 (París, Vrin, 1960). Trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 11.ª ed.
- DETIENNE, M. (1965): «En Grèce archaïque: Géométrie, politique et société», en *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 425-441.
- ELIADE, M. (1949): *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, París, Gallimard, 1949. Trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1995.
- FANON, F. (1959): *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, París, Maspero, 1959. Trad. cast.: *Sociología de una revolución*, México, Era, 1976.

* La bibliografía correspondiente al presente artículo nunca llegó a aparecer en su versión original. No obstante, hemos pensado que sería útil para el lector castellano contar con un elenco aproximativo de la misma (N. del T.).

- FANON, F. (1961): *Les damnés de la terre*, París, Maspéro, 1961. Trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 1980.
- FINK, E. (1933): «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kantstudien*, n.º 38, 1933, pp. 319-383.
- FREUD, S. (1900): *Die Traumdeutung*, en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1968, vol. 2-3. Trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 4-5.
- (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 13. Trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, op. cit., vol. 18.
- GABORIAU, M. (1963): «Anthropologie structurale et histoire», en *Esprit*, 31, 1963, pp. 579-595.
- GODELIER, M. (1966): *Rationalité et irrationalité en économie*, París, Maspéro, 1966. Trad. cast.: *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, Siglo XXI, 1973.
- GREEN, A. (1963): «La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure», en *Critique*, vol. 19, n.º 194, 1963, pp. 649-662.
- HEGEL, G. W. F. (1801): *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena, Diedler, 1801. Trad. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.
- (1807): *Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg bei Joseph Anton, 1807. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1966.
- (1812): *Wissenschaft der Logik (I. Teil. Die objektive Logik. 1 Abteilung: Die Lehre vom Sein. 2. Abt.: Die Lehre vom Wesen)*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1978, Band. 11. Trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1982.
- (1837): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Berlín, Duncker & Humblot, 1832-1845, vol. IX. Trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.
- (1835-1838): *Vorlesungen über die Aesthetik*, en *Werke*, op. cit., vol. X. Trad. cast.: *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989.
- HEIDEGGER, M. (1958): *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B 1*, en *Il pensiero*, vol. III, n.º 2-3, Milán, Varese, 1958. Reeditado en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am main, Klostermann, 1967. Trad. cast.: «Acerca del concepto y esencia de la *physis*. Aristóteles Física B I», en *Escritos. Revista de Filosofía y Letras*, Medellín (Colombia), Universidad Pontificia Bolivariana, 1976, n.º 1-5.
- HEUSCH, L. DE (1962): «Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir», en *Le pouvoir et le sacré. Annales du Centre d'Étude des Religions*, Bruselas, Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1962.
- HÖLDERLIN, F. (1801): «Brot und Wein», en *Sämtliche Werke*, Edición de Norbert von Hellingshagen, Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot, Berlín 1913-1923, 6 vol., IV, 123 y ss. Trad. cast.: «Pan y vino», en *Poemas*, Barcelona, Icaria, 1991, pp. 124-137.
- HUIZINGA, J. (1938): *Homo ludens*, Scholvinck, A. Huizinga, 1938. Trad. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972.
- HUSSERL, E. (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, en *Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke*, La Haya, M. Nijhoff, 1952, vol. V. Trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1962, 2.ª ed.

- HUSSERL, E. (1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, Academia, 1939.
- HYPPOLITE, J. (1955): *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955.
- JAKOBSON, R. (1956): *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasia*, La Haya, Mouton, 1956. Trad. fr.: «Deux aspects du langage et deux types d'aphasie», en *Essais de linguistique général*, París, Minuit, 1963. Trad. cast.: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- JEANMAIRE, H. (1939): *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité classique*, París/Lille, 1939.
- KANT, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's Werke*, Berlín, Druck und Verlag von Georg Reiner, 1911, Band. 3. Trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- LACAN, J. (1949): «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», en *Écrits*, París, Seuil, 1966, vol. I, pp. 89-97. Trad. cast.: *Escritos*, México, Siglo XXI, 1984, 10^a ed.
- LACOSTE, Y. (1959): *Les pays sous-développés*, París, P.U.F., 1959. Trad. cast.: *Los países subdesarrollados*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1991.
- (1965): *Géographie du sous-développement*, París, P.U.F., 1965. Trad. cast.: *Geografía del subdesarrollo*, Barcelona, Ariel, 1971.
- LEFORT, C. (1955): «L'aliénation comme concept sociologique», en *Cahiers internationaux de sociologie*, 13, 1955. Reeditado en Lefort, C., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, París, Gallimard, 1955. Trad. cast.: *Las formas de la historia*, México, F.C.E., 1988.
- LENIN, V. I. y ROY M. N. (1920): «Informe de la comisión para los problemas nacional y colonial», en *Polnoe sobranie socinenij*, Moscú, 55 vol., 1958-1965, vol. 41, pp. 241 y ss. Publicado el 7 de agosto de 1920 en el *Boletín del II Congreso de la Internacional Comunista*. Trad. cast.: *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1979, vol. 3, pp. 472-477.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949): *Les structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F., 1949. Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Paidós, 1983.
- (1950): «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, París, P.U.F., 1950. Trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
- (1952): *Race et histoire*, París, Unesco, 1952. Trad. cast.: «Raza e historia», en *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 304-339.
- (1953): «Social Structure», en Kroeber, A. L. (ed.), *Anthropology Today*, Illinois, University of Chicago Press, 1953, pp. 524-553. La paginación corresponde a la versión francesa: «La notion de structure en ethnologie», en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958. Trad. cast.: «La noción de estructura en etnología», en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 299-337.
- (1955a): «Diogène couché», en *Les Temps Modernes*, año 10, n.º 110, pp. 1.187-1.220.
- (1955b): «The Structural Study of Myth», en *Myth. A Symposium*, en *Journal American Folklore*, vol. 78, n.º 270, octubre-diciembre 1955, pp. 428-444. Reeditado en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958. Trad. cast.: «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural, op. cit.*, pp. 229-252.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1955c): *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955. Trad. cast.: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.
- (1956): «Appendice au chapitre 15», en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958. Trad. cast.: «Apéndice del capítulo 15», en *Antropología estructural, op. cit.*, pp. 339-357.
- (1962): *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962. Trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1984.
- (1963): «Réponses à quelques questions», en *Esprit*, vol. 31, n.º 11, noviembre 1963, pp. 628-653. Trad. cast.: «Respuestas a algunas preguntas», en Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, Cuaderno Gris/U.A.M., 1997.
- LYOTARD, J. F. (1963): «L'Algérie évacuée», en *Socialisme ou Barbarie*, vol. VI, n.º 34, marzo-mayo 1963, pp. 1-43.
- MARTINET, A. (1949): *Phonology as Functional Phonetics*, Oxford, University of Oxford Press, 1949. Reeditado en Oxford, Blackwell, 1955. Trad. cast.: «La fonología como fonética funcional», en *Cuestiones de filosofía*, Buenos Aires, 1962, pp. 136-139.
- (1960): *Éléments de linguistique générale*, París, A. Colin, 1960. Trad. cast.: *Elementos de lingüística general*, Madrid, Gredos, 1978.
- MARX, K. (1843): *Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*, en Marx, K. y Engels, F.: *Gesamtausgabe* (MEGA), Berlín, Dietz Verlag, 1982, marzo 1843-agosto 1844, vol. I/2, 1982. Trad. cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Nuevas, 1965.
- (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MEGA, *op. cit.*, vol. I/2. Trad. cast.: *Manuscritos económico-filosóficos*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Crítica, 1978, vol. 5, pp. 301-435.
- (1845): *Die deutsche Ideologie*, en MEGA, *op. cit.*, vol. I/5. Trad. cast.: *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974.
- (1848): *Manifest der Kommunistischen Partei*, en MEGA, *op. cit.*, I/6. Trad. cast.: *Manifiesto comunista*, en *Obras de Marx y Engels, op. cit.*, vol. 9, pp. 133-169.
- (1859): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, Erster Heft, 1859. Trad. cast.: *Introducción a la crítica de la economía política*, México, Ediciones pasado y presente, 1982.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964. Trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- NIETZSCHE, F. (1872): *Die Geburt der Tragödie*, en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1972, vol. III/1, § 12, pp. 77-84. Trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 108-114.
- ONOFRI, F. (1963): *Socialismo e Potere*, Milán, Ed. di Comunità, 1963.
- ORTIGUES, E. (1962): *Le discours et le symbole*, París, Aubier, 1962.
- PIRENNE, H. (1933): *Histoire économique et sociale du Moyen-Age*, París, Presses Universitaires de France, 1933. Trad. cast.: *Historia económica y social de la Edad Media*, México, F.C.E., 1970, 10 reimp.
- POUVOIR OUVRIER (1965): París, Flammarion, «Questions d'histoire», 1965.
- RENÉVILLE, J. ROLLAND DE (1962): *L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, París, Vrin, 1962.

- RICŒUR, P. (1951): «Le christianisme et le sens de l'histoire», en *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955 (1.ª ed.). Trad. cast.: «El cristianismo y el sentido de la historia», en *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, pp. 73-87.
- (1953): «Objectivité et subjectivité en histoire», en *Histoire et vérité, op. cit.*, pp. 25-52. Trad. cast.: «Objetividad y subjetividad en historia», en *Historia y verdad, op. cit.*, pp. 23-40.
- (1959): «'Le symbole donné à penser'», en *Esprit*, vol. 27, n.º 7-8, julio-agosto 1959, pp. 60-76.
- (1963a): «Symbolique et temporalité», en *Archivio di Filosofia*, vol. 33, n.º 1-2, 1963, pp. 5-31, 32-41.
- (1963b): «Structure et herméneutique», en *Esprit*, vol. 31, n.º 11, noviembre 1963, pp. 596-627. Trad. cast.: «Estructura y hermenéutica», en Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, Cuaderno Gris/U.A.M., 1997.
- (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965. Trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.
- SEBAG, L. (1964): *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964. Trad. cast.: *Marxismo y estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1976.
- TAWNEY, R. H. (1962): *Religion and the rise of capitalism: A historical study*, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1962.
- TRAN DUC THAO (1951): *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París, Minh Tan, 1951. Trad. cast.: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- TILLION, G. (1966): *Le harem et les cousins*, París, Seuil, 1966. Trad. cast.: *La condición de la mujer en el área mediterránea*, Barcelona, Edicions 62, 1967.
- TROTSKY, L. (1928-1931): *La révolution permanente (Permanentsnaya revolutsia, 1930)*, en *De la révolution*, París, Minuit, 1963. Trad. cast.: *La revolución permanente*, Madrid, Júcar, 1978.
- VERNANT, J. P. (1955): «Travail et nature dans la Grèce ancienne», en *Journal de Psychologie*, 1955, pp. 1-29. Reeditado en Vernant, J. P., *Mythe et Pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1965. Trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 252-274.
- (1960): «Le mythe hésiodique des races», en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, pp. 21-54. Reeditado en *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Trad. cast.: «El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua, op. cit.*, pp. 21-51.
- (1962): *Les origines de la pensée grecque*, París, P.U.F., 1962. Trad. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- (1965), *Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, Maspero, 1965. Trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983.
- VIDAL-NAQUET, P. (1960): «Temps des dieux et temps des hommes», en *Revue de l'histoire des religions*, n.º 157, 1960, pp. 55-80. Trad. cast.: «Tiempo de dioses y tiempo de hombres», en Vidal-Naquet, P., *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, Península, 1983, pp. 61-85.

- VIDAL-NAQUET, P. (1963): «Karl Wittfogel et la manière de production asiatique». Prólogo del libro de Karl Wittfogel *Le despotisme oriental*, París, Minuit, 1964. Trad. cast.: «Karl Wittfogel y el modo de producción asiático», en *La democracia griega. Una nueva visión*, Madrid, Akal, 1992, pp. 39-73.
- (1965): «Économie et société dans la Grèce ancienne», en *Archives européennes de Sociologie*, n.º 6, 1965, pp. 111-148. Reeditado en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 1990. Trad. cast.: «Economía y sociedad en la Grecia antigua: la obra de Moses I. Finley», en *La democracia griega, op. cit.*, pp. 39-73.
- VUILLEMIN, J. (1949): *L'être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, París, P.U.F., 1949.
- WACHTEL, N. (1966): «Structuralisme et histoire. À propos de l'organisation sociale du Cuzco», en *Annales E.S.C.*, enero-febrero 1966, pp. 71-94. Trad. cast.: «Estructuralismo e historia. A propósito de la organización social de Cuzco», en N. Wachtel, *Sociedad e ideología*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973.
- WAELEHENS, A. DE (1963): «Ontologische problemen van de hermeneutica», en *Tijdschrift voor Filosofie*, XXV, n.º 4, diciembre 1963, pp. 688-705.
- WEBER, M. (1905): *Protestantische Ethik*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920, vol. I. Trad. fr.: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964. Trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1985.
- WEULERSSE, J. (1934): *L'Afrique noir. L'Afrique centrale française*, París, 1934.
- (1940): *Le pays des Alaouites*, Tours, 1940.
- WITTFOGEL, K. (1957): *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1957. Trad. cast.: *Despotismo oriental*, Madrid, Guadarrama, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. (1918): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Kegan Paul, 1922. Trad. cast. en Madrid, Alianza, 1987.

Bibliografía: *Gabriel Aranzueque*