

LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y
EL JUEGO EN EL DISCURSO DE
LAS CIENCIAS HUMANAS

Jacques Derrida

1966

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Jacques Derrida

Conferencia del 21 de octubre de 1966.

Traducción de Patricio Peñalver

Presenta más problema interpretar
las interpretaciones que interpretar las cosas.

MONTAIGNE

Quizás se ha producido en la historia del concepto de estructura algo que se podría llamar un «acontecimiento» si esta palabra no llevase consigo una carga de sentido que la exigencia estructural —o estructuralista— tiene precisamente como función reducir o someter a sospecha. Digamos no obstante un «acontecimiento» y tomemos esa palabra con precauciones entre comillas. ¿Cuál sería, pues, ese acontecimiento? Tendría la forma exterior de una *ruptura* y de un *redoblamiento*.

Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme*, es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico. Sin embargo, hasta el acontecimiento al que quisiera referirme, la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura —efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada— sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura. Indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo.

Sin embargo el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida. Por lo menos ha permanecido

siempre *prohibida* (y empleo esta expresión a propósito). Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su *centro en otro lugar*. El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada —aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia— es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido —es decir, una historia sin más— cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia. Por esta razón, podría decirse quizás que el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología, es cómplice de esa reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego.

Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de la que hablábamos, debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería —y se me perdonará aquí que sea tan poco demostrativo y tan elíptico, pero es para llegar más rápidamente a mi tema principal— la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidós*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.).

El acontecimiento de ruptura, la irrupción a la que aludía yo al principio, se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida, y por eso decía yo que esta irrupción era repetición, en todos los sentidos de la palabra. Desde ese momento ha tenido que

pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de entenderse acerca de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.

¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimiento, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a *trabajar*. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos «nombres propios» y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar. Por tomar un ejemplo entre tantos otros: es con la ayuda del concepto de signo como se hace estremecer la metafísica de la presencia. Pero a partir del momento en que lo que se pretende

mostrar así es, como acabo de sugerir, que no había significado trascendental o privilegiado, y que el campo o el juego de significación no tenía ya, a partir de ahí, límite alguno, habría que —pero es justo eso lo que no se puede hacer— rechazar incluso el concepto y la palabra signo. Pues la significación «signo» se ha comprendido y determinado siempre, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado. Si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma «significante» la que habría que abandonar como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice en el prefacio a *Lo crudo y lo cocido* que ha «pretendido trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible situándose de entrada en el plano de los signos», la necesidad, la fuerza y la legitimidad de su gesto no pueden hacernos olvidar que el concepto de signo no puede por sí mismo superar esa oposición de lo sensible y lo inteligible. Está determinado por esa oposición: de parte a parte y a través de la totalidad de su historia. El concepto de signo sólo ha podido vivir de esa oposición y de su sistema. Pero no podemos deshacernos del concepto de signo, no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella, sin correr el riesgo de borrar la diferencia dentro de la identidad consigo mismo de un significado que reduce en sí su significante o, lo que es lo mismo, expulsando a éste simplemente fuera de sí. Pues hay dos maneras heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la clásica, consiste en reducir o en derivar el significante, es decir, finalmente en *someter* el signo al pensamiento; otra, la que dirigimos aquí contra la anterior, consiste en poner en cuestión el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: y en primer lugar, la oposición de lo sensible y lo inteligible. Pues la *paradoja* está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía. La oposición forma sistema con la reducción. Y lo que decimos aquí sobre el signo puede extenderse a todos los conceptos y a todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas maneras de estar atrapados en este círculo. Son todas más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, están más o menos cerca de la formulación o incluso la formalización de ese círculo. Son esas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre quienes los sostienen. Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último «platónico». Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio

Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido.

¿Qué pasa ahora con ese esquema formal, cuando nos volvemos hacia lo que se llama las «ciencias humanas»? Una entre ellas ocupa quizás aquí un lugar privilegiado. Es la etnología. Puede considerarse, efectivamente, que la etnología sólo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea —y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos— ha sido *dislocada*, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc. Se puede decir con toda seguridad que no hay nada fortuito en el hecho de que la crítica del etnocentrismo, condición de la etnología, sea sistemáticamente e históricamente contemporánea de la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a una sola y misma época.

Ahora bien, la etnología —como toda ciencia— se produce en el elemento del discurso. Y aquélla es en primer lugar una ciencia europea, que utiliza, aunque sea a regañadientes, los conceptos de la tradición. Por consiguiente, lo quiera o no, y eso no depende de una decisión del etnólogo, éste acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia. Esta necesidad es irreductible, no es una contingencia histórica; habría que meditar sobre todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esa necesidad, si nadie es, pues, responsable de ceder a ella, por poco que sea, eso no quiere decir que todas las maneras de ceder a ella tengan la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la desconstrucción de esa herencia misma. Problemas de *economía* y de *estrategia*.

Si ahora consideramos a título de ejemplo los textos de Claude Lévi-Strauss, no es sólo por el privilegio que actualmente se le atribuye a la etnología entre las ciencias humanas, ni siquiera porque se trate de un pensamiento que pesa fuertemente en la coyuntura teórica contemporánea. Es sobre todo porque en el trabajo de Lévi-Strauss se ha declarado una cierta elección, y se ha elaborado una cierta doctrina de manera, precisamente, *más o menos explícita*, en cuanto a esa crítica del lenguaje y en cuanto a ese lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir ese movimiento en el texto de Lévi-Strauss, escogemos, como un hilo conductor entre otros, la oposición naturaleza-cultura. Pese a todas sus reno-

vaciones y sus disfraces, esa oposición es congénita de la filosofía. Es incluso más antigua que Platón. Tiene por lo menos la edad de la sofística. A partir de la oposición *physis/nomos*, *physis/téchne*, aquélla ha sido traída hasta nosotros a través de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la institución, al arte, a la técnica, pero también a la libertad, a lo arbitrario, a la historia, a la sociedad, al espíritu, etc. Ahora bien, desde el inicio de su investigación y desde su primer libro (*Las estructuras elementales del parentesco*) Lévi-Strauss ha experimentado al mismo tiempo la necesidad de utilizar esa oposición y la imposibilidad de prestarle crédito. En *Las estructuras...* parte de este axioma o de esta definición: pertenece a la naturaleza lo que es *universal* y espontáneo, y que no depende de ninguna cultura particular ni de ninguna norma determinada. Pertenece en cambio a la cultura lo que depende de un sistema de *normas* que regulan la sociedad y que pueden, en consecuencia, *variar* de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son de tipo tradicional. Ahora bien, desde las primeras páginas de *Las estructuras*, Lévi-Strauss, que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un *escándalo*, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir *a la vez* los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la *prohibición del incesto*. La prohibición del incesto es universal; en ese sentido se la podría llamar natural; —pero es también una prohibición, un sistema de normas y de proscipciones— y en ese sentido se la podría llamar cultural. «Supongamos, pues, que todo lo que es universal en el hombre depende del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular. Nos vemos entonces confrontados con un hecho o más bien con un conjunto de hechos que, a la luz de las definiciones anteriores, no distan mucho de aparecer como un escándalo: pues la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres en los que hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: aquella prohibición constituye una regla, pero una regla que, caso único entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» (p. 9).

Evidentemente sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura. Al iniciar su obra con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se instala, pues, en el punto en que esa diferencia, que se ha dado siempre por obvia, se encuentra borrada o puesta en cuestión. Pues desde el momento en que la prohibición del incesto no se deja ya pensar dentro de la oposición naturaleza/cultura, ya no se puede decir que sea un hecho escandaloso, un núcleo de opacidad en el interior de una red de significaciones transparentes; no es un escándalo con que uno se encuentre, o en el que se caiga dentro del campo de los conceptos tradicionales; es lo que escapa a

esos conceptos y ciertamente los precede y probablemente como su condición de posibilidad. Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto.

Evoco demasiado rápidamente este ejemplo, que es sólo un ejemplo entre tantos otros, pero que permite ya poner de manifiesto que el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica. Ahora bien, esta crítica puede llevarse a cabo de acuerdo con dos vías y dos «estilos». En el momento en que se hacen sentir los límites de la oposición naturaleza/cultura, se puede querer someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Es un primer gesto. Un cuestionamiento de ese tipo, sistemático e histórico, no sería ni un gesto filológico ni un gesto filosófico en el sentido clásico de estas palabras. Inquietarse por los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, des-constituirlos, no es hacer profesión de filólogo o de historiador clásico de la filosofía. Es, sin duda, y a pesar de las apariencias, la manera más audaz de esbozar un paso fuera de la filosofía. La salida «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella.

La otra elección —y creo que es la que corresponde más al estilo de Lévi-Strauss— consistiría, para evitar lo que pudiera tener de esterilizante el primer gesto, dentro del orden del descubrimiento empírico, en conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos: como instrumentos que pueden servir todavía. No se les presta ya ningún valor de verdad, ni ninguna significación rigurosa, se estaría dispuesto a abandonarlos ocasionalmente si parecen más cómodos otros instrumentos. Mientras tanto, se explota su eficacia relativa y se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que aquellos pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Es así como se critica el lenguaje de las ciencias humanas. Lévi-Strauss piensa así poder separar el *método* de la *verdad*, los instrumentos del método y las significaciones objetivas enfocadas por medio de éste. Casi se podría decir que esa es la primera afirmación de Lévi-Strauss; en todo caso, son las primeras palabras de *Las estructuras...*: «Se empieza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy preferiríamos decir: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización por parte de la sociología moderna, como un instrumento de método».

Lévi-Strauss se mantendrá siempre fiel a esa doble intención: conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica.

Por una parte, efectivamente, seguirá discutiendo el valor de la oposición

naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las estructuras...*, *El pensamiento salvaje* se hace eco fielmente del texto que acabo de leer: «La oposición entre naturaleza y cultura, en la que hemos insistido en otro tiempo, nos parece hoy que ofrece sobre todo un valor metodológico». Y este valor metodológico no está afectado por el no-valor ontológico, cabría decir si no se desconfiase aquí de esa noción: «No bastaría con haber reabsorbido unas humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa es el punto de partida de otras... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (p. 327).

Por otra parte, siempre en *El pensamiento salvaje*, presenta Lévi-Strauss bajo el nombre de «bricolage» lo que se podría llamar el discurso de este método. El «bricoleur» es aquel que utiliza «los medios de a bordo», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos, etc. Hay, pues, una crítica del lenguaje en la forma del «bricolage» e incluso se ha podido decir que el «bricolage» era el lenguaje crítico mismo, singularmente el de la crítica literaria: pienso aquí en el texto de G. Genette, *Estructuralismo y crítica literaria*, publicado en homenaje a Lévi-Strauss en *L'Arc*, y donde se dice que el análisis del «bricolage» podía «ser aplicado casi palabra por palabra» a la crítica, y más especialmente a «la crítica literaria» (Recogido en *Figures*, ed. du Seuil, p. 145).

Si se llama «bricolage» a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia más o menos coherente o arruinada, se debe decir que todo discurso es «bricoleur». El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al «bricoleur», tendría, por su parte, que construir la totalidad de su lenguaje, sintaxis y léxico. En ese sentido el ingeniero es un mito: un sujeto que sería el origen absoluto de su propio discurso y que lo construiría «en todas sus piezas» sería el creador del verbo, el verbo mismo. La idea de un ingeniero que hubiese roto con todo «bricolage» es, pues, una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro lugar que el «bricolage» es mitopoético, todo permite apostar que el ingeniero es un mito producido por el «bricoleur». Desde el momento en que se deja de creer en un ingeniero de ese tipo y en un discurso que rompa con la recepción histórica, desde el momento en que se admite que todo discurso finito está sujeto a un cierto «bricolage», entonces, es la idea misma de «bricolage» la que se ve amenazada, se descompone la diferencia dentro de la que aquélla adquiriría sentido.

Lo cual hace que se ponga de manifiesto el segundo hilo que tendría que guiarnos dentro de lo que aquí se está tramando.

La actividad del «bricolage», Lévi-Strauss la describe no sólo como actividad

intelectual sino como actividad mitopoética. Se puede leer en *El pensamiento salvaje* (p. 26): «Del mismo modo que el “bricolage” en el orden técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el orden intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, se ha advertido con frecuencia el carácter mitopoético del “bricolage”».

Ahora bien, el notable esfuerzo de Lévi-Strauss no está sólo en proponer, especialmente en sus investigaciones más actuales, una ciencia estructural de los mitos y de la actividad mitológica. Su esfuerzo se manifiesta también, y yo diría casi que en primer lugar, en el estatuto que le atribuye entonces a su propio discurso sobre los mitos, a lo que llama él sus «mitológicas». Es el momento en que el mito reflexiona sobre sí y se critica a sí mismo. Y ese momento, ese período crítico interesa evidentemente a todos los lenguajes que se distribuyen el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicas»? Aquí es donde vuelve a encontrarse la virtud mitopoética del «bricolage». En efecto, lo que se muestra más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso es el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una arquía absoluta. Se podría seguir el tema de ese descentramiento a través de toda la *Obertura* de su último libro sobre *Lo crudo y lo cocido*. Me limito a señalar ahí algunos puntos.

1. En primer lugar, Lévi-Strauss reconoce que el mito bororo que utiliza aquí como «mito de referencia» no merece ese nombre ni ese tratamiento, que esa es una apelación engañosa y una práctica abusiva. Ese mito no merece, al igual que ningún otro, su privilegio referencial: «De hecho, el mito bororo, que de ahora en adelante será designado con el nombre de “mito de referencia”, no es, como vamos a intentar mostrar, nada más que una transformación, impulsada con más o menos fuerza, de otros mitos que provienen o de la misma sociedad o de sociedades próximas o alejadas. En consecuencia, hubiera sido legítimo escoger como punto de partida cualquier otro representante del grupo. El interés del mito de referencia no depende, desde este punto de vista, de su carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el seno de un grupo» (página 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente son siempre sombras o virtualidades inaprehensibles, inactualizables y, en primer término, inexistentes. Todo empieza con la estructura, la configuración o la relación. El discurso sobre esa estructura a-céntrica que es el mito no puede tener a su vez él mismo ni sujeto ni centro absolutos. Para no dejar escapar la forma y el movimiento del mito, tiene que evitar esa violencia que consistiría en centrar un lenguaje que describe una estructura a-céntrica. Así pues, hay que renunciar aquí al discurso científico o filosófico, a la *episteme*, que tiene como exigencia absoluta, que es la exigencia absoluta de remontarse a la fuente, al centro, al fundamento, al principio, etc. En contraposición al discurso *epistémico*, el discurso estructural sobre

los mitos, el discurso *mito-lógico* debe ser él mismo *mitomorfo*. Debe tener la forma de aquello de lo que habla. Es eso lo que dice Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, del que quisiera ahora leer una extensa y hermosa página:

«Efectivamente, el estudio de los mitos plantea un problema metodológico por la circunstancia de no poder conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes cuantas se requiera para resolverla. No existe, en el análisis mítico, un verdadero término, no existe unidad secreta alguna que se pueda aprehender al cabo del trabajo de descomposición. Los temas se desdobl原因 hasta el infinito. Cuando cree uno que los ha desenredado unos de otros y que los mantiene separados, es sólo para constatar que vuelven a soldarse, en respuesta a sollicitaciones de afinidades imprevistas. Por consiguiente, la unidad del mito es sólo tendencial y proyectiva, no refleja nunca un estado o un momento del mito. Fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación, su papel es el de dar una forma sintética al mito, e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios. Se podría decir, pues, que la ciencia de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el sentido amplio autorizado por la etimología, y que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con el de los rayos rotos. Pero, a diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones de las que se trata aquí conciernen a rayos privados de cualquier foco que no sea virtual... Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, nuestra empresa, también ella demasiado breve y demasiado larga, ha debido plegarse a sus exigencias y respetar su ritmo. Así, este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito.» Afirmación que se repite un poco más adelante (p. 20): «Como los mitos mismos, por su parte descansan en códigos de segundo orden (dado que los códigos de primer orden son aquellos en los que consiste el lenguaje), este libro ofrecería entonces el esbozo de un código de tercer orden, destinado a asegurar la traducibilidad recíproca de varios mitos. Por ese motivo no sería equivocado considerarlo un mito: de alguna manera, el mito de la mitología». Es por medio de esa ausencia de todo centro real y fijo del discurso mítico o mitológico como se justificaría el modelo musical que ha escogido Lévi-Strauss para la composición de su libro. La ausencia de centro es aquí la ausencia de sujeto y la ausencia de autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos ejecutantes. Si se pregunta dónde se encuentra el foco real de la obra, habrá que responder que su determinación es imposible. La música y la mitología confrontan al hombre con objetos virtuales, de los que tan sólo su sombra es actual... los mitos no tienen autores...» (p. 25).

Es, pues, aquí donde el «bricolage» etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero al mismo tiempo, aquél hace aparecer como mitológico, es decir, como una ilusión histórica, la exigencia filosófica o epistemológica del

centro.

Sin embargo, aunque se admita la necesidad del gesto de Lévi-Strauss, sus riesgos no pueden ignorarse. Si la mito-lógica es mito-mórfica, ¿vienen a resultar lo mismo todos los discursos sobre los mitos? ¿Habrá que abandonar toda exigencia epistemológica que permita distinguir entre diversas calidades de discursos acerca del mito? Cuestión clásica, pero inevitable. A eso no se puede responder —y creo que Lévi-Strauss no responde a eso— hasta que no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema por una parte, y el mitema o el mito-poema por otra. Lo cual no es un asunto menor. Si no se plantea expresamente ese problema, nos condenamos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en una falta desapercibida en el interior del campo filosófico. El empirismo sería el género del que estas faltas continuarían siendo las especies. Los conceptos trans-filosóficos se transformarían en ingenuidades filosóficas. Podría mostrarse este riesgo en muchos ejemplos, en los conceptos de signo, de historia, de verdad, etc. Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de *una cierta manera* a los filósofos. El riesgo del que hablo lo asume siempre Lévi-Strauss, y es ese el precio mismo de su esfuerzo. He dicho que el empirismo era la forma matricial de todas las faltas que amenazan a un discurso que sigue pretendiéndose científico, particularmente en Lévi-Strauss. Ahora bien, si se quisiese plantear a fondo el problema del empirismo y del «bricolage», se abocaría sin duda muy rápidamente a proposiciones absolutamente contradictorias en cuanto al estatuto del discurso en la etnología estructural. Por una parte, el estructuralismo se ofrece, justificadamente, como la crítica misma del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay libro o estudio de Lévi-Strauss que no se proponga como un ensayo empírico que otras informaciones podrán en cualquier caso llegar a completar o a refutar. Los esquemas estructurales se proponen siempre como hipótesis que proceden de una cantidad finita de información y a las que se somete a la prueba de la experiencia. Numerosos textos podrían demostrar este doble postulado. Volvámonos de nuevo hacia la *Obertura en Lo crudo y lo cocido*, donde aparece realmente que si ese postulado es doble es porque se trata aquí de un lenguaje sobre el lenguaje. «Las críticas que nos reprochasen no haber procedido a un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos antes de analizarlos, cometerían un grave contrasentido acerca de la naturaleza y el papel de estos documentos. El conjunto de los mitos de una población pertenece al orden del discurso. A menos que la población se extinga físicamente o moralmente, este conjunto no es nunca un conjunto cerrado. Valdría lo mismo, pues, reprocharle a un lingüista que escriba la gramática de una lengua sin haber registrado la totalidad de los actos de habla que se han pronunciado desde que existe esa lengua, y sin conocer los

intercambios verbales que tendrán lugar durante el tiempo en que aquélla exista. La experiencia prueba que un número irrisorio de frases... le permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que estudia. E incluso una gramática parcial, o un esbozo de gramática, representan adquisiciones preciosas si se trata de lenguas desconocidas. La sintaxis, para manifestarse, no espera a que haya podido inventariarse una serie teóricamente ilimitada de acontecimientos, puesto que aquélla consiste en el cuerpo de reglas que presiden el engendramiento de esos acontecimientos. Ahora bien, es realmente de una sintaxis de la mitología sudamericana de lo que hemos pretendido hacer el esbozo. Si nuevos textos llegan a enriquecer el discurso mítico, esa será la ocasión para controlar o modificar la manera como se han formulado ciertas leyes gramaticales, para renunciar a algunas de ellas, y para descubrir otras nuevas. Pero en ningún caso se nos podrá oponer la exigencia de un discurso mítico total. Pues se acaba de ver que esa exigencia no tiene sentido» (pp. 15 y 16). A la totalización se la define, pues, tan pronto como *inútil*, tan pronto como *imposible*.

Eso depende, sin duda, de que hay dos maneras de pensar el límite de la totalización. Y, una vez más, yo diría que esas dos determinaciones coexisten de manera no-expresa en el discurso de Lévi-Strauss. La totalización puede juzgarse imposible en el sentido clásico: se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá dominar jamás. Hay demasiadas cosas, y más de lo que puede decirse. Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de esa palabra cuya significación escandalosa se borra siempre en francés, que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado. Aunque Lévi-Strauss no se sirve de la palabra *suplementario* subra-

yando como yo hago aquí las dos direcciones de sentido que en ella se conjuntan de forma extraña, no es casual que se sirva por dos veces de esa palabra en su *Introducción a la obra de Mauss*, en el momento en que habla de la «sobreabundancia de significante con respecto a los significados sobre los que aquélla puede establecerse»: «En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone, pues, siempre, de un exceso de significación (que reparte entre las cosas según leyes del pensamiento simbólico que corresponde estudiar a los etnólogos y a los lingüistas). Esta distribución de una ración suplementaria —si cabe expresarse así— es absolutamente necesaria para que, en conjunto, el significante disponible y el significado señalado se mantengan entre ellos en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico». (Sin duda podría mostrarse que esta *ración suplementaria* de significación es el origen de la *ratio* misma.) La palabra reaparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss haya hablado de «ese significante flotante que es la servidumbre de todo pensamiento finito»: «En otros términos, e inspirándonos en el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse al lenguaje, vemos en el *mana*, el *wakan*, el *oranda*, y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica*, cuyo papel es permitir el ejercicio del pensamiento simbólico a pesar de la contradicción propia de éste. Así se explican las antinomias aparentemente insolubles, ligadas a esa noción... Fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y adjetivo y verbo a la vez; abstracta y concreta, omnipresente y localizada. Y efectivamente, el *mana* es todo eso a la vez; pero precisamente, ¿no será, justo porque no es nada de todo eso, una simple forma o, más exactamente, símbolo en estado puro, capaz, en consecuencia, de cargarse de cualquier contenido simbólico? En ese sistema de símbolos que constituye toda cosmología, aquél sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [el subrayado es nuestro] sobre aquel que soporta ya el significado, pero que puede ser un valor cualquiera con la condición de que siga formando parte de la reserva disponible y que no sea, como dicen los fonólogos, un término de grupo». (Nota: «Los lingüistas han llegado ya a formular hipótesis de ese tipo. Así: “Un fonema cero se opone a todos los demás fonemas del francés en que no comporta ningún carácter diferencial y ningún valor fonético constante. Pero en cambio el fonema cero tiene como función propia oponerse a la ausencia de fonema” (Jakobson y Lotz). Casi podría decirse de modo semejante, y esquematizando la concepción que se ha propuesto aquí, que la función de las nociones de tipo *mana* es oponerse a la ausencia de significación sin comportar por sí misma ninguna significación particular».)

La *sobreabundancia* del significante, su carácter *suplementario*, depende, pues, de una finitud, es decir, de una falta que debe ser *suplida*.

Se comprende entonces por qué el concepto de juego es importante en Lévi-

Strauss. Las referencias a todo tipo de juego, especialmente en la ruleta, son muy frecuentes, en particular en sus *Conversaciones*, *Raza e historia*, *El pensamiento salvaje*. Pero esa referencia al juego se encuentra siempre condicionada por una tensión.

Tensión con la historia, en primer lugar. Problema clásico, y en torno al cual se han ejercitado las objeciones. Indicaré sólo lo que me parece que es la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha hecho justicia con un concepto que ha sido siempre cómplice de una metafísica teleológica y escatológica, es decir, paradójicamente, de esa filosofía de la presencia a la que se ha creído poder oponer la historia. La temática de la historicidad, aunque parece que se ha introducido bastante tarde en la filosofía, ha sido requerida en ésta siempre por medio de la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología, y a pesar del antagonismo clásico que opone esas significaciones en todo el pensamiento clásico, se podría mostrar que el concepto de *episteme* ha reclamado siempre el de *istoria*, en la medida en que la historia es siempre la unidad de un devenir, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia orientado hacia la apropiación de la verdad en la presencia y en la presencia a sí, hacia el saber en la consciencia de sí. La historia se ha pensado siempre como el movimiento de una reasunción de la historia, como derivación entre dos presencias. Pero si bien es legítimo sospechar de ese concepto de historia, al reducirlo sin plantear expresamente el problema que estoy señalando aquí, se corre el riesgo de recaer en un ahistoricismo de forma clásica, es decir, en un momento determinado de la historia de la metafísica. Tal me parece que es la formalidad algebraica del problema. Más concretamente, en el trabajo de Lévi-Strauss, hay que reconocer que el respeto de la estructuralidad, de la originalidad interna de la estructura, obliga a neutralizar el tiempo y la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se produce siempre —y es esa la condición misma de su especificidad estructural— por medio de una ruptura con su pasado, su origen y su causa. Así, no se puede describir la propiedad de la organización estructural a no ser dejando de tener en cuenta, en el momento mismo de esa descripción, sus condiciones pasadas: omitiendo plantear el problema del paso de una estructura a otra, poniendo entre paréntesis la historia. En ese momento «estructuralista», los conceptos de azar y de discontinuidad son indispensables. Y de hecho Lévi-Strauss apela frecuentemente a ellos, como por ejemplo para esa estructura de las estructuras que es el lenguaje, del que se dice en la *Introducción a la obra de Mauss* que «sólo ha podido nacer todo de una vez»: «Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo ha podido nacer todo de una vez. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. A continuación de una transformación cuyo estudio no depende de las ciencias sociales, sino de la biología y de la psicología, se ha efectuado un paso desde un estado en que nada tenía un sentido a otro en que

todo lo poseía». Lo cual no le impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, la maduración, la labor continua de las transformaciones fácticas, la historia (por ejemplo en *Raza e historia*). Pero, de acuerdo con un gesto que fue también el de Rousseau o de Husserl, debe «apartar todos los hechos» en el momento en que pretende volver a aprehender la especificidad esencial de una estructura. Al igual que Rousseau, tiene que pensar siempre el origen de una estructura nueva sobre la base del modelo de la catástrofe —trastorno de la naturaleza en la naturaleza, interrupción natural del encadenamiento natural, separación *de* la naturaleza.

Tensión del juego con la historia, tensión también del juego con la presencia. El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa. Pero si bien Lévi-Strauss ha hecho aparecer, mejor que ningún otro, el juego de la repetición y la repetición del juego, no menos se percibe en él una especie de ética de la presencia, de nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural, de una pureza de la presencia y de la presencia a sí en la palabra; ética, nostalgia e incluso remordimiento, que a menudo presenta como la motivación del proyecto etnológico cuando se vuelve hacia sociedades arcaicas, es decir, a sus ojos, ejemplares. Esos textos son muy conocidos.

En cuanto que se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, pues, la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego, del que la otra cara sería la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. *Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro.* Y juega sin seguridad. Pues hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes*. En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella.

Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda

interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche, no busca en la etnografía, como pretendía Lévi-Strauss, de quien cito aquí una vez más la *Introducción a la obra de Mauss*, «la inspiración de un nuevo humanismo».

Se podría advertir en más de un signo, actualmente, que esas dos interpretaciones de la interpretación —que son absolutamente inconciliables incluso si las vivimos simultáneamente y las conciliamos en una oscura economía— se reparten el campo de lo que se llama, de manera tan problemática, las ciencias humanas.

Por mi parte, y aunque esas dos interpretaciones deben acusar su diferencia y agudizar su irreductibilidad, no creo que actualmente haya que *escoger*. En primer lugar porque con todo esto nos situamos en una región —digamos todavía, provisionalmente, de la historicidad— donde la categoría de «elección» parece realmente ligera. Y después, porque hay que intentar pensar en primer lugar el suelo común, y la *diferancia* de esta diferencia irreductible. Y porque se produce aquí un tipo de cuestión, digamos todavía histórica, ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever *su concepción, su formación, su gestación, su trabajo*. Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.