

Seminario sobre la reciprocidad

Dominique Temple

Montpellier – France, enero del 2004

Fuente: http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad&id_rubrique=139

Tabla de contenidos

1 El principio de reciprocidad.....	2
1.1 La cuestión de la reciprocidad.....	2
1.1.1 La cuestión de la reciprocidad : Lo contradictorio es lo que está en juego en la reciprocidad.....	2
1.1.2 La afectividad expresión de lo contradictorio.....	5
1.2 Las ciencias y lo contradictorio.....	6
1.2.1 Las precisiones de la física moderna sobre lo contradictorio y lo no contradictorio.....	6
1.2.2 Las precisiones de la biología moderna sobre la misma cuestión.....	8
1.3 La reciprocidad matriz del sentido.....	12
1.3.1 Lo contradictorio engendrado por la reciprocidad : la libertad.....	12
1.4 La expresión de lo contradictorio.....	15
1.4.1 El primer drama de la humanidad: ¿cómo la palabra, en tanto actualización no-contradictoria, puede dar cuenta de un sentimiento que es la expresión de lo contradictorio?	15
1.4.2 Crítica a la tesis de Lévi-Strauss.....	17
1.4.3 La importancia de la teoría de Lévi-Strauss.....	19
1.4.4 La tesis de la reciprocidad matriz de los sentidos y de los valores humanos.....	20
2 Las estructuras elementales y las tres formas de la reciprocidad.....	24
2.1 Estructuras elementales de la reciprocidad.....	24
2.1.1 Las estructuras elementales de la reciprocidad.....	24
2.1.2 La estructura ternaria diacrónica : la individuación, la responsabilidad.....	26
2.1.3 La estructura ternaria bilateral y el sentimiento de justicia.....	28
2.1.4 La estructura ternaria centralizada - La justicia proporcional - La confianza - La autoridad y el respeto - La fidelidad - La solidaridad.....	30
2.1.5 El compartir y la gracia.....	32
2.2 Formas de la reciprocidad.....	33
2.2.1 La reciprocidad simétrica, matriz de los valores humanos.....	33
2.2.2 La reciprocidad positiva.....	36
2.2.3 La reciprocidad negativa y el honor.....	39
3 La reciprocidad y lo imaginario.....	41
3.1 El mercado y la reciprocidad generalizada.....	41
3.1.1 El libre intercambio y la destrucción de las estructuras de reciprocidad.....	42
3.2 Las polaridades no-contradictorias de la Palabra.....	45
3.2.1 La polaridad no-contradictoria de la Palabra de unión.....	48
3.2.2 La polaridad no-contradictoria de la Palabra de oposición.....	53

1 El principio de reciprocidad

Lo que está en juego de la reciprocidad se describe como la creación de una situación contradictoria entre los socios que se traduce en un sentimiento que exige la invención de la Palabra y del Lenguaje.

Cuando la reciprocidad está completa, el sentimiento producido es el de la conciencia que se revela a sí mismo como de naturaleza afectiva y ética. Cuando la reciprocidad es desigual, esta conciencia afectiva es engastada en un estuche de conciencias elementales objetivas del cual se convierte en el sentido.

1.1 La cuestión de la reciprocidad

1.1.1 La cuestión de la reciprocidad : Lo contradictorio es lo que está en juego en la reciprocidad

El seminario trata, hoy, sobre el **principio de reciprocidad**.

Debo pedirles una atención particular para separar de nuestro tema las diferentes imágenes que tenemos de la reciprocidad cada vez que hablamos de ella a propósito de las relaciones humanas. Primero nos es necesario ignorar lo que la reciprocidad puede implicar o movilizar : así, en una relación de reciprocidad entre donadores, se ven cosas que van y vienen entre los distintos socios de la reciprocidad. Se observa, por ejemplo, un desplazamiento de objetos entre donador y donatario. Esas cosas obedecen naturalmente a una función movilizada por la reciprocidad : son cosas donadas..., pero el tipo de cosas da cuenta de la función movilizada por la reciprocidad, sin que por ello la reciprocidad sea atingida en tanto que principio. Nos es necesario pasar por encima de las funciones que moviliza el principio de reciprocidad, en particular el del don. A veces el don es considerado como un principio unilateral, el *don puro*, aunque más a menudo se lo entiende – por otra parte a justo título y ya hablaremos de ello – como una *forma de reciprocidad* ; pero hoy no estudiamos la reciprocidad del don. Debemos alejar, de igual manera, cualquier otra función que le da una forma particular a la reciprocidad, por ejemplo, la de la venganza o aún la de la alianza matrimonial que, sin embargo, es presentada por la antropología como el umbral entre la naturaleza y la cultura y como el fundamento de la organización social primitiva. ¿Entonces qué significa la reciprocidad y cual es su finalidad ? Este es el punto que conviene precisar y sobre el cual les pido su atención a lo largo de este seminario, ya que el mismo dirige la comprensión de las diferentes tesis que deseo someter a vuestra discusión.

Para apreciar lo que está en juego en la reciprocidad, quisiera fijar mediante una imagen esta simple observación : la reciprocidad engendra situaciones contradictorias.

En la Orestíada. Esquilo introduce la tragedia así : “Nuestro padres nos trajeron de los antiguos tiempos un viejo proverbio.”

¿Cuál es pues ese proverbio tan fundamental ?

“El que actúa debe padecer”

Ahora bien, este principio no puede ser respetado sino por medio de la reciprocidad.

*Oreste ha matado, dicen las Erinias, las diosas de la venganza ;
recíprocamente, debe ser matado.*

De lo que se trata en la reciprocidad es de crear una situación, que se llamará situación contradictoria, por cada uno de los asociados de la misma.

La reciprocidad, en efecto, redobla, al invertirla, la misma función que moviliza. La reciprocidad hace de suerte que aquel que done reciba. Que el que roba sea robado, que el que protege sea protegido, que el que ama sea amado, que el que odia sea odiado, de tal manera que el actuar sea redoblado por un padecer en el mismo espacio y el mismo tiempo. Ese es el punto crucial : el donador no puede ser sólo donador y el donatario solamente donatario. El asesino es, al mismo tiempo, la víctima de su víctima convertida en asesina. El donador es, al mismo tiempo, el donatario de su donatario convertido en donador. Es ese *al mismo tiempo* o este *a la vez* lo que se constituye en lo principal del asunto de la reciprocidad.

Y bien, toda *acción* tiene una finalidad no contradictoria. En la acción estamos en el dominio en el que reina la no-contradicción... Pero la inversión de la *acción*, en el mismo lugar y en el mismo momento, sustituye a esta no-contradicción por una situación que no es familiar : una situación extraña y de la que, sin embargo, haré el eje de nuestra reflexión hoy día. Siendo, a la vez, aquél que actúa y aquel que padece por el intermedio de la reciprocidad, cada asociado de una relación de reciprocidad se encuentra en una **situación contradictoria** : es, en efecto, a la vez el sujeto de dos finalidades antagonistas entre sí : la de donar y de recibir, por ejemplo que se relativizan la una a la otra.

Hay en ello como un desafío a la lógica de aquello que nos parecía caracterizar las diversas funciones precedentemente llamadas no-contradictorias, como aquellas de donar o de recibir, de actuar o padecer, un desafío, ya que la **simultaneidad** de las dos finalidades antagonistas acaba de crear, en el psiquismo de quien es la sede de ellas, una resultante contradictoria en sí misma.

Debemos interrogarnos, pues, sobre la significación de aquello que es en sí contradictorio, si queremos apreciar más adelante lo que está en juego en la reciprocidad.

Lo contradictorio : materia y potencia, lo no-contradictorio : forma y acto.

Pasemos al análisis de ése término introducido por la reciprocidad : lo **contradictorio**. ¿Qué significa lo contradictorio en relación a aquello único a lo que le reconocemos la existencia y la posibilidad de ser conocido, es decir, lo no-contradictorio ?

¿Tiene sentido hablar de lo que es en sí contradictorio, es decir, de lo que resultaría de la relativización de un contrario por el otro ?

La filosofía, por cierto, se ha inquietado por lo que puede resultar de la confrontación de los contrarios. Por lo que concierne a la tradición occidental, los presocráticos imaginaron, primero, que pertenecía a la propiedad de un contrario el transformarse en su contrario de forma inmediata. Es lo que se llamó *la identidad de los contrarios*. En esta primera solución, lo que es contradictorio en sí, desaparece¹.

1 “La identidad de los contrarios” en Heráclito : « El tiempo heracliteano no permite, en rigor, ninguna verdadera progresión, ya que no conserva en sí misma absolutamente nada en el cambio ; es por ello que, en esta perspectiva, toda modificación se deja llevar tan fácilmente a lo idéntico : cuando las metamorfosis han dado una vuelta completa, no habiendo guardado nada de sus vueltas anteriores, no pueden reencontrarse intactas en su exacto punto

Como quiera que fuese, lo cierto es que Aristóteles hace notar que la *identidad de los contrarios* significa que todo va y viene en una reversibilidad dada de una vez por todas y que así no se puede explicar el *movimiento*, la *generación*, la *irreversibilidad*, el *desarrollo*, etc... En pocas palabras : esta solución a la identidad de los contrarios, excluye demasiadas cosas y crea demasiadas dificultades.

« *Aquellos que sostienen la existencia simultánea del Ser y del no-Ser están, sin embargo, llevados a admitir que todas las cosas están más en reposo que en movimiento : en efecto, no hay nada en lo que puedan transformarse ya que todo está en todo* »².

Sustituye esa idea con esta otra : *lo que es en sí contradictorio* es un principio que él llama *materia*.

« *Necesariamente, entonces, la materia, que cambia, debe ser, en potencia, los dos contrarios a la vez. Así, son tres las causas, tres los principios : dos constituyen una pareja de contrarios, de los cuales uno es definición y forma y, el otro, privación ; el tercer principio es la materia* »³.

Por tanto, tres son los principios, dice entonces el filósofo : dos no contradictorios (los contrarios) y uno contradictorio (la materia).

La *materia*, pues, es situada en el origen de los contrarios : tiene entonces las potencialidades de actualizaciones antagonistas y se la llamará **potencia** en oposición a **acto**, que significará el advenimiento de los contrarios, de los que se dirá que están en acto cuando son realizados. El paso de la potencia al acto se debe a la *dunamis*, mientras que la *energía* pertenece al acto en tanto como su eficiencia. Uno de los contrarios aparece entonces como *diferenciación, vida, organización* ; el otro como *desorganización, caos, muerte*. Para Aristóteles, la unidad de esos tres principios está polarizada por la vida ; la *homogeneización* le está enfeudada ; ella es la *desorganización, la muerte de lo viviente*. No constituye una segunda línea evolutiva. La forma es específica de lo viviente. La forma de lo contrario inverso es, más bien, "informe", el *caos*.

Como quiera, la *forma* en que se realizan las cosas es no-contradictoria. Y, por tanto, la *materia*, a su vez, queda desconocida e, incluso, incognoscible.

No se puede, en efecto, *decir* nada acerca de ella, si decir es proferir aquello que se *conoce* ; si el conocimiento es conocimiento de algo ; si todo acto de conocimiento requiere una relación de no-contradicción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Y bien, lo que se llama *existencia* significa alguna extensión de espacio y de tiempo que puede medirse o conocer, es decir, algo que tenga una forma o no, pero que no sea contradictorio. Se debe decir, por tanto, que lo contradictorio no existe.

Pero no es porque no exista que no deba tomarse en consideración

La relativización de los contrarios, el uno por el otro, tiene como resultante, siempre según ésta filosofía, una realidad sin ninguna dimensión de espacio o de tiempo. Por tanto, el momento que resulta de la relativización de los contrarios *está fuera de la naturaleza* ; entendiendo por naturaleza lo que se define por la actualización de la no-contradicción. "*Fuera de la naturaleza*" ¿se está hablando de *sobrenatural* ?

de partida. Se está en un cosmos en el que no puede suceder nada ». Aristóteles, *Metafísica*, (trad. J. Tricot), G, 5, 1010 a, pp. 35-38.

2 Aristóteles, *Metafísica*, (trad. J. Tricot), G, 5, 1010 a, pp. 35-38.

3 Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., L, 2.

Si los filósofos griegos llamaron a esta instancia *potencia* y también *materia*, hoy se le daría más bien el nombre de **nada** (Hegel, Heidegger, Sartre...). Pero esta idea puede ser vuelta a considerar.

Para que lo **contradictorio** no sea rechazado a la nada, habría que reunir condiciones precisas :

1) que lo contradictorio se revele por sí mismo, es decir, fuera de todo conocimiento

2) que nosotros mismos seamos la sede de lo contradictorio

3) y que podamos testimoniar de ello, es decir, permitirle expresarse.

Y bien, la **afectividad** responde a estos tres imperativos.

Ello nos obliga a un nuevo análisis, antes de poder tratar la cuestión de la reciprocidad. Nos hace falta encarar, esta vez, **la afectividad en relación con lo que es en sí contradictorio !**

1.1.2 La afectividad expresión de lo contradictorio

La filosofía griega, desde su origen, reparó en que la afectividad se presentaba como algo inseparable que no da lugar a ninguna medida y que no tiene ninguna dimensión de extensión o de tiempo. El dolor, el sufrimiento, la alegría son, pues, a priori incognoscibles...

Nadie puede explicar su naturaleza, pero tampoco nadie puede negar que él mismo sea su sede. Se cuenta que Diógenes, cuando se le preguntaba "¿qué es el hombre ?", respondía con un golpe de bastón en la cabeza del imprudente preguntón que gritaba de dolor ; grito que se constituía en una respuesta indiscutible. La afectividad, pues, aparece como una expresión de la subjetividad más irreductible y cuyo carácter **absoluto** se opone, según parece, de forma radical a la **relatividad** de la medida, es decir, del reconocimiento objetivo.

Así, pues, uno se percata que lo que está en juego en la creación de la afectividad es lo *contradictorio en sí*. En efecto, es en la frontera de la vida y de lo que la amenaza : la muerte, que nace la sensación. Ya Aristóteles había imaginado que entre el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente, debía haber un cuerpo intermedio, que llamó *meson*, el **medio**, y que no era otra cosa que la sensación, la *afectividad* misma⁴. Entre el mundo y la vida que se le opone, entre la interioridad de un viviente y la exterioridad que le es extraña, a flor de piel, si se nos permite decirlo, allá donde se da el nacimiento de los órganos de los sentidos, se despliega un *medio (milieu) intermediario*, un medio entre aquello que es sentido y lo que es sintiente, una interfase, sin extensión, ciertamente, pero tan tangible y tan consistente que, más tarde, se le dará el nombre de **carne**.

Y bien, esta interfase es el lugar de confrontación de los contrarios, de la vida y de la muerte.

Lo **contradictorio** aparece de golpe como el campo privilegiado de la experiencia afectiva o, por lo menos, de la sensación primitiva.

Entre el cuerpo viviente y el mundo, la afectividad que constituye nuestra realidad más irrecusable, resulta de la confrontación y de la relativización de los contrarios (la vida y la muerte).

A falta de una relativización tal, habría que encarar una dualidad entre la afectividad y la naturaleza y renunciar a establecer un lazo lógico entre ellas.

4 La noción de afectividad impone constreñimientos precisos : es imposible, en efecto, tomar una afectividad en una extensión que le sea propia o una duración que le sea propia. No se puede sacar una cantidad dada, añadirla o recortarla a otra. La afectividad, sea dolor o alegría, puede estar presente cierto tiempo en un lugar preciso, pero ella habita ese tiempo y ese lugar, ella no es ese tiempo y ese lugar. Sin embargo, no se puede negar su presencia, a no ser en un suicidio.

Sin embargo, se puede constatar que la alegría aparece allá y el sufrimiento aquí, la angustia allá y el tedio aquí, pero ya sea aparezca una u otra de las afectividades, allá o aquí, no por ello libra su secreto. Lupasco mismo decía que la intrusión de tal o cual afectividad, en tal o cual interfase de la vida y de la muerte (y, por ello, en las estructuras biológicas o psíquicas que despliegan sus interfases) da cuenta del *misterio*.

No por ello, sin embargo, deja de ocurrir que podamos percibir en qué estructura aparece sistemáticamente tal o cual dato afectivo y que podamos deducir de ello una *economía de la afectividad*. Si se recuerda que *materia* y *forma* han sido reemplazadas por *potencia* y *acto*, para tener en cuenta la *dunamis*, y de la *energía*, también se puede dotar a la *afectividad* de esta noción de *energía*. El que no se pueda reconstruir lo se llama la *carne*, ya que tiene carácter absoluto, no significa que ésta no pueda sobre pasar este absolutismo. La forma en que se sobrepasa, en tanto que *absoluto* y manifiesta de paso su *energía*, es **la palabra**.

La *palabra* le permite expresarse y lo que primero profiere es que ella está fuera de toda realidad natural ; que tiene algo de sobre-natural, si se entiende por naturaleza la extensión y la temporalidad. Dad vuelta la proposición y encontrareis el Prólogo de Juan : *Al principio era el verbo y el verbo se hizo carne*.

Volveremos sobre ello.

1.2 Las ciencias y lo contradictorio

1.2.1 Las precisiones de la física moderna sobre lo contradictorio y lo no contradictorio

Anclar la noción de **contradictorio** en la tradición filosófica, sin duda, es una precaución necesaria, ya que la noción de contradictorio es de las más enigmáticas, pero no podemos esperar precisar lo que está en juego en la reciprocidad si no podemos aportar a esta noción nuevas propiedades ique nos son reveladas, nada menos, que por las ciencias más recientes !

Estoy obligado a poner vuestra paciencia a prueba, ya que nos es necesario tomar conocimiento de lo que la ciencia permite añadir a esta noción y que revoluciona su alcance.

Por ahora apelo, pues, a la **física cuántica**. La física cuántica, en efecto, ha permitido precisar el límite de la actualización de los fenómenos físicos y biológicos, en tanto que actualizaciones no contradictorias. Nos dice, ella, que la no-contradicción de cualquier fenómeno natural, tiende asintóticamente hacia su perfección, pero que no puede alcanzarla rigurosamente. Queda, siempre, un cociente contradictorio en el seno de la estructura fina de todo acontecimiento natural.

Así, no puede existir un sujeto cognoscente que pueda ser inmovilizado en una no-contradicción radical. Es, incluso, la interacción entre las cosas, por ejemplo, entre lo que es estudiado y el instrumento de medida de quien lo estudia, la que hace aparecer uno u otro de los contrarios potencialmente contenidos en una realidad que se revela contradictoria en sí misma.

La realidad, pues, se despliega entre aquello que aparece como *fenómeno* no-contradictorio y lo contradictorio mismo. Se puede, pues, desde esta perspectiva, imaginar todas las intermediaciones entre los contrarios, comprendido entre ellas un momento estrictamente contradictorio.

Esta realidad compleja, es descrita por Heisenberg como *un conjunto de potencialidades coexistentes*, lo que se parece mucho a la *potencia* (la *materia*) de la filosofía griega⁵.

La ciencia puede, por fin, hablar de lo que no conoce !

La segunda observación que tomo de la física contemporánea es que la transformación de uno de los contrarios en otro, por ejemplo, la onda luminosa en electrones, no produce algo aleatorio : la materialización (o la desmaterialización) de la energía no es un acontecimiento salvaje.

El *principio de equivalencia*, que se asemeja mucho a la *identidad de los contrarios* de la que hemos hablado, está determinado como si la onda, al ser onda, también fuera la memoria de electrones en los que ella puede transformarse, y como si las partículas fuera también memorias o conciencias de la energía ondulatoria en la cual pueden transformarse.

A partir de ahí, podemos llamar a esas memorias **conciencias elementales**.

E inmediatamente observamos que ellas están unidas a lo real (a los fenómenos observados), por una *conjunción de contradicción*, ya que cuando se actualiza la onda, ésta es una conciencia elemental de las partículas, y cuando esas partículas se materializan, a su vez, se actualizan, se convierten en las conciencias elementales de la onda.

Acabo de enunciar, bajo una forma imaginada, el **principio de antagonismo** que funda la **Lógica de lo contradictorio**, descubierta por Stéphane Lupasco hace una cincuentena de años⁶.

Subrayo, en fin, que cuando se produce lo contradictorio puro, mediante la interacción recíproca e igualitaria de los contrarios, sus conciencias elementales se relativizan totalmente, es decir, que su *carácter elemental desaparece*, mientras que la resultante de esta desaparición se constituye en algo que podemos concebir como una conciencia que sólo es conciencia de sí misma ; lo que provisoriamente podemos llamar una **conciencia de conciencia** .

La física relativista moderna permite añadir a la idea filosófica de la identidad de los contrarios, que esta identidad es una conjunción contradiccional entre un fenómeno y su conciencia elemental.

5 Cuando el físico pretende dar cuenta de lo que es contradictorio, en parte por medidas no-contradictorias pero antagonistas, llama a sus medidas : complementarias, y ello para respetar los principios de la lógica de identidad o, más precisamente, porque es imposible dar cuenta directamente, por el conocimiento, de lo que es contradictorio en sí. Se conocen las célebres imágenes de la onda y la partícula, que permiten al físico visualizar la antinomia de esas medidas antagonistas. Cada una de estas imágenes corresponde a una actualización no contradictoria de una realidad que en sí misma es más o menos contradictoria. Sin embargo, esta actualización no puede alcanzar una no-contradicción absoluta. Este interdicto está matematizado por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg.

6 La lógica de no-contradicción : Conocemos solo lo que es no-contradictorio. De ahí el principio ($A = A$) Los contrarios se excluyen ya que cada uno es no-contradictorio en sí mismo y de ahí el principio de contradicción : A excluye no-A. La exclusión de no-A supone la presencia de A y elimina entonces toda otra solución, ya que ella contendría una parte de contradicción. (Principio del Tercero excluido). La lógica de lo contradictorio : « A cada fenómeno o elemento o acontecimiento lógico dado y, por tanto, al juicio que lo piensa, a la proposición que lo expresa, al signo que lo simboliza : por ejemplo e, debe estar siempre asociada estructural y funcionalmente a un anti-fenómeno o anti-elemento o anti-acontecimiento lógico y, por tanto, un juicio, un proposición, un signo contradictorio : no-e ; de tal suerte, que e o no-e no puede nunca ser potencializado por la actualización de no-e o e, a pero no desaparecer a fin de que, sea no-e sea e, pueda bastarse a sí misma en una independencia y, por ello, una no-contradicción rigurosa ; como en toda lógica, clásica u otra, que se funda sobre lo absoluto del principio de no contradicción. » Postulado fundamental de la Lógica Dinámica de lo Contradictorio, cf. S. Lupasco, El principio de antagonismo y la lógica de la energía, Paris, Hermann, 1951. Cf. TEMPLE, Dominique. “El Principio de antagonismo de Stéphane Lupasco”.

La física cuántica – que llega al análisis fino de la materia y la energía – verifica mediante la experiencia, la intuición de Aristóteles sobre una materia en sí misma contradictoria.

1.2.2 Las precisiones de la biología moderna sobre la misma cuestión

Tomaré de la biología contemporánea, igualmente, dos observaciones que modificarán e incluso revolucionarán la cuestión de lo contradictorio, esta vez en relación con la **afectividad**. Con ello habré acabado de reunir los datos que renuevan la cuestión de lo contradictorio ; datos que nos son necesarios para comprender mejor en qué consiste la apuesta de la reciprocidad.

Entre la vida y la muerte, que la amenaza, *la interfase aparece primero como un no lugar*. No está más habitada que la interfase entre el agua y el aire, el mar y el cielo. Ella “no existe”. Cada célula del organismo está en contacto, sea con otra célula, sea con el medio exterior, aunque el contacto mismo carezca de espesor. La información recibida por los sistemas químicos, es transmitida, analizada, confrontada con un código genético cuya respuesta circunstancial recorre una trayectoria más o menos larga pero quedando ordenada según el sistema viviente que le impone su finalidad (crecer, multiplicarse y diferenciarse en una organización cada vez más compleja). La interfase desaparece entonces como en la proposición de *la identidad de los contrarios*, como si estuviera laminada y suprimida o, aún, absorbida por una finalidad o una conciencia dominante, la de lo viviente.

Pero el sistema nervioso puede adquirir cierta independencia, y el no-lugar de la interfase puede desplegarse por sí misma.

Si, en efecto, el sistema nervioso es parte del sistema biológico, también es otra cosa, cuya finalidad escapa a la de la vida : *despliega la información contra la información antagonista, de suerte que la interfase entre informaciones antagonistas no deja de crecer*. El lugar – protegido – de esta experiencia de la interfase, entre informaciones antagonistas, es el *cerebro*.

El cerebro aparece como un campo de complejización de lo contradictorio (de la interfase) gracias a la confrontación sistemática entre informaciones antagonistas (informaciones de la organización de lo viviente e informaciones del mundo exterior, solicitadas por los órganos de los sentidos).

Y bien, cada información transmitida por una célula nerviosa puede analizarse en tanto fenómenos elementales cuyo orden de tamaño se retrotrae a lo *cuántico*. La información puede ser medida por las dos modalidades antagonistas que utiliza la física para aprehender los fenómenos cuánticos, sea en términos de *intercambios de iones*, sea en términos de *propagación de ondas*.

La estructura del acontecimiento, que traduce la información, es, pues, del orden de tamaño en el que predomina lo contradictorio. La materia de la información es de naturaleza *cuántica*.

La otra observación, que selecciono de los ricos datos de la neurobiología, es que *nuestro sistema nervioso produce por sí mismo una actividad oscilante, ya que alterna una construcción y una destrucción de su propia realidad*, mientras que, según la concepción clásica de la biología, la vida es producción de

formas nuevas, de organizaciones siempre más complejas, amenazadas y destruidas por una muerte externa⁷.

Todo sistema vivo, sin duda, está construido por antagonismos y antagonismos de antagonismos pero, como bien resume la terminología del catabolismo, del anabolismo y del metabolismo, la concepción biológica clásica subordina el catabolismo al metabolismo y el metabolismo al anabolismo, un tanto en la forma en que Aristóteles orientaba los tres principios del desorden, de lo *contradictorio* y del *orden*, por la preeminencia del orden.

Y bien, a nivel del sistema nervioso, es diferente : la *muerte* está programada por las células nerviosas llamadas oscilantes como una actividad que, al menos en los organismos superiores, es producida de forma sistemática para, de este modo, estar en equilibrio permanente con la vida. *Nuestro sistema nervioso produce la muerte y la vida para engendrar un contradictorio gratuito, lo que llamaremos sensaciones "vírgenes" o "neutrales"*

El sistema nervioso no es solamente un sistema interactivo entre información biológica e información proveniente del mundo exterior. Lo que es construido por el cerebro es una inflorescencia de la interfase en la que lo contradictorio puede desplegarse a sí mismo.

Basta entonces que esos equilibrios entre vida y muerte sean ligeramente dejados en falso por una información proveniente del mundo exterior (una agresión de muerte, por ejemplo) para que este equilibrio se cargue de esta información en exceso : este exceso provoca una reacción que llega a

⁷ Cf. Jean-Pierre CHANGEUX, L'Homme neuronal, Paris, éd. Fayard, 1983. Los osciladores : « La comunicación en la red neuronal se efectúa entonces bajo la forma de ondas solitarias que circulan a lo largo de los nervios de una punta a otra de la red. ¿Pero de dónde vienen esas señales ? El electro-encefalograma muestra claramente que en ausencia de estimulación sensorial evidente, incluso durante el sueño, el córtex cerebral produce una intensa actividad eléctrica. Un micro electrodo implantado en cualquier célula nerviosa del córtex indica claramente que se trata de una génesis espontánea de pulsaciones eléctricas. El fenómeno es general. Incluso las neuronas puestas en cultivo, por ejemplo a partir de un tumor como el neuroblástomo, produce espontáneamente potenciales de acción. El análisis de esos generadores de pulsaciones fue facilitado por la remarcable regularidad de la distribución de esas pulsaciones en el tiempo. Funcionan como osciladores. Es, por ejemplo, el caso de la neurona "a ráfagas" R de Aplasia. » Jean-Pierre Changeux, L'Homme neuronal, op. cit., capítulo III, p. 100.

« ¿A qué le viene esta actividad espontánea ? Por una parte, los psicólogos desdeñan considerar el trabajo mental como una actividad espontánea, y, por el otro, los fisiólogos, a la zaga de Sherrington y los cibernéticos, se interesan en las respuestas cuya relación con una situación periférica no deja dudas. De hecho, a nivel elemental, las pulsaciones propagadas son idénticas, ya sean de origen espontáneo o sean "evocadas". Además, se discute la distinción entre pulsaciones espontáneas y pulsaciones evocadas por una interacción con el entorno. En efecto, en algunos casos bien establecidos, la actividad evocada tiene como punto de partida un generador espontáneo de pulsaciones.

El ejemplo más sorprendente es el de los receptores sensoriales cuya función es la de "traducir" señales físicas recibidas del mundo exterior como pulsaciones nerviosas. Como primer impulso están en el origen de toda actividad evocada. Elijamos el caso de los receptores vestibulares que, alojados en el oído interno, intervienen en la percepción del campo de gravedad y de los movimientos en el espacio de tres dimensiones. En el mono despierto, un electrodo aplicado en el nervio vestibular registra una actividad espontánea y sostenida del orden de 30 pulsaciones por segundo ; en la dirección opuesta, ella decrece hasta a menos de 10 pulsaciones por segundo. La actividad espontánea que preexiste a la acción del estímulo psíquico permite una doble regulación y, por ello, ofrece mayores posibilidades de decodificación. La respuesta del órgano receptor y, consecuentemente, la respuesta evocada recogida a nivel central, se manifiestan entonces tanto por un aumento de frecuencia de pulsaciones, como por una disminución de ésta. » *Ibíd.*, capítulo III, p. 106.

reestablecer el equilibrio inicial, aunque ésta reacción potencialice la agresión como una **conciencia objetiva**.

La fisiología neuronal puede entonces dar cuenta de la percepción : la percepción proviene del hecho de que la *sensación virgen*, que resulta de una actividad contradictoria anterior y sistemática, se desequilibra y del hecho de que el exceso de no-contradictorio que produce ese desequilibrio está unido a una *conciencia elemental*, (según lo que dijimos a partir de nuestra observación sobre los datos de la física contemporánea y del principio de antagonismo en Stéphane Lupasco) ; esta *conciencia elemental* se convierte en el horizonte no-contradictorio de lo contradictorio, lo que se traducirá en el cerebro mediante el reconocimiento de la realidad del mundo en términos de percepciones (objetivas). Algo que era neutro se convierte, una vez polarizado por una conciencia elemental, en una percepción. Hablo a propósito de ese algo neutro de *sensación virgen* para decir que la tal sensación "no existe" en la medida en que se dice, como se ha visto, que "lo contradictorio no existe", ya que ella no es sino una interfase, un medio entre contradictorios y, por consiguiente, lo contradictorio... (¡Todavía la *potencia* de Aristóteles !)

Si se habla aquí de sensación, no es entonces sino desde un punto de vista científico, ya que esta sensación no es aún sensación de nada. Como quiera, ella está en potencia de ser sensación o de sí mismo o de otra cosa y partir de ahí existirá (el *acto aristotélico*).

Estamos, sin embargo, ante una paradoja idéntica a la de ciertas ecuaciones matemáticas que se impusieron sin que hayan podido ser imaginadas anteriormente (como dicen los mismos matemáticos). Pero la paradoja es aún más temible, ya que la técnica (aquí los aparatos de televisión que graban las corrientes bioeléctricas en la red de neuronas del cerebro), nos revela que *somos la sede de sensaciones que nos constituyen como sujeto y que no sentimos : afectividades silenciosas*. Ninguna lógica tradicional nos da razón de una paradoja tal, ni tampoco ninguna economía afectiva. Una paradoja que saca de quicio.

Y para ilustrar esta dificultad, de la cual presiento que puede ser un obstáculo en nuestras discusiones, querría recordar lo que Lupasco mismo decía que el descubrimiento de la *sistemogénesis de lo contradictorio* : habiendo formalizado la lógica de lo contradictorio a partir de su famoso *principio de antagonismo*, escribe con los símbolos de su lógica, sobre una hoja en blanco, las derivaciones de su principio pensando hacer aparecer dos grandes sistemogénesis. Sobre el papel aparecen, como se previó, signos que muestran que lo contradictorio puede actualizarse bajo una forma no-contradictoria, sea según la dinámica polarizada por uno de los dos polos, sea según la dinámica polarizada por el otro, aunque también aparece una tercera dinámica según la cual lo contradictorio ni se actualiza ni se potencializa en una u otra de estas direcciones, sino que se engendra contradictorialmente. De donde emerge una sistemogénesis a tres polaridades ideales y no solamente a dos.

Algo impensable (el desarrollo contradictorio de lo contradictorio) en la representación del mundo viene a imponerse a la representación humana. La sensación virgen de la que hablaba es lo contradictorio puro, pero he aquí que puede tener un desarrollo complejo (que se dirá *contradictorial*) y que será (pero no hablaremos de ello aquí) la *materia prima del sentimiento*.

Es en la región central del cerebro – donde se reflejan en circuitos cerrados las informaciones del mundo exterior captadas por los órganos de los sentidos y del mundo interior, ordenadas por la materia biológica – donde se encuentran los centros nerviosos de los que emanan las principales afectividades

humanas. El sitio de lo contradictorio más complejo es el mismo que el de los sentimientos más complejos.

Resumamos :

O bien la sensación virgen está movilizada en una interacción con el mundo o la vida, y se convierte en la sensación de algo : calor, sed, etc. : esos valores afectivos, entonces, están de alguna forma limitados. Los límites, lo más a menudo, se deben a las finalidades de la vida. Cada uno recibe, así, una naturaleza particular. Se observa que el dolor, el placer, etc., no están distribuidos de forma aleatoria. *Esas afectividades tienen un valor señalético a favor de la vida.* Creo que es esta observación la que le permitió a Aristóteles pensar que los tres principios (los dos contrarios y lo contradictorio) (el caos, la vida y la materia) eran desiguales y dominados por la vida. Para él, la afectividad de referencia es, en efecto, la *felicidad*. Tales afectividades, por tanto, son útiles a la vida, pero no son libres.

O bien, la afectividad de referencia, la sensación virgen, no está polarizada por ninguna finalidad no contradictoria, ni por la *vida* ni por el *mundo* y, por tanto, esta afectividad es la de la *libertad*. Esta afectividad no tiene límite y, consecuentemente, no tiene ninguna naturaleza particular : es transparente y de una ligereza tal que el poeta Kundera la llama *insoportable* !

La fisiología neuronal da cuenta entonces de que pueden construirse redes abiertas al mundo por los órganos de los sentidos ; pero que también pueden construirse sistemas autónomos, sistemas de interacciones en bucles que engendran sensaciones que están en el origen de los sentimientos.

De ahí la dificultad que hace poco ilustraba el debate entre el filósofo Paul Ricoeur, que pretendía que esta cosa espiritual que resulta de todas esas informaciones, y que llama pensamiento, está fuera del alcance del conocimiento científico, y el biólogo Pierre Changeux, que quería explicar al filósofo que la cosa en cuestión, es decir, todos nuestros pensamientos e incluso nuestros sentimientos, eran el producto de dinámicas físicas y biológicas y de sus interacciones. Debate que no tiene solución a partir de la lógica clásica, ya que también puede decirse que lo psíquico moviliza lo biológico y lo físico en un momento contradictorio que los sobrepasa a ambos, o decir que lo físico y lo biológico crean, entre sí, una interfase contradictoria en la cual se metamorfosean.

Los momentos contradictorios resultan bien de la confrontación o de interacciones que son mensurables, pero decir que la resultante de esta relativización de cosas mensurables es no-mensurable, ya que esta resultante es, justamente, en sí misma contradictoria, es algo también evidente. La resultante en cuestión no es matrizable, como sostiene Ricoeur, ya que está dotada de su propia efectividad, es decir, de la efectividad de una soberana libertad que aquí llamaré *voluntad* ; ella escapa, pues, al poder científico y responde a la esperanza del filósofo que hace de ella el principio o el comienzo de la subjetividad humana, pero que, *ahora, se la sabe producir*, como a justo título observa el científico Pierre Changeux, lo cual no es poca cosa.

La vida biológica y la vida espiritual se acercan pues la una a la otra, siendo una la sede de las afectividades, donde éstas son dependientes, y la otra aquella donde las afectividades no son dependientes de las funciones biológicas (sin embargo, necesarias, insisto, para la construcción de interfases contradictorias y, por lo tanto, para las energías espirituales). La vida espiritual y la vida intelectual se acercan igualmente, la una a la otra, ya que ellas son equilibrios cuánticos (complejos) que

difieren solamente por el hecho de estar o no estar polarizados por sus interacciones con la vida y el mundo.

1.3 La reciprocidad matriz del sentido

1.3.1 Lo contradictorio engendrado por la reciprocidad : la libertad

El relevo de la filosofía aristotélica por la física moderna nos permitió introducir el principio de antagonismo, que funda la **Lógica de lo contradictorio**, pero también una nueva teoría del conocimiento (la de Stéphane LUPASCO). La relación de lo real y su representación se encuentra clara en ella.

El relevo de la física y de la lógica por la fisiología neuronal nos permitió conciliar lo cuántico y lo psíquico, las potencialidades antagonistas (y llamadas complementarias por el físico) fueron aproximadas a las conciencias elementales que forman el horizonte de la percepción. Igualmente, el enfoque de la afectividad ha sido renovado : lo absoluto de la afectividad pudo ser interpretado como lo que es contradictorio por naturaleza. La afectividad apareció como el producto de la complejización, por el sistema nervioso, de lo que es contradictorio en sí. Esos resultados permiten un nuevo avance : *vamos a precisar las características de lo contradictorio cuando es producido en una estructura de reciprocidad*. Retomo nuestra reflexión a partir del pequeño recuadro adosado al muro de nuestra memoria : *Quien actúa debe padecer*.

He aquí que la reciprocidad crea lo contradictorio en cada uno de nosotros, pero este contradictorio *no es de la misma estructura* que la creada por la células oscilantes de nuestro sistema nervioso, por la membrana celular entre el interior y el exterior, o por la interfase entre la vida que anima al ciervo y la muerte que lo acecha o aún la interfase de las sensaciones entre ellas en el origen de los sentimientos, de los que no sabemos gran cosa. ¡Por lo menos, nada de la misma naturaleza ! ¡No !, en absoluto, y esa es la originalidad de la reciprocidad respecto a todas las estructuras generadoras de una interfase contradictoria que se puede imaginar.

En la reciprocidad sólo puedo padecer si otro actúa y no puedo actuar si otro no padece. No puedo actuar y padecer al mismo tiempo y encontrarme en una situación contradictoria, si no es que el otro padece y actúa al mismo tiempo.

A partir de ahí, el otro es una condición previa a mi experiencia, forma parte de ella como condición esencial. Lo contradictorio, que nace de la interacción con el otro, no es pues lo mismo que nace espontáneamente en mi sistema psíquico, el cual está constituido por nada más que mi yo biológico.

Lo contradictorio, nacido de la reciprocidad, es revelación de la conciencia de conciencia a ella misma, pero de tal forma que lo que está puesto en juego por el yo está relativizado por lo que está puesto en juego por el otro. La conciencia de conciencia, construida así, es, pues, la de una libertad pura en relación a mi y en relación al otro. Esta libertad es, por su eficiencia, un Sujeto que me anima ahora, tanto a mi como al otro, es decir, que él es la conciencia que se revela a sí misma como instancia de libertad absoluta frente a mi y el otro, pero – para el otro y para mi – como nuestra propia conciencia humana.

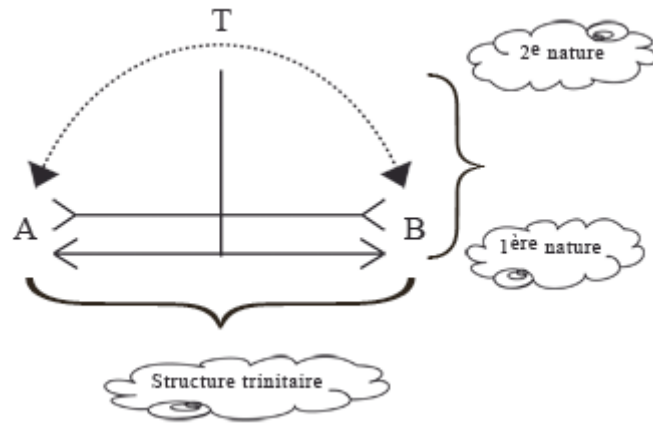


Figure 1

Légende : On peut dire que l'homme est une personne en deux natures : une nature qui est celle qu'il met en jeu dans la réciprocité, l'autre celle qui naît de la réciprocité avec autrui. Les deux natures signifient ici la dialectique entre ce qui est mis en jeu dans la réciprocité pour engendrer la vie spirituelle et l'efficacité de cette seconde nature qui donne sens à la première, c'est-à-dire au monde dont elle est issue.

Puede decirse que el hombre es una persona con dos naturalezas : una, la que pone en juego en la reciprocidad ; la otra, la que nace de la reciprocidad con el otro. Aquí las dos naturalezas significan la dialéctica entre lo que se pone en juego en la reciprocidad, para engendrar la vida espiritual, y la eficiencia de esta segunda naturaleza, que da sentido a la primera, es decir, al mundo del que ha brotado.

La eficiencia de esta libertad pura es aquello que yo creo poder llamar la voluntad : la voluntad tiene pues su sede en cada uno de nosotros, pero pertenece a una libertad que nos sobrepasa, ya que esta libertad pertenece a todos. He aquí el hombre. El hombre apareció de golpe, dice Lévi-Strauss, a partir de lo que llama la alteridad pero, hay que añadir, gracias a la intermediación de la reciprocidad.

Digamos, pues, que si lo contradictorio "no existe" en la naturaleza que conocemos, pero que hace parte de lo sobre-natural y que si la afectividad, en tanto que manifestación de absoluto, es una revelación cuya estructura es contradictoria, entonces aquello de lo que se trata se presenta no solamente como lo sobrenatural, sino como lo que algunos de ustedes llamarían lo divino o aún el misterio. Es por ello que puede decirse que la reciprocidad es la matriz de lo divino en el hombre. Lo que se dice forzosamente a la inversa, ya que es la conciencia la que habla y no la naturaleza.

Y bien, si, a partir de ahora, la reciprocidad nos parece ser la matriz o la sede de tal o cual acontecimiento, se puede imaginar fácilmente que ella haya podido estar en el origen de todas las sociedades e incluso de todas las aventuras humanas.

Las Tradiciones más antiguas insisten en la idea de que la revelación no se produce a partir de una sensación biológica, sino a partir de una sensación inter-individual.

Sitúan la alteridad en el otro y no en la diferenciación orgánica.

Esas Tradiciones tienen necesidad de hacer nacer la revelación, es decir, la conciencia pura, *entre* los hombres y no *en* los hombres.

Subrayan que no se trata de una relación entre el hombre y el hombre que sería del mismo tipo que la relación del hombre y el mundo, sino al contrario, de que el mundo no es de ninguna ayuda para el hombre, como aún dice el Génesis : no hay nacimiento de la conciencia entre el hombre y el animal. El animal no es de ninguna ayuda.

En efecto, no puedo crear lo contradictorio de dar y de recibir por mi mismo, ya que debo recibir de otro, y no puedo donar si otro no recibe. No puedo pues crear por mi mismo lo contradictorio, que se crea en la relación de reciprocidad. Ésta es la resultante de una estructura de la que el otro es la condición sine qua non.

Es, pues, la reciprocidad la que se propone aquí como el origen de todas las sociedades humanas, es decir, de las sociedades cuya conciencia es una conciencia de sí misma y una referencia para todos.

Creo que se puede precisar, entonces, que el vivir juntos, que le da a la conciencia afectiva una dimensión universal, responde a una definición precisa. Lo universal no puede reducirse a la generalización de un imperativo categórico individual. Incluso en una comunidad de reciprocidad reducida al frente a frente de dos individuos, hay más de universal que en el sentimiento de simpatía propio a todos los mortales. Es pues de lo ello, de lo que testimonia, me parece, el hecho de que los hombres que viven en comunidades de reciprocidad se llamen a sí mismos inmediatamente "henos aquí los verdaderos hombres".

Lo universal es el hecho de que la libertad se escape a todo condicionamiento, a todo anclaje singular, se eleve como la llama sobre el bosque que ella consume, pero que es producido a partir de una relación entre hombres muy precisa : la reciprocidad.

Subrayo todavía algo más : que la conciencia, como revelación de sí misma, no es solamente pasiva, sólo develamiento, como ello a veces se produce (y lo hemos visto con la página en blanco de Lupasco, que se cubría de signos que le develaban la lógica de la sistemogénesis del espíritu) ; ella no es sólo receptividad, sino que es actividad, ya que, como cualquier otra energía, es eficiente. Esta eficiencia está reivindicada como su voluntad por cada uno de los hombres frente a los otros.

Es quizá por ello que las grandes Tradiciones ponen al comienzo una estructura trinitaria. Reconocen los dos protagonistas de la reciprocidad como fundamento de la humanidad a través de la noción de alteridad (o aún de la prohibición del incesto) pero añaden la eficiencia de la conciencia afectiva (del absoluto) que es su fruto como aquello que les comunica su segunda naturaleza.

Inmediatamente, la conciencia en cuestión se llama a sí misma (la humanidad) y *sale así de lo absoluto por la palabra.*

Recuerdo el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, que descubrió que en las comunidades arcaicas – y, por tanto, como se puede presumir con alta probabilidad, en las comunidades humanas originarias – todas las prestaciones posibles e imaginables están integradas en la reciprocidad, en lo que Mauss llama las **prestaciones totales**, para adquirir así un sentido.

No veo, hoy, nada que no haya sido ya conocido, desde los orígenes, por todos los hombres, ya sean inuit, twa, hebreos, indios o griegos, de hoy o de ayer ; lo sabían por una experiencia afectiva, mientras, ahora, nosotros lo conocemos de forma racional.

Vuelvo a Lévi-Strauss sobre dos puntos precisos. Ya insistí en uno de ellos : uno puede afirmar la primacía de la libertad y de la palabra que la expresa : porque aparece como lo absoluto, con la violencia del rayo (la llamaré la *omnipotencia de la función simbólica*). Pero también se puede afirmar que esta libertad nace de la naturaleza, más precisamente : del entre dos cuerpos, como la emergencia de lo contradictorio a partir de la relativización de los contrarios, y que se despliega gracias a la reciprocidad. Entonces ella es como una "pequeña cosa muy frágil" que llamaré la *vulnerabilidad del ser humano*. Pero hay otro punto importante : en nombre de la libertad, que resulta de la relativización de los contrarios, se puede rechazar a esta misma libertad de llamarse la Ley. Ya puede adivinarse que la teoría de la reciprocidad propondrá, a la pregunta difícil de la violencia de lo simbólico, un porvenir sin compromiso con la fuerza.

1.4 La expresión de lo contradictorio

1.4.1 El primer drama de la humanidad: ¿cómo la palabra, en tanto actualización no-contradictoria, puede dar cuanta de un sentimiento que es la expresión de lo contradictorio?

La solución de Claude Lévi-Strauss : el principio de oposición

He tratado de orientar nuestra reflexión sobre la cuestión de la reciprocidad y les he propuesto definirla como la situación contradictoria que la reciprocidad engendra por cada uno de los participantes. Y bien, esta situación no queda allí, pues la palabra, que le permite ir más allá, es una nueva acción que obedece a la lógica de no-contradicción, so pena de no ser escuchada por el otro. Hay, pues, un enigma ahí : **¿cómo un sentimiento**, cuyo carácter absoluto traduce el hecho de que él es la realidad de una situación **en sí misma contradictoria, puede ser llevado a otro por un vector en sí mismo no contradictorio ?**

Claude Lévi-Strauss ha propuesto una teoría de la reciprocidad que aporta una primera solución a este enigma.

Imaginemos que el *interés privado* sea primero : la solución para hacerse de algo, que no nos pertenece, es la *tomarlo*. Pero si el otro defiende esa cosa, entonces debemos correr un riesgo mortal. Se impone la solución del *intercambio*. Sin embargo, ante cualquier cosa que yo pueda proponer en intercambio por el bien deseado, el otro no puede sentirse satisfecho, ya que bien puede ocurrirle que él no pueda encontrar el bien que se le pide ceder. El mismo principio, según el cual cada uno no puede desear sino lo que el otro posee para poseerlo a su vez, le impide ceder el suyo de forma definitiva. La solución es, entonces, que aquel que reciba se comprometa a devolver lo mismo cuando las situaciones se hayan invertido de lado a lado (lo que, dicho sea de paso, exige la espera, una prenda : lo que está, en la teoría de Lévi-Strauss, en el origen de la moneda).

La reciprocidad, aquí, no es más que una *regla* que establece una igualdad de derecho sobre un valor objetivo. Esta regla se aplica a los intercambios, de tal suerte que un intercambio en un sentido sea compensado por un intercambio idéntico en sentido inverso. La reciprocidad es la modalidad de los intercambios que asegura que la paz sea preservada sistemáticamente, hasta el punto de que Lévi-

Strauss concluye que la cuestión de la reciprocidad es un intercambio entre la necesidad de seguridad y los bienes deseados por otro. Explica incluso la poligamia como un intercambio entre la seguridad ofrecida por un guerrero poderoso y las mujeres a las cuales sus protegidos tendrían derecho en una relación de reciprocidad equilibrada.

Esta tesis no es nueva. Hobbes decía más o menos lo mismo. Pero Lévi-Strauss va más lejos. Observa que cuando el hombre busca una esposa, encuentra la oposición del extranjero, que no le cede su hermana fácilmente, y que la mujer deseada se convierte, al mismo tiempo, en el objeto de un deseo prolongado y, a la vez, en el motivo de un temor igualmente pronunciado, una situación que recuerda a una *situación contradictoria*.

Entonces dice Lévi-Strauss, se trata de romper esta situación mediante una solución no-contradictoria ; he aquí lo que propone : la **palabra** declinaría lo contradictorio por una oposición entre dos términos (aquí hermana-esposa), que es una *oposición correlativa*, es decir, no-contradictoria. Los dos términos correlatados son, en efecto, reales y complementarios como lo bajo y lo alto, el este y el oeste, lo claro y lo oscuro.

Estos términos pueden, desde ahora, intercambiarse siempre y cuando sus intercambios sean recíprocos. ¿Por qué recíprocos ? Porque si la palabra de oposición sólo define dos términos correlativos, esa es la única forma de realizar la igualdad entre dos .

En lo que se llama el intercambio matrimonial, es necesario que un hombre y su hermana tengan frente a sí a un hombre y su hermana (o hija, por cierto).

Queda, sin embargo, que si la función simbólica separa lo que es contradictorio en una oposición cuyos términos parecen legítimos para quien habla al otro, es necesario que esos términos sean legítimos para ese otro. Por ejemplo, si digo "tu hermana es mi esposa", es necesario que entiendas. Pues, cuando digo "tu hermana" defino sólo para mí la alteridad a partir de la que se constituiría la reciprocidad.

Esta alteridad, responde Lévi-Strauss, ya está presente en el interior de la conciencia individual de todos los hombres, como una huella. El principio de oposición sería innato. La diferenciación de la que atestigua el principio de oposición es, en efecto, el principio de la vida. Imaginando que, a cada progreso de la vida, emergen facultades nuevas, es posible que, a cierto nivel de complejidad muy elevado de lo viviente, el principio de oposición sea ya no un acto de diferenciación de lo viviente, sino un acto de lo viviente que permita incorporar al otro en su devenir.

Pero ¿qué se reconoce del otro en esta huella predeterminada ? La alteridad, que ella autoriza, plantea la cuestión : ella no significa la presencia del otro como co-fundadora de una relativización entre dos individuos para que emerja entre ellos una resultante común. La huella predetermina lo que se llama alteridad, ya que el otro está, a priori, correlatado a su opuesto, que se puede llamar, más exactamente, complementariedad (por ejemplo, macho-hembra).

Desde entonces, entre dos asociados no podrá haber intercambio sino de aquello que se amolde a la huella ofrecida por cada uno. La complementariedad macho-hembra se presta a esta tesis, e induce a la idea del intercambio de mujeres.

Según Lévi-Strauss, la palabra propone una definición no-contradictoria de lo que es contradictorio (la mujer como esposa y como hermana). Pero ese principio de oposición requiere inmediatamente una regla para autorizar y generalizar el intercambio, ya que sino éste iría en un solo sentido. Esta regla psicológica

es la regla de reciprocidad. El intercambio une, pues, naturalmente la regla de reciprocidad a la cual conduce la oposición hermana-esposa.

Así, la regla de reciprocidad anterior al intercambio se convierte en su condición necesaria. La tesis de Lévi-Strauss innova pues, en relación a la de sus predecesores, que veían en la reciprocidad una generalización del intercambio-don y la definían así como la simple simetría del intercambio-don.

La tesis de Lévi-Strauss propone la siguiente secuencia :

- 1) El interés
- 2) una situación contradictoria creada por la confrontación (fortuita) de intereses,
- 3) la palabra en tanto que principio de oposición que acaba de aportar una solución no-contradictoria a una situación contradictoria (insostenible),
- 4) la reciprocidad en tanto que regla psicológica única,
- 5) que permitirá el intercambio pacífico de valores definidos de forma no-contradictoria.

Retendré de esta tesis :

- que es entonces la palabra la que viene a darle una salida al sentimiento contradictorio
y que,

- esto contradictorio nace de un equilibrio en el que los hombres están frente a frente en una situación de reciprocidad inicial.

¿Por qué el hombre trata a la mujer como objeto ?

Según Lévi-Strauss, la mujer sería originalmente un valor y se ofrecería al hombre como una manzana : de su uso se sacarían las facilidades o favores o ventajas que la harían indispensable.

En cuanto al sentido del valor, éste queda vago, ya que cada uno lo entiende a su manera : para ciertos etnólogos, se trata de una fuerza de trabajo ; para otros de una ocasión de goce sexual ; para otros de una fuerza de reproducción de la fuerza de trabajo ; para otros de la condición necesaria de la reproducción de sí idénticamente, etc. Y no es evidente que, entre grupos distintos, los usos sean los mismos. Pero, en fin, la teoría del intercambio de las mujeres sin duda puede sostenerse.

Que la mujer sea considerada como lo que está en juego en la especulación de los hombres plantea, sin embargo, un problema de fondo, bien visto por Françoise Héritier, que se pregunta por qué razón el hombre dispondría de la mujer como un *objeto*, mientras que la mujer estaría desprovista de esta misma competencia. Recusando que la fuerza física pueda ser el motivo del emprendimiento del hombre sobre la mujer, Françoise Héritier avanza la idea de que la mujer, que alumbra a los dos sexos, dispone de una superioridad natural sobre el hombre, constreñido a respetarla como generadora. A partir de ahí, la madre se convertiría en la apuesta por del deseo de posteridad del hombre⁸.

8 Françoise Héritier describe un segundo incesto, que llama incesto de segundo tipo, y que consistiría en una comunión entre dos padres por un intermediario común : por una madre o una hija por ejemplo por la relación sexual con el mismo hombre. Este incesto de segundo tipo está entonces prohibido, pero está generalmente prohibido bajo un enunciado definido por el hombre (con referentes masculinos), lo que parece confirmar que el hombre se ha hecho de la palabra y se autoriza a tratar a la mujer como objeto, incluso cuando la prohibición del incesto concierne un asunto exclusivamente femenino. Con todo, aquí hay un reconocimiento del hecho de que las generaciones no pueden extenderse idénticamente bajo pena de incesto. ¿Cómo entonces, el hombre, por mucho

1.4.2 Crítica a la tesis de Lévi-Strauss

La tesis de Françoise Héritier no me parece salvar la de Lévi-Strauss, ya que ese deseo de identificación del hombre con su descendencia, si se confirmara, entraría en conflicto con la obligación de promover lo diferente por la prohibición de lo mismo.

Por otra parte, si se acepta esta idea de que el hombre tiene esta voluntad de identificarse a su posteridad, uno se pregunta por qué la mujer no haría lo mismo, reduciendo al hombre a objeto de intercambio.

La antropología china ha mostrado que en ciertas sociedades no hay dominación de los hombres sobre las mujeres : la situación es, incluso, hasta tal punto paradójica, que el intercambio, de haberlo, debería ser imputado a las mujeres⁹.

La regla de reciprocidad no se aplica de forma universal en beneficio de los hombres. Hay que salir, pues, de este marco del intercambio de mujeres para que el mismo principio de intercambio pueda decirse universal y constituir el umbral de la naturaleza y la cultura para todas las sociedades humanas.

Sin embargo, la tesis de Lévi-Strauss alarga el concepto de intercambio, ya que si Lévi-Strauss considera a la mujer como el primero y más precioso de los bienes que motiva el intercambio, ese bien precioso no es el único. La extensión de la tesis del intercambio a todos los valores de uso y a las palabras que los designaban, relega a discusiones secundarias las observaciones precedentes.

Para escapar a la crítica, basta, en efecto hacer referencia a la tesis de Mauss sobre las *prestaciones totales*, en las que los dones no sólo son objetos sino símbolos, palabras silenciosas que se intercambiarían todas de la misma forma.

Las cosas serían intercambiadas, luego las cosas con sus prendas y, finalmente, sus símbolos entre sí. Lévi-Strauss estima que las palabras mismas fueron originalmente tratadas como valores de uso y, por tanto, donadas.

Como cada palabra es una designación arbitraria, ya que aparece para resolver una situación fortuita e insostenible, hay que imaginar que grupos humanos de potencia relativamente igual tomen la costumbre de encontrarse para intercambiar y que, en el curso de esos encuentros, las palabras propuestas por los unos o los otros, para sobrepasar las situaciones contradictorias, acaben por ser aceptadas por los unos y los otros... Entre grupos humanos, tales intercambios permitirían construir un lenguaje común. Puede decirse que la palabra-objeto sucede a la mujer-objeto.

¿Pero es cierta esta historia ? Por lo que hace al lenguaje, puede que difícilmente. En efecto, hay que reducir la función simbólica a la función de nombrar cosas y sentimientos. La palabra, aquí debería esposar cada cosa. Y las cosas designadas deberían existir, sino ¿cómo podrían ser objetos de codicia ?

Es probable que no sería posible separar la reciprocidad del intercambio, si el lenguaje, en el origen, no hubiera tenido por objeto más que el de designar las cosas que existen. La función de la palabra no podría distinguirse de una función de intercambio, ya que las palabras serían sustitutos de las cosas.

que se arrogaría la exclusiva de decir la Ley, podría tener como ambición el reproducirse idénticamente, si él mismo enuncia la Ley bajo la cual una reproducción tal es incestuosa ?

9 CAI Hua, *une société sans père ni mari*, les Na de Chine, Paris, PUF, coll. Ethnologie, 1998.

A tantas palabras, tantas cosas ; existiría un paralelismo entre las cosas y las palabras. Esta teoría del lenguaje existió, es cierto, en la Antigüedad : creo que era la de Antístenes. La tesis de Lévi-Strauss pone en juego, entonces, la cuestión de la función simbólica.

Antes de encarar el debate sobre esta cuestión, quisiera subrayar la importancia de la teoría de Lévi-Strauss.

1.4.3 La importancia de la teoría de Lévi-Strauss

La economía política occidental ha postulado, desde su origen, que el *interés privado* era la razón de la economía. Observa inmediatamente que la *competencia* de intereses puede ser manejada por el *intercambio* en pos del bien de la mayoría, si no de todos. El intercambio se presenta, en efecto, como alternativa al enfrentamiento de intereses, a la guerra y al caos.

Y bien, a partir de esta tesis, que se puede verificar en ciertas regiones del mundo y en ciertas épocas de la historia, los teóricos creyeron poder elaborar una teoría universal de la economía. Imaginaron que no solamente los occidentales se organizaban para el intercambio, sino que todas las sociedades del mundo hacían otro tanto. Se trataba, ahí, de una extrapolación.

Cuando la antropología se constituye, a principios del siglo XX, las primeras observaciones de sus fundadores (Boas, Malinowski, Mauss, etc.,) desmienten esta imaginación. Todas las sociedades del mundo, dirá Mauss, comprendida la nuestra, fueron fundadas por la reciprocidad : el intercambio es una invención tardía.

Queda entonces la solución de considerar la reciprocidad como una forma arcaica del intercambio.

Mauss imprimirá su nombre a esta hipótesis. E interpretará el don como el primer término de una serie de tres obligaciones ligadas entre sí para constituir la reciprocidad del don, del que espera mostrar su función como intercambio, hasta el punto de dar por título a su célebre ensayo : "Ensayo sobre don, forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas"¹⁰.

Sin embargo, Mauss tropieza con lo que llamará, con un nombre polinesio, *mana*, el valor de referencia de esas tres obligaciones o, aún, del famoso valor *hau* maorí. Como el *mana* (o el *hau*) es un valor diferente del valor de uso, de los bienes comprometidos en la reciprocidad de los dones, Mauss hará de él el valor ético de los hombres que entren en relación de reciprocidad.

Las cosas dadas y recibidas son entonces consideradas como símbolos que dan testimonio de sentimientos de los unos por los otros. Los dones son tanto signos, como valores de uso.

Finalmente, Mauss cree que tales valores éticos son constitutivos de la personalidad del donador y no pueden alienarse definitivamente. Los dones vuelven a su donador porque están ligados a lo que no se aliena : su conciencia afectiva. Para Mauss, el donador pone la sombra de su nombre para el destinatario que lo acepta, o bien lo obliga a devolver otros bienes, los que pueden ser significativos igualmente de la

10 La teoría clásica : Todas las sociedades humanas se fundan sobre el primado del interés dominado por la relación de intercambio. La refutación de la teoría clásica por la antropología del siglo XX – Las sociedades humanas no están fundadas en el intercambio sino en la reciprocidad, que obedece a un principio ético. La interpretación de Mauss : la reciprocidad es una mezcla de valores de uso y de reciprocidad en nombre de valores ético inalienables. La interpretación de Lévi-Strauss : el interés es determinante, el valor ético e una justificación indígena. La tesis de Lévi-Strauss anula la refutación que la antropología de principios del siglo XX aportaba al postulado de la teoría de la economía política clásica. Postulando el intercambio como el único fundamento de la organización social, justifica el primado del interés por sí y la tesis de la economía política occidental. La teoría de Lévi-Strauss reduce a una función secundaria la reciprocidad y la despoja de toda pretensión a competir con el intercambio.

generosidad o el reconocimiento del otro (y es eso la reciprocidad para él). El intercambio queda, pues, subordinado a algo que no se intercambia : el *mana*, el sujeto afectivo de los asociados que se encuentran en la reciprocidad para amarse o desafiarse.

La reciprocidad es la simetría de este ir y venir del *mana* de cada donador, *una simetría de simpatía que autoriza el intercambio de cosas*.

En definitiva, sólo las cosas pueden intercambiarse las unas por otras, bajo el manto de esta extensión y retracción del *mana*, (pueden también tener un cierto *mana* ya que llevan consigo lo que el fetichismo del *mana* les concede).

Para Mauss, la evolución económica consiste en separar la reciprocidad del intercambio. La reciprocidad se convierte en el pedestal de la moral y el intercambio en el motor de la economía moderna.

Lévi-Strauss piensa que Mauss fue seducido por la teoría indígena del *mana*, según la cual el movimiento de las cosas se explica en referencia a una afectividad que sería como su maestro cantor. Le reprocha el haberse dejado conducir por las sirenas indígenas, de ser la víctima del fetichismo de los indígenas, que prestan el *mana* a las cosas dadas y *mezclan sus intereses con sus sentimientos*.

Era necesario, dice, rechazar el cimientto afectivo que recubre las prestaciones primitivas y descubrir, bajo las tentativas de explicación de los indígenas polinesios, la verdadera dinámica que mueve secretamente las simpatías de los unos por los otros, es decir, descubrir el intercambio propiamente dicho y cuyo único motivo es el interés que los hombres tienen por los bienes del otro.

Lévi-Strauss no niega el don, le reconoce incluso el poder de poner a otro bajo la propia dependencia creando una unidad de consumo bajo el toldo de un solo centro de producción ; le reconoce además el producir un valor comunitario aunque, según él, cada donador busca ser el centro de la tienda, para entonces desmarcarse del otro mediante su producción, para intercambiarla, primero al abrigo del don, luego libremente, pero siempre en su interés.

El don, entonces, es un medio de instaurar la confianza y la amistad a fin de que se produzcan intercambios en paz. Y la reciprocidad de los dones es necesaria para evitar que los intercambios sean desiguales, ya que la desigualdad puede llevar a la guerra.

Si la tesis de Lévi-Strauss es justa, entonces todas las sociedades humanas se asemejan desde un mismo principio y no difieren sino por las modalidades de su aplicación o por el nivel de su desarrollo.

Se comprende, pues, la importancia de esta teoría : da a la extrapolación de los economistas occidentales, que se imaginan que el interés es el motivo de todas las transacciones humanas, una base científica tan profunda como extendida : profunda, ya que da cuenta de la reciprocidad, que desafiaba al intercambio, y la arrima al servicio del intercambio, extendida, ya que desborda el marco de la economía occidental y la somete todas las economías del mundo.

1.4.4 La tesis de la reciprocidad matriz de los sentidos y de los valores humanos

La situación contradictoria ¿resulta de un encuentro aleatorio ?

Como sin duda se habrán dado cuenta, aquí la **situación contradictoria** aparece como una situación fortuita, debida de alguna forma al azar de los encuentros. Es necesario que la mujer, o cualquier otra cosa que suscitare su codicia, sea para el hombre el motivo de un deseo y de un temor de fuerzas

iguales, de lo contrario el hombre, sin duda, se apoderaría de esta cosa o renunciaría a ella. Y, encima, es necesario que este equilibrio sea simultáneamente el mismo para el cara a cara. Una igualdad tal, que puede ser imaginada desde un punto de vista lógico tiene, en realidad, algo de milagroso o de azar. Lo que es más, Lévi-Strauss juzga esta situación como insostenible y ello, justamente, porque es, en tanto que insostenible, que ella justificaría la intervención de la función simbólica para evitar el caos. Dos cosas en la teoría de Lévi-Strauss me parecen aquí esenciales.

1) **Lo contradictorio es reconocido como consistente.** Sin esta consistencia de la situación contradictoria, la función simbólica no tendría ninguna posibilidad de manifestarse. En efecto ¿sobre qué operaría el principio de oposición ?

2) **La palabra recorta, mediante lo no-contradictorio, la situación llamada contradictoria transformando en una representación duplicada la afectividad que caracteriza esta situación.**

Quisiera añadir a esas dos observaciones, las siguientes proposiciones :

Hemos visto que lo contradictorio puede metamorfosearse en una palabra constituida por dos términos diferenciados, aunque correlatados (ya que ni el uno ni el otro tiene la menor existencia sin el otro). No se trata de contrarios, sino solo de complementarios, como pueden serlo lo alto y lo bajo, lo claro y lo oscuro. Lévi-Strauss llama a esta palabra *principio de oposición*, pero es una palabra, una palabra que puede llamarse **palabra de oposición**.

Y bien, el momento contradictorio puede, al contrario, quedar en sí mismo, como inmóvil. Su devenir está entonces marcado por el sello de una no-contradicción inversa a la de la oposición diferenciadora : de la no-contradicción de una identidad que la unifica con él mismo. A esta identidad unificadora, propongo llamarla la *unidad de la contradicción*. Lo contradictorio se metamorfosea, entonces, y desaparece en tanto que tal en la focalización sobre esta polaridad no-contradictoria de la unidad de la contradicción. Pero si esta unidad de la contradicción se expresa, se convierte también en una palabra, que llamaré **palabra de unión**.

La *palabra de unión* me parece tan extendida como la *palabra de oposición* y permite a las comunidades tener una sola referencia para todos, que también encuentran sus imágenes en la naturaleza : por ejemplo *la cumbre, el centro, el corazón, el sol, el gris, la boca, el vientre, lo húmedo, la penumbra*, etc. Es de la misma forma que la oposición correlativa y la unidad de la contradicción focalizan lo contradictorio sobre lo no-contradictorio. He aquí, pues, que la función simbólica no parece anclada en una sola modalidad, sino en dos.

A partir de ahí, es difícil creer que la situación contradictoria, que origina esas dos palabras, sea un accidente de terreno, un encuentro fortuito entre los deseos de los unos y los otros.

Lo contradictorio, que legitima las dos palabras de oposición y de unión, juega un papel tan fundamental que me parece improbable que no haya sido la cuestión principal del encuentro de los primeros hombres, más exactamente, que no haya ejercido sobre ellos una poderosa atracción.

Los encuentros originales debieron haber tenido como objetivo el instituir lo contradictorio, mediante la reciprocidad, de forma sistemática, de forma perenne y en todos los dominios.

Lo que diferencia la tesis de Lévi-Strauss de la que os propongo, es que la reciprocidad según Lévi-Strauss es una *regla psicológica que interviene después de la actualización de la palabra*. Propongo

situar, **con anterioridad a la función simbólica, una primera estructura de reciprocidad y definir la reciprocidad** no como una regla psicológica innata en el individuo, **sino como una estructura social** (lo que rechaza explícitamente Lévi-Strauss), una estructura primordial **que tiene por desafío el crear situaciones contradictorias de forma sistemática.**

A partir de ahí, la situación contradictoria, que sirve de pivote a la secuencia levistraussiana, ya no es un fruto del azar. Y el nacimiento de la palabra encuentra ahí una matriz.

Se comprende entonces por qué la palabra es inmediata y definitivamente comprendida por todos los miembros de una comunidad de reciprocidad y por qué Mauss pudo decir que esos gritos, esas lágrimas, esas demostraciones, esos dones, son símbolos comprendidos por todos ; es que su sentido es producto de la relativización mutua de fuerzas comprometidas por los unos y los otros (de tal manera que, dice Mauss, las cohesiones cruzan las oposiciones y las oposiciones las cohesiones).

La comunidad es indisoluble ya que sus miembros son mantenidos juntos por el principio de lo contradictorio y es la reciprocidad la que es la matriz de ello.

La función simbólica no se reduce al principio de oposición. **Una segunda modalidad de la función simbólica compite con ella : el principio de unión.**

La reciprocidad no sirve para pacificar los intercambios para que cada quien tenga la certeza de poder disfrutar en paz de su bien. La reciprocidad tienen por objeto mantener una tensión, es decir, un equilibrio en el cual lo contradictorio hace el mismo juego con lo no-contradictorio, siendo lo contradictorio la condición del sentido de lo no-contradictorio, o incluso, la revelación de la conciencia a sí misma como un sentimiento de libertad creadora.

Partiendo de las prestaciones totales, las actividades humanas pueden distinguirse, las unas de las otras, con tal de que cada una de ellas se inscriba en una relación de reciprocidad que engendre una situación contradictoria específica y común para los unos y los otros, es decir, que obedezca pues al principio de reciprocidad. El sentido se repartirá en cada una de ellas como el sentido de lo que son y, siguiendo la polaridad que dominará los equilibrios de reciprocidad cuando están provisoriamente desequilibrados, el exceso que no sea relativizado por su contrario engendrará el horizonte irreductible al que lo contradictorio da sentido.

En la situación imaginada por Lévi-Strauss como el umbral entre naturaleza y cultura, que él llama el intercambio de mujeres, se encuentra la preocupación por perennizar la situación contradictoria, y me asombra el hecho de que eso no le haya saltado a los ojos. Mi hermana se convierte en la esposa del hombre colocado frente a mi y la mujer, de la que él es hermano, se convierte en mi esposa, aunque mi esposa se mantiene como la hermana de otro y su esposa como mi hermana. Esta perennización de la doble situación de cada uno como hermano, por una parte, y esposo, por la otra ; esposa de un lado y hermana de la otra, funda la comunidad de parentesco.

La reciprocidad primordial no es una regla psicológica al servicio de los intercambios, sino la matriz de lo contradictorio. Lo contradictorio no es un accidente, es la fuente sistemática del sentido. La cuestión de la reciprocidad da lugar al nacimiento de los valores humanos. (Cf. TEMPLE, D. "Homenaje a Lévi-Strauss"

Eso en cuanto al principio. Ya veremos mañana cuáles son las formas y estructuras de reciprocidad y cuáles son los valores que crean ; cómo esos valores se representan y, en fin, cómo se construye la ciudad sobre modelos diferentes.

La cuestión que se plantea, en efecto, es la de instituir la reciprocidad como el fundamento de la ciudad. En la claridad del bosque, para retomar la imagen del filósofo Sloterdijk, se construirá la ciudad, pero según planes impuestos por la reciprocidad convertida en geometría imperiosa.

Pero deberemos plantear una pregunta previa. Si el cara a cara, al que hemos reducido la reciprocidad primordial, se construye mediante el equilibrio entre la identidad de los hombres y se diferencia en la buena distancia que les permite ser la sede de un sentimiento contradictorio en el que eclosiona la palabra, ¿no habrían estructuras de base que tendrían la misma finalidad ?

Y, por tanto ¿no podría la palabra misma nacer de otras condiciones que aquellas que hemos reconocido con la ayuda de la antropología levi-straussiana ?

Es, pues, evitando las preguntas que trataremos luego y, más bien, planteando las que atañen al principio de antagonismo, al principio de lo contradictorio (la equivalencia de lo que es contradictorio en sí y de la afectividad), al principio de reciprocidad, en fin, a la relación de esos tres principios, que quisiera que hoy prosiga el debate.

2 Las estructuras elementales y las tres formas de la reciprocidad

Cada estructura elemental es la matriz de un valor específico.

Las formas de reciprocidad confieren sobre los valores producidos por la reciprocidad un imaginario particular.

2.1 Estructuras elementales de la reciprocidad

2.1.1 Las estructuras elementales de la reciprocidad

El principio de reciprocidad y la libertad

Ayer, situé la cuestión de la reciprocidad como aquella que crea las condiciones de una *situación contradictoria*. Hablé solamente del *principio de reciprocidad*. Sin embargo, el principio estaba implícitamente aprehendido a través de la reciprocidad conocida como el *cara a cara* de dos asociados. Habíamos partido de un viejo proverbio que decía que *quien actúa* debe *padecer* aunque, inmediatamente, interpretado en el sentido de que aquel que actúa padeciese mediante la reciprocidad de un *frente a frente*.

Sin embargo, el proverbio no dice cómo debe actuar quien debe padecer. Fuimos nosotros mismos los que dijimos que el medio más seguro, de actuar y de padecer al mismo tiempo, era el de la reciprocidad *frente a frente*.

Se plantea la cuestión de saber si otras estructuras que el *cara a cara* pueden engendrar una *situación contradictoria*, en cuyo caso, si la tesis que defiende es justa, ellas podrían, así como la reciprocidad del *cara a cara*, ser matrices del sentido.

Y bien, si nos quedamos en lo imaginario del don, el suponer que, de un lado se da y que del otro se recibe, basta para crear una estructura tal. Es decir que cada asociado de una relación, que enlaza por lo menos a tres asociados o a un número indefinido, actúe sobre un asociado mientras que padece la misma acción de otro asociado y cada uno de los dos se encuentre en la misma situación de actuar y padecer, es decir, en la *situación contradictoria*.

Aquí se da, claramente, siempre la misma finalidad : crear *lo contradictorio* ; ahora bien, muchas estructuras pueden pretender lo mismo, lo que quiere decir que *lo contradictorio*, que resultaría de esas diferentes estructuras, no estaría constituido de la misma materia o, incluso, podría ser de naturaleza diferente.

El *principio de lo contradictorio* engendra una conciencia de conciencia que, en su equilibrio más perfecto, no tiene horizonte no-contradictorio, es decir, que engendra una conciencia de nada más que su propia esencia. Ya hemos visto que esta conciencia de sí, libre de toda determinación física o biológica, es una sensación de sí misma.

si esta conciencia de sí es el fruto de una relación entre seres humanos, es independiente de los límites del yo y del otro, ya que ella nace del uno y el otro, y por tanto, como una libertad pura.

La *conciencia* de sí se convierte en el *sentimiento de libertad* de la conciencia. Esta libertad, para el uno y para el otro, se constituye como un *sujeto* que sustituye al yo de cada uno de los coparticipantes de la relación de reciprocidad y se instala como lo *universal* en la relación.

Hemos llamado *humanidad* a ese *sentimiento de libertad* que no pertenece a nadie pero que se convierte en el *sujeto que habla* al interior de nosotros mismos. Así solemos decir, he aquí el *hombre*.

Pero hay algo más aún : no siento en mí la metamorfosis de algo en *humanidad* ; no siento el advenimiento de esta humanidad ; sólo me siento como naciendo hombre, sólo como ser pensante. No hay nada, en lo que es la *conciencia de conciencia*, que pueda ser sentido como su condición previa, como su fuente o causa eficiente de esta experiencia.

La *Palabra*, que será la expresión de ese *sentimiento*, parece ser pues que es su comienzo, ya que es el acto por el cual el *sentimiento* manifiesta su efectividad y prueba su eficiencia.

Del *ser de la conciencia*, puedo decir que soy el huésped en el hecho de experimentarlo como un sentimiento que me sumerge, pero también puedo decir que soy el sujeto a partir de lo que se expresa por la Palabra. Reparemos en nuestro pequeño recuadro, atribuido a Esquilo. Nos espera una sorpresa : Orestes ha matado y debe ser matado, dicen las Erinias. Pero Orestes ha matado a su madre, que había matado a Agamenón, su esposo, que había matado a su hija Ifigenia. ¡ No se trata de un *cara a cara* ! La envergadura de la noción de cara a cara, para la idea de reciprocidad, es tan fuerte que uno se imagina con ganas que las Erinias son las víctimas de Orestes resucitadas. ¡ Pero no ! Ya estamos frente a una estructura que crea lo contradictorio como lo crea el *cara a cara*, pero que ¡ no es el *cara a cara* !

El cara a cara y la amistad

Si ahora dirijo mi atención a la estructura de reciprocidad que llamé *cara a cara* y a la cual me he referido hasta ahora implícitamente, constato que esta revelación de la conciencia a sí misma, como instancia de libertad absoluta, no es un espíritu puro que descendería del cielo. No puedo ser la sede de su revelación, sino en la medida en que el **otro** participe de su génesis. Es el **otro** el que es la condición esencial de la revelación de la conciencia de la que soy huésped.

El *otro* está, sin embargo, frente a mi tal como lo veo y lo escucho y percibo con los sentidos que me informan del mundo. Pero, en el mismo momento en que lo percibo así en una sensación biológica, él es la condición *sine qua non* de mi propia metamorfosis en sujeto hablante, ya que si él participa de las sensaciones que me dan mis sentidos, son tales sensaciones, sensaciones de inquietud y de deseo, de fascinación y de repulsión, las que sirven de material a esta *metamorfosis* y a aquello en que el uno y el otro nos convertimos. Por lo demás, la cosa es evidente. En el momento en que esta *metamorfosis* se produce, es decir, en el nacimiento del sentimiento de ser humano, veo cumplirse esta *metamorfosis* bajo mis ojos en el *otro* : veo en el rostro del *otro* expandirse el sentimiento de humanidad que nos es común, como el advenimiento de algo *sobre natural* que se puede llamar el **Otro**. El *otro* es para mí la primera imagen del **Otro**, con O mayúscula, para expresarlo en la terminología de Lacan. Llamo a esta transformación del rostro, la **transfiguración**.

Pero el *otro* no es solamente una *imagen* o un *espejo* para el **Otro**. El *otro* se convierte en el **Otro** ya que es parte constituyente de su génesis. Es sustancialmente que el *otro* está metamorfoseado en el **Otro**. Lo que se ve en el *otro* no es el reflejo de lo sobre natural que lo anima, la *imagen de Dios*, sino la *manifestación* de la *revelación*. Es más que una *transfiguración*, ya que lo que veo es el rostro no ya del otro sino del **Otro**. Es por ello que digo aquí que hay una *transubstanciación*. La *revelación* adquiere entonces más que una imagen, tiene un rostro.

Más tarde subrayaremos en el rostro del *otro* los rasgos que nos parecen testimoniar del **Otro**, y esos rasgos son los de la *belleza*.

Más tarde aún, reforzaremos esos rasgos señalándolos mediante la pintura y los ornamentos. Es el *adorno*.

En fin, separaremos el rostro del **Otro** del *otro* y haremos de él una *máscara*, es decir, la efigie de lo sobrenatural.

Pero no es de ello que se tratará aquí : se tratará de la naturaleza de la *revelación*, del contenido de la *revelación* : lo que está transformado en sentimiento de humanidad es algo que nació entre nosotros, que no pertenece propiamente a ninguno de nosotros, sino que se ha convertido en nuestra propia *carne* y esta *carne* es la *encarnación* del sentimiento de humanidad en mi realidad.

El sentimiento de humanidad sacraliza el cuerpo del *otro* como su sede privilegiada. El ser que está frente a mi es de lo más deseable que haya en el mundo hasta el punto de hacerme olvidar el mismo mundo.

Toda *carne* le debe su ser. Y el reconocimiento afectivo de esta deuda es consustancial a la *revelación de la carne* : es ese sentimiento al que llamo *amistad*, por referencia a la *philia*, ya que es así que la llama la filosofía al describir lo que acabo de intentar decir como el fruto de la reciprocidad acogedora.

No sólo digo, pues, que el *otro* es el que me aporta una imagen de la vida espiritual, que me da una visión terrestre de una vida celestial, digo, además, que el *otro* es *el cielo sobre la tierra*, o la mitad del cielo, ya que, una vez más, no puedo disociar el cuerpo, la vida, la existencia que él pone en juego en la reciprocidad de lo que yo pongo en juego y lo que resulta de ello...

2.1.2 La estructura ternaria diacrónica : la individuación, la responsabilidad

Ahora he de considerar lo que sucede cuando la estructura de reciprocidad es una que corresponde a lo que Lévi-Strauss interpretó como el intercambio generalizado¹¹. Como no creo que el valor producido sea el mismo que el que se produce en el cara a cara, estoy obligado a abandonar la denominación de reciprocidad restringida y de reciprocidad generalizada que habríamos podido extraer de su terminología de intercambio restringido, intercambio generalizado. Llamaré *binaria* a la reciprocidad del cara a cara y *reciprocidad ternaria* a la reciprocidad que hace intervenir por lo menos a tres constituyentes.

Reparemos a nuestro proverbio atribuido a Esquilo. Nos espera una sorpresa : Orestes ha matado y debe ser matado, dicen las Erinias. Pero Orestes ha matado a su madre, que había matado a Agamenón, su esposo, que había matado a su hija Ifigenia. ¡No se trata de un cara a cara ! La envergadura de la noción de cara a cara, para la idea de reciprocidad, es tan fuerte que uno se imagina con ganas que las Erinias son las víctimas de Orestes resucitadas. ¡Pero no ! Ya estamos frente a una estructura que crea lo contradictorio como lo crea el cara a cara, pero que ino es el cara a cara !

Hago notar de entrada que en la *reciprocidad ternaria* ninguno de los asociados tiene un frente a frente que podría darle una imagen de lo que experimentará estando él también en un *momento contradictorio* por el hecho de padecer y de actuar al mismo tiempo. La imagen de lo que ocurre para mí desaparece ya que tengo dos asociados en vez de uno, y uno de ellos es solamente padeciente y el otro

11 Si se considera sólo el destino de las cosas dadas, y si se interpreta la causa del don como el intercambio movido por un interés, entonces reconocemos lo que Lévi-Strauss llama el intercambio generalizado. Por oposición al intercambio generalizado, Lévi-Strauss llamó la reciprocidad binaria : el intercambio restringido. Y él escogió considerar el intercambio generalizado como primero, y el intercambio restringido como la reducción de éste a dos socios. Esta reducción se deriva lógicamente de la idea que el intercambio es la base de las relaciones humanas porque sólo existe una estructura del intercambio.

actuante. Si estamos en una reciprocidad de dones, sólo uno de ellos es donador y el otro sólo donatario. En el mejor de los casos, veo manifestarse en sus rostros, el placer de recibir, para el uno, inquietud de dar, para el otro. Ninguna *transfiguración* que pudiera provenir del advenimiento de una referencia común, ningún rostro para la *conciencia universal*.

Y bien, yo mismo soy la sede de la sensación de tal acontecimiento. Siento y sé que siento, aunque solo. La conciencia de conciencia es mi experiencia propia y sólo encuentro en mí mismo la fuente de esta alegría que me invade : la del descubrimiento de la *libertad*.

Sin embargo, este pensamiento está como engendrado por dos ayudas : una, de aquél que recibe y, la otra, de aquél que dona. Sin la cadena in-interrumpida de todos los vivientes que participan de esta experiencia ternaria, y digo bien in-interrumpida, esta experiencia no es posible. Siento mi libertad pero sólo a partir de la contribución de todos en la elaboración de lo que siento. Sin el donar de mi primer asociado y sin el recibir de mi otro asociado, no hay nada.

Así, la ausencia de rostro y la ausencia de un cuerpo humano singular, que pueda sostener sólo la relación de reciprocidad y testimoniar del valor producido, hace desaparecer toda objetividad del **Otro** pero, en cambio, hay un vacío, como una necesidad, una huella del *otro* que impone a mi sentimiento de llegar a ser el sujeto de la *revelación*, o de exigir su presencia : y es eso lo que nos propone la imaginación cuando se proyecta, en este sitio desocupado, el cuerpo virtual de cada hombre. La presencia del *otro* en este sitio es una exigencia del pensamiento, es decir, que *todo hombre es contado como existente en ese sitio*.

No se trata de ficción : se trata de una exigencia de mi sentimiento. *Ese sentimiento, pues, que tengo del otro, como si su participación en la humanidad común y, más precisamente, en mi humanidad, no dependería sino de mi propia humanidad, y a esta exigencia ineludible es a lo que llamo "responsabilidad"*.

Respondo por el *otro*, respondo del *otro*. Y ese sentimiento no puede dejar de ser el eje mismo de mi propia libertad. Es consustancial a la experiencia de la reciprocidad ternaria, ya que la ausencia de simetría en esta estructura impide que el *otro* sea para mí el donador y el donatario a la vez y que, el gran Otro, no tenga entonces su rostro.

El gran Otro tiene sin duda mi rostro, pero que yo no lo veo. Como quiera que fuese, lo cierto es que a falta de ver este Otro, puedo escucharlo : lo escucho, en efecto, en el eco de mi palabra. Es en el momento de la palabra y de su eco que se revela ya no el rostro, sino el *canto*, la palabra sobre natural, el *himno*, donde el sentimiento, a la vez, se reconoce como el sentimiento universal de la humanidad, es decir, como el momento en el que el acontecimiento de un sujeto trascendental hace de nosotros su cuerpo y donde, al mismo tiempo, la palabra traduce la afectividad de ese sentimiento. El *ornamento* y el *canto*, que también son ya la *escritura* y la *oralidad*.

Esta reciprocidad ha sido bien analizada por dos investigadoras en una estructura concreta particular, la de la generación humana o incluso la de la filiación.

Primero por Mireille Chabal, en su artículo : "**El Nombre de la Madre**" (1997). La mujer es la hija que recibe la vida de su madre, pero se convierte, sin dejar de ser hija, en madre de una hija y así sucesivamente. Es así que la madre se convierte en el primer significante del valor producido por esta estructura ternaria – aquí infinita – es decir, del sentimiento de responsabilidad sobre la génesis de la humanidad.

Luego por Jacqueline Michaux¹², que da cuenta de la narración de una madre aymara que dice que ha muerto siete veces. En la narración de esta mujer el parto era una prueba en la que perdía el conocimiento. Durante la pérdida de conocimiento, ella era la sede de una lucha entre la muerte y la vida cuya conciencia se poblaba de imágenes. Atravesaba, cuenta, un río grande como un lago, al cabo del cual se encontraba una puerta ; del otro lado de la puerta habían unas colinas floridas en las que los niños, nacidos muertos en esta tierra, están vivos ; así como los ancianos muertos en esta tierra y donde los ríos son ríos de sangre. Mientras que su padre le dice "ven a jugar", su madre le dice "vuelve del otro lado, ya que eres responsable de tu hijo". Ella rechaza la alianza del padre (tal vez alianza incestuosa) ; escucha a su madre que la envía a encontrar a su hija. Descenderá las colinas, repasará la puerta. En medio del lago, encuentra a un hombre vestido de blanco que le dirá "yo soy Jesús" con lo que se despertará y contará su historia diciendo "no era un sueño, es la verdad".

La experiencia de *lo contradictorio entre la vida y la muerte* parece evidente no sólo en lo real, ya que esta mujer sufre hasta el agotamiento al dar vida, sino también en el antagonismo de imágenes que aquí son *conciencias elementales* de las que se sabe que están ligadas a lo real por una conjunción de contradicción, imagen de vida para la muriente, imagen inversa cuando se despierta a la vida ; los muertos allá abajo son los vivos aquí y recíprocamente, pero más aún en la imagen del agua entre dos tierras, más aún en la imagen de la puerta y aún más en la imagen de la cruz que simboliza, en ese país, el nombre de Jesús. Pero la palabra del final es el *nombre de la madre*, el nombre que le da la madre. "Porque tú eres *responsable* de tu hija".

Enlazo los dos análisis y puedo comprenderlos juntos si interpreto que el sentimiento de *lo contradictorio*, en una estructura de reciprocidad ternaria diacrónica, es el sentimiento de *responsabilidad*.

La estructura ternaria diacrónica, es decir unilateral, es entonces la sede de una *individuación del ser* que se reconoce en *el sentimiento de responsabilidad por los otros*.

Basta que sea una relación sin comienzo ni fin o que ésta se encierre en un círculo para que cada uno de los protagonistas sea la sede de esta individuación y de ese sentimiento.

En esta estructura desaparece la pasividad, que caracterizaba la reciprocidad binaria, ya que se recibía todo el Otro del *otro*. Aquí es uno mismo el autor del Otro. Creo que esta estructura confiere, por tanto, un valor de dignidad al individuo, ya que se convierte en la fuente, el comienzo de la conciencia y esta dignidad confirma el sentimiento de responsabilidad. Más precisamente, la dignidad del individuo no es otra que su responsabilidad de ser humano. Pero, a mi parecer, no pueden ser la sede de un tal sentimiento, sino quienes participan de una reciprocidad de tipo ternario.

2.1.3 La estructura ternaria bilateral y el sentimiento de justicia

Llego ahora a la más célebre de todas las estructuras de reciprocidad discutidas en el campo de la antropología. La discusión comenzó con un diálogo entre un antropólogo inglés de nombre Best y un viejo sabio maorí llamado Tamati Ranaipiri. El Maorí pretende explicar al inglés cuál es la relación que tienen los maoríes con la naturaleza : no es una relación de explotación sin límite ; al contrario, es una relación de reciprocidad. Para explicar cómo se puede construir una relación de reciprocidad con la naturaleza o, más bien, una quimera de reciprocidad que da al hombre un espíritu capaz de gobernar sabiamente las cosas del mundo, Tamati Ranaipiri comienza por describir la relación de reciprocidad que realmente tiene lugar entre los hombres : Si recibo un regalo de ti, dice, y hago beneficiario con él a un tercero, ese

12 MICHAUX, J. "Naissance et interculturalité dans les Andes boliviennes", Thèse de doctorat, Bruxelles, Belgique

tercer hombre, al cabo de un tiempo, decide hacerme, en reciprocidad, (reciprocidad binaria) otro regalo. Pero entonces no sería justo que yo mismo me beneficié, ya que ese regalo es el "hau" del tuyo y entonces debo hacerte beneficiar del mismo ya que sino moriría¹³. El texto le pareció muy oscuro a Mauss, ya que éste no imaginaba entonces la reciprocidad sino bajo la forma binaria y ello porque quería interpretarla como un intercambio. ¿Por qué entonces el Maorí tiene necesidad de una tercera persona para explicar lo que es la reciprocidad ?

El mismo problema para la antropología de tradición inglesa, como lo mostró Marshall Sahlins¹⁴.

Les ahorro aquí las interpretaciones muy complejas que hay que imaginar para dar cuenta en términos binarios de lo que se presenta como una estructura ternaria.

Lo que retengo del discurso de Ranaipiri es una sola palabra : la palabra *justa*. Y hago notar que está asociada al hecho de la reciprocidad ternaria. Tamati está en una relación ternaria, pero como cada uno de sus asociados está con él en una relación binaria, él es el único responsable de una cuestión delicada : ¿qué debe devolver al otro ? No hay solución satisfactoria a ese problema a priori, sino aquella que puede darle la responsabilidad en la posición que es la suya, de ser el medio entre dos opuestos y que define entonces esos dos opuestos como iguales.

De su posición intermedia acaba de describir aquí el fiel de la balanza que sirve de enseña a la justicia.

El sentimiento de responsabilidad, nacido en una estructura de reciprocidad ternaria bilateral, es decir, en la cual el movimiento de retorno toma el mismo camino que el movimiento de ida, es el sentimiento de justicia : « No es justo que no vuelva dar el regalo que yo recibí, porque él es el "hau" de tu regalo. »

El *hau* ha sido interpretado como el valor de intercambio o aún como la plusvalía del regalo donado, o como el interés de un préstamo, etc. Antes de poder ser interpretado como valor de cambio, cada uno reconoce, con todo, que aquí está el espíritu del don, pero que también puede ser interpretado, y es lo que hago, como el valor producido por la reciprocidad y de la que el regalo es un símbolo. Puede verificarse eso prosiguiendo la lectura del texto recogido por Best, ya que cuando Ranaipiri, para llegar a la quimera de reciprocidad construida con la naturaleza reemplaza al primer donador por los cazadores que atrapan pájaros, el mago recibe los pájaros de los cazadores y devuelve una parte a la selva. Es el ciclo ternario. El mago se ha introducido entonces en la relación selva-cazador para crear una quimera de reciprocidad ternaria de la que se ha convertido en personaje central y, por ello, en la sede de un sentimiento de responsabilidad por el *hau*, el espíritu del don recíproco. El mago confecciona entonces un pequeño talismán llamado el *mauri* que se supone representa el *hau*, de manera que no haya confusión a propósito suyo y que devuelve a la selva, ya que en este ciclo, de todas maneras, era la selva la primera en haber dado los pájaros a los cazadores. Es por ello que llama a ese *hau* "no el *hau* del viento o de la tierra, no, no, sino el *hau* de la selva." Me asombra que lo que es presentado como el enigma del tercero, en la lección de Tamati Ranaipiri, siempre sea incomprendible para los antropólogos de nuestro tiempo, ya que no sé cómo se podría ser más claro que Tamati Ranaipiri.

13 Cf. MAUSS, M. "Essai sur le don, Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés archaïques", 1ère édition in L'année sociologique, 2e série, t. 1, Paris, (1923-1924), rééd. Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, (1950), 1991.

14 Cf. SAHLINS, Marshall. Stone age economics, 1972 ; (trad. franç.) Âge de pierre, âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976.

Distingo entonces netamente la estructura unilateral, en la que el sentimiento de responsabilidad es lo que aparece en las relaciones ternarias, de la estructura ternaria bilateral en la que este sentimiento de responsabilidad se transforma en un sentimiento más preciso : el sentimiento de justicia.

2.1.4 La estructura ternaria centralizada - La justicia proporcional - La confianza - La autoridad y el respeto - La fidelidad - La solidaridad

Nos recordaremos cómo Aristóteles funda la justicia en la Tradición occidental. La justicia, dirá, es la igualdad, pero añadiría que el sentimiento de justicia es el único que permite definir las condiciones de su génesis a causa, justamente, de lo que no puede advenir fuera de la obligación, para el *justo medio*, de definirse como *el medio entre dos opuestos*.

Aristóteles dirá que nada puede contradecir el acuerdo desigual entre dos asociados, si está acordado de buena fe y con razón por cada uno de ellos, ya que la amistad, dice, no tiene necesidad de la justicia, de manera que uno se pregunta cómo, entonces, establecer la justicia entre el uno y el otro. Me parece que la solución está en el hecho de que Aristóteles subordina la definición de la justicia, como igualdad, a la de la *justicia redistributiva*, que es una relación ternaria, una estructura del tipo de la que nos ha descrito Ranaipiri : situación ternaria en la que dos asociados del tercer intermediario también están en posición binaria el uno con relación al otro o en relación con el tercer intermediario.

Para realizar la estructura que hace aparecer lo *visible redistributivo*, basta que diferentes asociados, en vez de situarse en una cadena bilateral linear tomen todos al mismo intermediario y construyan una estructura en estrella. Esta estructura es frecuentemente denominada como *redistribución*.

Aquí, debemos hacer intervenir una división de estatuto entre aquel que ocupa la posición intermediaria, el único desde ahora en poder asumir el rol de Tamati Ranaipiri y del cual ya dijimos que era la sede de un sentimiento de responsabilidad y de un sentimiento de justicia y el estatus de todos los otros asociados ninguno de los cuales ya puede ocupar esta posición.

Se puede temer, entonces, que su posición no esté unida a la desaparición de la *dignidad* que prevalece en la *individuación* y que, con la pérdida de esta dignidad, se pierdan también los sentimientos de responsabilidad y de justicia.

Si mi tesis es justa, es decir, si el sentimiento nace de la relación *entre* los hombres y no es una propiedad innata *de* los individuos, es entonces el sentimiento de responsabilidad y de justicia el que debe transformarse entre los dos estatutos desde ahora distintos del centro y la periferia.

Si, como sostengo, el sentimiento **nace de la relación** entre los individuos y no es innato, como sostiene Mauss, no nos la habemos con una ausencia ni con una desaparición, sino con una transformación.

Esa transformación se ve como una cierta connivencia entre el centro y la periferia, ya que el mismo sentimiento de justicia y de responsabilidad implica su comprensión común desde la periferia hacia el centro y desde el centro hacia la periferia : se trata de un consentimiento mutuo que se traduce por la misma fe.

Se imagina fácilmente que el centro, que es intermediario entre todos, siente su responsabilidad como aumentada y su sentimiento de justicia multiplicado. Sin duda no hay ningún nombre nuevo para decir este aumento, ya que no se trata de un nuevo valor, sino de una intensificación del valor ya definido antes. A esta potencia superior la llamaré, sin embargo, el *sentimiento de magistratura*, debido a la necesidad de un análisis.

La función de magistrado es, con todo, muy conocida, ya que es estimada como un valor superior al de los restantes estatutos sociales.

Es difícil encontrar palabras adecuadas para decir cómo puede ser evidente, para todos los miembros de una organización fundada en la *reciprocidad centralizada*, que la desigualdad es la expresión de la igualdad entre el centro y la periferia. En efecto, los asociados que se encuentran en la periferia no pierden el sentido de la justicia o de la responsabilidad, ya que participan de la estructura y, ya lo dije, es la estructura la que funda el sentimiento y no el hecho de ser un individuo. Pero la estructura comunica a la periferia un sentimiento de responsabilidad y de justicia que se virtualiza, mientras que se actualiza de forma, más bien marcada, esta vez en el magistrado, porque todos sienten que la palabra le incumbe. ¿Cómo se traduce esta virtualización? Esta estructura no crea un vacío que sería irresponsabilidad o espíritu de injusticia hacia la periferia; al contrario, crea lo que llamo *confianza* en la justicia y la responsabilidad del magistrado.

La unión íntima del sentimiento de confianza y del sentimiento del magistrado es indisoluble: hay como un deslizamiento del valor de los unos sobre el otro, pero ese desliz es un lazo entre el sentimiento del uno y el sentimiento de los otros, que desde ahora llamaré *solidaridad*.

La *jerarquía* en una ciudad aparece aquí no como el dominio de los unos sobre los otros, sino como la condición de la democracia o, dicho de otra forma, la desigualdad de los estatus de una sociedad no está fundada sobre la injusticia sino, al contrario, sobre la justicia.

Es sin duda eso lo que expresa Aristóteles cuando constata que la ofensa de un ciudadano y la ofensa a un magistrado no deben castigarse de la misma forma, cuando más bien la ofensa a un magistrado debe castigarse *más* que la ofensa a un ciudadano.

Lo que quiere decir que los ciudadanos comprenderían que la sanción es desigual si no reconocerían la estructura de reciprocidad centralizada, así como por otra parte comprenderían que ella es perfectamente igual si está acompañada del reconocimiento que el magistrado ejerce sólo, desde ahora, el papel de juez en la ciudad.

De suerte que a esta *igualdad desigual* Aristóteles la llama *igualdad proporcional*.

Se volverá a encontrar la *solidaridad* en todas las situaciones en que el sentimiento común está asumido de forma diferente por los unos y por los otros, siendo al mismo tiempo producido por unos y otros y por su participación en la misma estructura fundamental de reciprocidad (por ejemplo en una estructura del compartir, desde que un miembro de la comunidad estaría damnificado porque no recibiría una parte igual a la de los otros, por lo que la solidaridad, a menudo es percibida a partir de una experiencia de injuria a la reciprocidad).

En las sociedades que quieren someterle todo al intercambio, la injuria a la reciprocidad es permanente, y el recurso a la solidaridad un leitmotiv de las víctimas que quieren que la justicia sea restaurada.

El magistrado goza de una confianza cierta de parte de sus conciudadanos, y esta certeza de los otros ciudadanos confirma la autoridad de magistrado y se llamará el *respeto*. A la *autoridad* del magistrado corresponde el respeto como al espíritu de responsabilidad del magistrado corresponde la confianza. Finalmente, el magistrado tiene la iniciativa de la palabra y es aquel cuya palabra es cierta, no de la verdad de las cosas, del saber hacer de los artesanos o de los comerciantes, sino de la *autenticidad* de la palabra. Y cuando la autenticidad de la palabra se convierte con el tiempo en Tradición, entendida aquí como la obligación para la palabra de estar en conformidad con lo que es el sentimiento de todos, el

magistrado no es solamente el *gran hijo* de la comunidad, como dicen los Kanak, sino que se convierte en el depósito de la sabiduría que los Kanak llaman entonces la corbeille de las palabras, no un banquero, como dice Sahlins, que confundía el *mana* con un valor de intercambio, sino un *sacerdote*, guardián del sentido y de la verdad : desde ahora la palabra del magistrado es sagrada y el respeto se convierte en *fidelidad*.

La igualdad es pronunciada por el magistrado. El magistrado es el fiel de la balanza entre las partes entre las que establece la igualdad.

No se puede exigir *fidelidad* sin corbeille de palabras, no se puede tampoco exigir la *solidaridad* de quien no se encuentra en la situación hacer cuerpo con los miembros de una comunidad.

Igualmente, si los hombres se definen como hombres, gracias a estructuras de reciprocidad centralizada, cada individuo no puede ser reconocido como plenamente humano y en sus derechos fundamentales si no es respetada no sólo su libertad de conciencia, no sólo su voluntad propia, sino también su convicción cuando testimonia confianza y respeto hacia la autoridad y su comunidad, y la solidaridad con todos los otros miembros de su comunidad, por ejemplo, cuando ostensiblemente hace juramento a quien encarna la autoridad. A menos que se lo mutile de sus valores fundamentales.

2.1.5 El compartir y la gracia

Considero ahora una estructura muy simple. Suprimo el centro de esta comunidad-estrella, sin reenlazar, sin embargo, mediante un círculo, a los individuos que la componían. La ofrenda de cada uno se dirige entonces a todos. Es una forma de reciprocidad muy conocida. Por ejemplo, usted invita a sus amigos, luego cada uno de ellos invita a los otros. A veces cada invitado aporta para todos, una parte de lo que será consumido por cada uno. Creo que la primera fórmula se encuentra en las invitaciones a la europea, mientras que la segunda se parecería más a lo que pasa en diferentes sociedades africanas. Pero es prácticamente la misma estructura, es el *compartir*.

El sentimiento que resulta de ello no es un sentimiento en el que la individuación determine un cierto número de valores como justicia o responsabilidad. Parece, más bien, algo semejante a la amistad, pero a una amistad sin rostro particular. Se pensará en la solidaridad, pero no hay entre los unos y los otros diferencia de estatuto que pueda instaurar una diferenciación entre dos niveles de la misma percepción.

Todo el mundo está entonces en el mismo estado de gracia, ya que la afectividad que se siente no pertenece a nadie, como en la amistad, sino que es sentida por todos. Los griegos no vacilaron en llamar a ese sentimiento la gracia, la *charis*, y de hacer de ella la virtud más alta de la política, la virtud de la democracia ateniense, es decir, de lo que hoy se conoce mejor bajo el nombre de *democracia directa*. Podríamos proseguir el análisis de las estructura de producción de valores éticos. Habría que describir lo que cada estructura de reciprocidad produce como valor, luego estudiar en qué se convierten los valores cuando esas estructuras se asocian para formar **sistemas de reciprocidad**.

Como algunas de estas estructuras se excluyen, al ser contradictorias entre ellas, por ejemplo, la reciprocidad ternaria diacrónica y la reciprocidad del compartir, los hombres delimitan los campos de aplicación para cada una de ellas, y fabrican instituciones para asegurar su mutua independencia.

Ciertos sistemas alían, de forma genial, estructuras aparentemente incompatibles : pienso en los *sistemas helicoidales*¹⁵ de las sociedades aymaras, que descubren los investigadores bajo la batuta de Jacqueline Michaux¹⁶.

2.2 Formas de la reciprocidad

2.2.1 La reciprocidad simétrica, matriz de los valores humanos

He encarado hasta ahora estructuras de reciprocidad *simétricas*, estructuras en las que las personas y las cosas puestas en juego eran iguales, ya que la reversión de una acción igualaba las situaciones, como lo dice, por ejemplo, la expresión *devolver una por otra*.

Además, he presentado la reciprocidad como un espectáculo en el que se ven hombres frente a frente o en círculo, es decir, como figuras que se dispondrían en el espacio.

En la realidad, las cosas pasan en el tiempo y las situaciones se revierten o encadenan en el tiempo. Se ofrece una comida pero es el cabo de cierto tiempo que el invitado responde con otra invitación.

He ahí por qué la reciprocidad demanda e, incluso, exige el tiempo. No se puede, dice Marcel Mauss, devolver una invitación o un servicio inmediatamente. Se debe esperar algún tiempo, so pena de ser descortés. Lo que Mauss siente en la cortesía es la exigencia de la *buena distancia* en el tiempo, el equilibrio de una periodicidad bien temperada.

Así como la *buena distancia*, en el espacio, entre la identidad y la diferencia del otro, permite que se hable y se comprenda, igualmente la *buena distancia*, en el tiempo, es aquella en la que el justo medio da un sentido al tiempo, lo que autoriza a decir que esta *buena distancia* es no sólo el tiempo sino que es nuestro tiempo presente.

Esta observación también puede servir para mostrar que la reciprocidad difícilmente puede ser escamoteada mediante el intercambio, incluso cuando sólo se considera en ella el movimiento de las cosas. El intercambio es lo más inmediato posible, a menos que sea un préstamo a interés, pero si es sin usura, el intercambio se realiza lo más rápido posible, no así la reciprocidad, que implica una simetría en el tiempo.

Propongo volver a partir de la reciprocidad, de la reciprocidad primordial, del principio mismo de reciprocidad en el encuentro del hombre con el otro hombre, el encuentro inicial : el hombre es creado *varón y hembra*, como lo dice el primer capítulo del Génesis, y el encuentro pone al frente por lo menos a un hombre y su hermana y otro hombre y su hermana, dos hombres y dos mujeres.

Inmediatamente se ve diseñarse un equilibrio de fuerzas : si hay atracción entre las parejas, las relaciones de fraternidad se oponen a ella. Si hay deseo entre los sexos opuestos, hay desafío entre los sexos del mismo signo.

Ciertamente, este equilibrio de temor y deseo puede ser encarado a través de otras relaciones. Lévi-Strauss mismo lo generalizó. Da cuenta, en efecto, de las expresiones de bienvenida y las expresiones de

15 Como estructura semi compleja, se citará a los sistemas de reciprocidad de las comunidades de los Andes que asocian estructuras de reciprocidad elementales de forma helicoidal. Por ejemplo, los cargos comunitarios son asumidos por diferentes linajes en un orden circular y con una duración tal que cuando vuelven a su punto de partida es con un salto de generación : entonces un hijo sucede a su padre y se tiene una estructura de filiación. Por estructura generalizada entiendo una estructura como la del mercado de reciprocidad.

16 MICHAUX, Jacqueline (2003) "Territorialidades andinas de reciprocidad : la comunidad" o "Ayllu aymara y reciprocidad", en : Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción comunal, n° 35-36-37, Valencia, España, 2000, pp. 59-78.

no bienvenida, y marca a unas con el signo *más* y a las otras con el signo *menos*. Constata, siguiendo a Radcliffe-Brown, que la suma de esos signos está en todas las organizaciones sociales estudiadas, y resulta *cero*. Observo o preciso, siguiéndolo, que este equilibrio es *contradictorio*, ya que no es sino la suma algebraica de los signos la que da cero, y no la resultante de los sentimientos designados. Lévi-Strauss concede a este equilibrio de base el no ser nada menos que la condición sine qua non de lo que llama el átomo de parentesco. Es decir, la estructura fundamental de todas las sociedades humanas. En efecto, puede deducir del sistema estudiado la estructura de base, y si se trata de una red de parentesco, *la malla de la red*¹⁷.

Retoma la observación de Radcliffe-Brown : la malla de la red de parentesco de una sociedad dada, que respeta el *principio de lo contradictorio*, se reduce a cuatro elementos : el hermano, la hermana, el esposo de ésta y sus hijos, lo que ilustra la idea de que para constituir una familia humana, se necesita la alianza exogámica de dos familias (de donde la prohibición del incesto).

Se debe subrayar igualmente que cada elemento de la red es él mismo portador de un número igual de signos *menos* y de signos *más* ; es decir, que la suma algebraica de los signos da cero para cada uno de ellos ; es, pues, la sede de una *situación contradictoria para cada uno*.

Lévi-Strauss afina sus observaciones : da cuenta de situaciones que llama *mutuas*, dotadas de afectividad no marcada, a las cuales les otorga el nombre de ternura y, en fin, una situación en la que no hay afectividad, y que es el lugar del intercambio (que él llama "reciprocidad", ya que para él la reciprocidad es el modo de intercambio en las sociedades arcaicas). Las afectividades no marcadas reciben el signo igual (=) y las prestaciones desposeídas de afectividad el signo (+/-)¹⁸.

Lévi-Strauss propone, entonces, un pequeño esquema luminoso para representar estas observaciones. Traza un segmento horizontal, cada uno de cuyos extremos lleva, uno, el signo *más* y, el otro, el signo *menos*. En medio de este segmento se escribe el signo (+/-) y a la otra extremidad de un segmento perpendicular al precedente y que parte de ese punto, segmento vertical entonces, se escribirá el signo *igual*, símbolo adecuado para lo que llama, a falta de poder disponer del término reciprocidad, "mutualidad", situación que describe como la sede de la ternura.

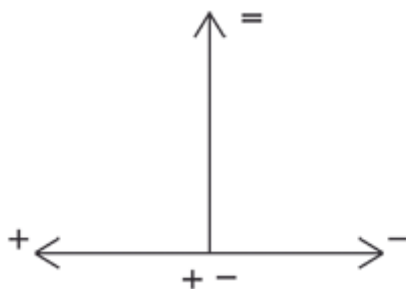


Figure 1

Schéma de LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale* 1, p. 60, fig. 2.

Cuando se quiere representar mediante un esquema la estructura sobre la que Aristóteles funda la sociedad a partir de la *mesotes* y de la *isotes*, se encuentra la misma figura geométrica que la utilizada por Lévi-Strauss, ya que si *mesotes* es, en efecto, el justo medio entre dos contrarios que están

17 Esta estructura (el avunculato) reposa, ella misma, sobre cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre ellos por dos parejas de oposición correlativa, de tal manera que, en cada una de las dos generaciones en cuestión, existe siempre una relación positiva y una relación negativa. ¿Cuál es ahora, esta estructura y cual puede ser su razón ? La respuesta es la siguiente : esta estructura es la estructura de parentesco más simple que se pueda concebir y pueda existir. Es hablando propiamente, el elemento del parentesco. Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale* 1. "Langage et parenté", Paris, Plon, 1958, p. 56.

18 LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale* 1. "Langage et parenté", Paris, Plon, 1958, p. 60.

dispuestos, el uno en relación al otro, a una *buena distancia (isotes)* y a los cuales se les da el signo más y el signo menos, ese justo medio es simultáneamente el contrario del uno y del otro, aunque no es su mezcla : por ejemplo, el coraje no es una mezcla de intrepidez y de cobardía, sino que se opone tanto a la cobardía como a la intrepidez, mientras que la ausencia de coraje no es ni la intrepidez ni la cobardía sino una mediocridad que no tiene nombre.

El coraje viene a inscribirse bajo el signo *igual*, la mediocridad o la ausencia de valor en el punto que Lévi-Strauss nota (+/-) (pero que desde del punto de vista de los valores éticas es mejor exprimido por *cero*), la intrepidez bajo el signo *más* y la cobardía bajo el signo *menos*.

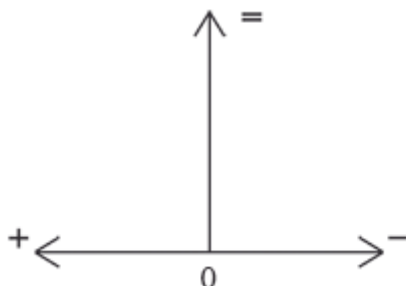


Figure 2

Hay que notar que este esquema es el mismo para todos los valores éticos. En particular para la justicia y como la justicia define la igualdad entre el *dar demasiado* y el *no dar bastante*, permite fijar un límite a los segmentos que van de *cero* a *más* y de *cero* a *menos* : esos segmentos deben ser iguales. Se habría podido dudar de ello, ya que el eje vertical que define el despliegue de los valores éticos es *el eje contradictorio, producto de la relativización de los contrarios*.

Hay, pues, una connivencia entre las condiciones que los antropólogos descubren como las relaciones concretas iniciales que permitieron a los hombres emerger de la naturaleza biológica y lo que el Filósofo descubre como lo que llama lo propio del hombre. Los dos conjuntos obedecen a la misma *lógica de lo contradictorio*.

Que se recuerde, en efecto, la lógica de lo contradictorio de la que hemos enunciado el principio, al comienzo del seminario.

Bajo el signo *menos* se puede indicar la actualización potencialización de uno de los polos de lo contradictorio, y bajo el signo *más* la actualización potencialización del otro polo ; la identidad de los contrarios podría figurarse bajo el signo *cero*, aunque ella no se produce, puesto que lo que se produce es la emergencia de lo contradictorio según el eje perpendicular. Se pueden enlazar los tres polos de este esquema y sobre los dos segmentos obtenidos que forman triángulo, cada punto estará definido por coordenadas que podrían permitir evaluar su cociente de contradictorio y de no contradictorio, – una forma de introducir algún matiz en el esquema.

Pero hasta ahora, hablamos siempre de un equilibrio de reciprocidad que llamo *simétrico*. Y, si este equilibrio se desequilibra en un sentido u otro, aparece entonces una u otra de las dos polaridades de lo contradictorio, ya que una parte de las fuerzas puestas en juego no está consumida por lo contradictorio. La conciencia elemental en exceso es un horizonte objetivo para el sentimiento que resulta de lo contradictorio (aquí *objetivo* quiere decir *no contradictorio*). El sentimiento inicial se polariza entonces sobre esta conciencia elemental y se convierte en el sentido de esta conciencia elemental. *Siento que veo pero siento que veo algo*. Aristóteles decía :

« *hay un no sé quien que siente que miramos, y que siente que caminamos, que siente que sentimos y eso es propiamente pensar* »¹⁹.

A partir de ahora, se piensa algo aunque el horizonte aparezca de manera todavía simple : se me impone, en efecto, sin que yo interfiera en su definición por un acto de voluntad o de palabra. Me es simplemente *desvelado* como una verdad elemental.

En lo contradictorio puro, no hay tiempo ni hay espacio que pueda definirse por alguna dimensión que cualquiera, ya que toda actualización en una dirección es anulada por su dimensión antagonista, pero la resultante de esas relativizaciones recíprocas es entonces un sentimiento que en sí mismo es fuera del tiempo y del espacio, ya sea el tiempo que huye o el tiempo que viene. La contradicción entre esos tiempos antagonistas entre sí, lo llamo con un término al que hay que devolver su valor : la eternidad.

La *eternidad* es entonces el momento que le da sentido al tiempo, al tiempo que dura como el tiempo que pasa, y esos dos tiempos y horizontes son los horizontes de la *eternidad* cuando ella deja de ser eterna. En cuanto a la situación de la eternidad en el tiempo que dura como en el tiempo que pasa, es lo que llamaré el presente.

2.2.2 La reciprocidad positiva

Es extraño considerar que el horizonte en cuestión es rigurosamente inverso del acto que lo ilumina, del acto que está en exceso en la relación de la reciprocidad de asociados.

Si mi acto de dar es superior a mi acto de recibir, es la conciencia elemental de recibir la que se constituye como el horizonte de mi conciencia.

Si mi acto en exceso es, por el contrario, de recibir y ya no de donar, la conciencia elemental que bordea mi sentimiento es la conciencia de donar.

Lo imaginario que llega a coronar la reciprocidad, cuando ésta pierde su equilibrio, no es inocente. El don que se sobre pasa a sí mismo de forma dialéctica, ya que no cesa de acrecentarse, según el adagio “**mas doy, más grande soy**” (lo que llamo la **dialéctica del don**), induce entre los unos y los otros a una lucha por ser el más grande ; por tanto, a una primera alienación de la reciprocidad que Mauss describió bajo el nombre chinook de *potlach* o don agonístico (*agôn* en griego quiere decir lucha).

En las sociedades amerindias de América del Norte, mientras más se dona, más se acrecienta el prestigio ; al contrario, mientras más se recibe (sin devolver, se entiende) más se pierde cara, hasta el punto de que entre donadores y donatarios que tienen el mismo imaginario, el deseo de adquirir prestigio motiva una lucha sin fin por ser el mayor donador, tanto que esta lucha puede ser una lucha a muerte, en la que se pone la vida en juego, hasta el punto de que la familia del vencido es la que toma el relevo del muerto, ipretende resucitarlo ! Lo imaginario impone aquí su preeminencia sobre el principio de reciprocidad²⁰.

19 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, IX, 1170 a

20 Parlamento de Agamenón desafiando con su generosidad a Aquiles : “Ante vos enumeraré mis ilustres regalos : siete trípodes aún ignorantes de la llama, junto con diez talentos de oro, veinte vasijas resplandecientes ; doce caballos fuertes, hechos para la victoria...” Más siete mujeres entre las más bellas ; maravillas de cuando la ciudad

El principio del don

Quisiera tratar de contribuir a la solución de una pregunta que desde hace tiempo es recurrente en los medios que trabajan la problemática del don ¿Es el don un *principio* ? ¿Puede darse por *principio*, es decir, sin reciprocidad ?

La reciprocidad es la matriz del sentido y le da sentido al don. Le da por sentido el de ser un acto desinteresado sin contrapartida, un acto de gratuidad absoluta.

Hay que distinguir aquí la reciprocidad, que es la condición del don, y el don que no tiene otro sentido que el de ser don.

Desde que se recuerdan las condiciones que dan sentido al don, es decir, desde que se está seguro de que el otro sabe lo que quiere decir *donar*, ya que él mismo es coparticipante de una relación de reciprocidad de dones, entonces se tiene la posibilidad de donar libremente. Diría, incluso, que **el don puede ser tanto más puro, cuanto mejor se inscriba, como principio, en una estructura de reciprocidad más rigurosa.**

Para disipar la ilusión de una antinomia entre reciprocidad y don puro, hay que considerar el don como una *palabra*, es decir, como la expresión del sentimiento nacido de la reciprocidad.

Esta *palabra* es una expresión no contradictoria del sentimiento que es, a su vez, contradictorio en tanto que producido por la reciprocidad. En tanto que palabra, el don obedece entonces a una lógica que lo presenta como no-contradictorio, es decir, sin compartir, como una acción que tiene su razón en sí misma.

Y es, además, la expresión de un sentimiento en sí mismo absoluto, en tanto de naturaleza afectiva, aunque no pudo nacer sino de una relación de reciprocidad, ya sea esta real o imaginada.

Incluso cuando el don puro es una apuesta abierta, implica el postulado de una estructura de reciprocidad sin la cual la apuesta no tendría sentido.

No hay, pues, don puro que no sea cierto, es decir, que tenga un sentido, sino entre donadores en reciprocidad.

Esto nos lleva a considerar la función de la *palabra* : ella no se contenta con designar algo, es también un acto del estar frente a frente con el otro y que induce, en esta relación, un orden secreto : el de la reciprocidad. Este orden es el secreto de su propio sentido, o de su propia naturaleza, según el cual la palabra se cortaría de su fuente y se vaciaría inmediatamente de sentido. Atañe a la existencia de la *palabra*, el ser comprendida en su secreto no solamente por quien es su autor, sino por quien la escucha o la recibe. *Recibir un don es entender lo que quiere decir donar.*

El secreto del don es la obligación, para el otro, no solamente de donar a su vez, sino de donar de manera tal que respete la matriz de sentido y reconstruirla, es decir, y como le enseñaba Ranaipiri a Best, asegurándose de que, *quien ha donado, reciba* ; lo que Mauss traducía como la *obligación de devolver*.

de Príamo sea saqueada... Y, sobre todo, al volver de la guerra, con innumerables obsequios y siete ciudades que lo honrarán como a un dios, más que a Briseis y Criseis a la vez, ¡su propia hija ! Arma maestra en ese duelo en el que Aquiles pierde toda oportunidad de victoria...". Cf. TEMPLE, D. & CHABAL, M. La réciprocité et la naissance des valeurs humaines, Paris, L'Harmattan, 1995.

Ya que es una palabra nacida de un sentimiento construido a partir del principio de reciprocidad, el don es una orden de donar, una obligación de recibir y una obligación de devolver : *do ut des*.

La palabra del don no conduce sólo a designar el objeto del don, ni incluso a testimoniar de lo imaginario del donador, a realizar *la eficiencia de la función simbólica como creadora de sentido*.

Como nadie puede escapar al hecho de que, desde su nacimiento, haya recibido dones, nadie puede escapar a su condena : devolver. El don de las hadas es un don que nos condena a un imaginario donado y, para liberarse de un imaginario tal, que entraba la libertad de algo que se presenta como el destino, no es necesario sino el asesinato del don. Es lo que nos enseña Caín matando a Abel.

El principio de hospitalidad

Pero ocurre entonces lo mismo con *recibir* : el sentido de *recibir* es engendrado al mismo tiempo que el de *donar* y puedo reconocer en el *recibir* un sentido positivo, y no negativo como cuando éste es el acto complementario de *donar*. A la obligación positiva de recibir, la llamo *hospitalidad*. El que recibe al extranjero está honrado por los dones del extranjero, incluso si éste no tiene nada. El extranjero está siempre acreditado por todos los dones, en el sentido propio como en el figurado. Es recibido con los mismos honores incluso si está desnudo y tiene un aspecto salvaje, como Ulises llegando donde Alcinoo o Viernes donde Robinson. Y ello ¿por qué ? porque sencillamente él es la oportunidad de la reciprocidad. Alcinoo honra a Ulises como a un dios porque él es el otro, porque es quien autoriza la reciprocidad. Es por ello que, antes, el término *hospitalidad* quería decir *reciprocidad*.

El *otro* es el bienvenido, ya que es quien inicia la estructura ; la estructura es generadora del sentimiento de humanidad. Es por ello que se espera todo de él, incluso si no tiene nada. ¡Y se espera todo ! En ciertas comunidades africanas, la hospitalidad es tal que se otorga al extranjero inmediatamente la responsabilidad del pueblo. Se espera de él que sea el juez, el sabio, el defensor, el héroe... Pero he aquí que el extranjero es esperado, como recuerda Derrida cuando estudia la lección de Platón sobre la hospitalidad al extranjero, en tanto que él acepta el pacto de reciprocidad, que anuncia su nombre, es decir, que se haga reconocer en el hueco de la reciprocidad.

El mismo problema : ¿existe, pregunta Derrida, una hospitalidad absoluta, una hospitalidad a ojos cerrados, o está más bien la hospitalidad bajo condiciones, debe obedecer a leyes ? ¿Ley o leyes ?

La misma respuesta : las leyes son las de la reciprocidad, pero son ellas las que le dan sentido a la hospitalidad pura como Ley, y la hospitalidad pura da su efectividad (la Ley o palabra de hospitalidad) al sentimiento nacido de la reciprocidad, ya que ese sentimiento es común a aquellos que participan de la reciprocidad.

El agôn

Queda ahora por comprender la *competencia* entre asociados de reciprocidad, cuando ésta está desequilibrada en uno u otro sentido. ¿Por qué el hecho de que lo imaginario corresponda, para cada uno, de forma exacta a su posición en ese desequilibrio, acarrea la preocupación por aquél que pierde la cara de volver a dar ? Hemos respondido que por la necesidad de perennizar la matriz de sentido. Pero la matriz podría ser reestablecida por un contra-don significativo, sin común medida con el don recibido y que testimonia, al contrario, de que el don recibido ha sido recibido como un don puro. Es lo que hacemos cuando respondemos a una invitación mediante una palabra amable.

¿Por qué en las sociedades estructuradas por la reciprocidad de dones se instauraría una jerarquía definitiva ? El mayor donador merece el mayor prestigio y el donador más pequeño un prestigio menor,

ya que el prestigio es proporcional al don de cada uno, y parecería así que cada uno podría estar satisfecho al ser honrado en función de sus capacidades o méritos.

No basta con decir que quien pierde la cara, en el imaginario de donador, desee reaparecer prestigiosamente, ya que ello supone que acepte el imaginario del donador, a lo que no está obligado.

En realidad, se mezcla con el don, lo que Jean-Luc Boilleau llama el *agôn*, la lucha.

Digamos que el equilibrio en cuestión está compuesto tanto por energías positivas como energías negativas o, en otros términos, tanto por *don* como por *agôn*. Si acepto que este equilibrio se desequilibra en un sentido u otro, ello se instaura en el imaginario del uno o el del otro. Lo imaginario del don nos conduce al primado del prestigio y lo imaginario del *agôn* al primado del honor.

Pequeño cuadro para ilustrar las dos grandes formas de la reciprocidad : hemos mostrado con Mireille Chabal que la *Ilíada* y la *Odisea* podían interpretarse como esos cantos que resumen, entre otras cosas, el enfrentamiento de esas dos formas de reciprocidad encarnadas, una, por Aquiles y, la otra, por Agamenón.

Pero, ahora, podemos comprender la dinámica de cada una de las dos dialécticas que entablan aquí la dialéctica del don y la dialéctica del *agôn*. Si en la *reciprocidad simétrica*, el *agôn* y el don, hacen juego igual y en la *reciprocidad positiva*, el don se impone sobre el *agôn*, pero no por ello desaparece el *agôn*, sino que se convierte en el resorte de la lucha entre sí de los donadores por ser el mayor donador.

2.2.3 La reciprocidad negativa y el honor

De la misma forma y en sentido inverso, en la *reciprocidad negativa*, si el *agôn* se impone, la bienvenida no desaparece por ello : se convierte, al contrario, en el resorte del respeto mutuo, por no decir de la amistad y de admiración entre adversarios.

Esas dos formas de reciprocidad dejan su impronta sobre el mundo de tal manera que no sabría decir cuál es más importante²¹.

Antes pensaba, al visitar las comunidades amerindias, que estaban organizadas por la reciprocidad positiva. Pero los Awajun del Perú están organizados por la reciprocidad negativa. Y no son los únicos.

Pronto se hizo necesario reconocer que la reciprocidad negativa está tan extendida como la reciprocidad positiva y, sobre todo, que no podía comprenderse gran cosa de las sociedades de reciprocidad si se ignoraba la reciprocidad negativa, ya que :

cuando las comunidades están organizadas, al interior, por la reciprocidad positiva, están ligadas, con el exterior, mediante la reciprocidad negativa,
mientras que

cuando están organizadas por la reciprocidad negativa, al interior, lo están por la positiva, hacia el exterior.

21 Pero Aquiles entrevé la alternativa : “Mi Madre me dijo a menudo, la diosa de los pies de Arcilla, Tetis : dos destinos van llevándome hacia la muerte, que lo acaba todo. Si me quedo para batirme aquí cerca de Troya, se acabó para mi el retorno ; pero, en cambio, me espera una gloria imperecedera. Si vuelvo a la tierra de mi patria, al contrario, se acabó para mi la noble gloria ; me es reservada en cambio una larga vida y la muerte, que todo lo acaba, no sabría alcanzarme”. “ !Muera yo entonces súbitamente ! (...) Iré hoy, pues, a encontrarme con Héctor, que decapitó la cabeza que yo amaba ; luego recibiré la muerte (...) se me verá yaciendo en el suelo, cuando me alcance la muerte. Pero hoy, estoy cierto que conquistaré una noble gloria...” (Ibíd.)

En ese caso, las comunidades amazónicas tratan a los colonos occidentales como sus amigos, mientras que sus miembros no podrían considerarse sino como enemigos. La cuestión provoca cierta perplejidad, ya que uno se pregunta cómo esas comunidades pudieron resistir cuatro o cinco siglos de presencia occidental.

Para comprenderlo hay que hacer intervenir una contradicción más importante que esta *contradicción secundaria*, entre *reciprocidad positiva* y *reciprocidad negativa*.

La contradicción principal, en efecto, es la que se da entre el intercambio (el símbolo *cero*) y la reciprocidad (los otros tres símbolos de Lévi-Strauss : +, =, -).

Vuelvo a la teoría para decir que existen muchas *estructuras elementales* de la reciprocidad : intermedias, semi complejas y complejas ; pero que también existen *tres formas* de reciprocidad : positiva, negativa y simétrica, cuyas dialécticas definen imaginarios antagonistas.

Puede parecer descorazonador tratar de comprender cómo funciona una comunidad, con mayor razón un conjunto de comunidades, si no existe un principio simple como, por ejemplo, el interés por sí mismo o el interés por el otro, como motor de la actividad humana (como trata de hacerlo creer, de Hobbes a Lévi-Strauss, la teoría del liberalismo económico).

En lugar y en vez de ese principio del *interés*, se encuentra el *deseo* de crear valores éticos en los cuales el hombre puede reconocerse como humano, quiero decir, como la conciencia revelada a sí misma.

Llamo *humanidad* al conjunto de los valores éticos que es posible crear a partir de esas relaciones de reciprocidad.

Pero también sabemos que esos valores pueden ser reducidos por el imaginario, y veremos que pueden ser humillados por lo que mañana llamaremos el *poder*.

En efecto, a partir de la actualización de la *palabra*, se reconstruye un segundo nivel de experiencia en el que la reciprocidad está confrontada a la empresa de la no-contradicción, que polariza la palabra y que aprisiona lo imaginario.

¿Cómo, entonces, puede la reciprocidad permitir a la palabra el que ésta se abra a lo que la amenaza hasta su fuente, y cómo puede, en sentido inverso, permitir que se acreciente la conciencia humana ?

Veremos eso en la conferencia de mañana.

3 La reciprocidad y lo imaginario

Los niveles de reciprocidad cambian la matriz de los valores substituyendo lo imaginario al real y lo simbólico al real, pero no sin resistencia de uno a otro.

El imaginario no es sino función de las formas de la reciprocidad al primer nivel (reciprocidad positiva y reciprocidad negativa) pero al segundo nivel de las dos Palabras que conducen una al imaginario del político y la otra al imaginario del religioso.

3.1 El mercado y la reciprocidad generalizada

Me parece que las civilizaciones construidas sobre la reciprocidad disponen de dos modos principales de organización económica, social y política que dependen, la una, de lo que Lévi-Strauss llama el **principio de oposición** y, la otra, de lo que propongo llamar **principio de unión**. Estos dos principios parecen tan importantes el uno como el otro : si se tomasen fotos desde el avión de una aldea o pueblo en las sociedades de reciprocidad, se los vería escritos en el suelo. El principio de oposición : por la disposición cuadrangular de las casas, que se colocan frente a frente. El principio de unión, por la disposición concéntrica de las mismas casas, pero alrededor de un palacio, de un templo o de una iglesia central. Los dos principios podrían manifestarse, a veces lado a lado, otras superpuestos.

Pero las cosas se complican con la reciprocidad ternaria. Los antropólogos hablan de sociedades segmentadas o dispersas. De prójimo en prójimo, todas las familias de la sociedad tienen entonces los mismos referentes éticos : hemos visto, en efecto, que la libertad era, en esta estructura, sinónimo de responsabilidad individual, ya que la individuación da la palabra a cada uno. Sin embargo, las familias no quedan dispersadas, ya que nada impide que cada una establezca varias relaciones de tipo ternario y llegamos así a una nueva forma de reciprocidad : la reciprocidad ternaria generalizada.

El lugar de encuentro de todos y cada uno, para establecer el máximo de relaciones, se convierte en el **mercado de reciprocidad**. Los hombres se encuentran y las mercaderías circulan, sea en redes de reciprocidad de parentesco preestablecidas o sea, al contrario, creando en el caso nuevas relaciones de reciprocidad. Se puede decir, incluso, que la calidad de una persona se cuenta por el número de alianzas de reciprocidad que ella puede ofrecer.

La reciprocidad, vista en los servicios que satisfacen las necesidades de los otros, se traduce por *equivalencias* y, a veces, esas *equivalencias* se cambian por *monedas*. La moneda, aquí, es un símbolo en sentido estricto ; es decir, es la prenda de la alianza creada por un don que exige la reciprocidad.

Esos mercados son tributarios de valores respetados por todos, por tanto, pues, de una cultura e, incluso, de un imaginario preciso : el de la comunidad de reciprocidad. Los *equivalentes* de una comunidad no son necesariamente reductibles los unos a los otros : su significación depende de un código ético.

Por ejemplo el *cauris*, uno de los equivalentes más célebres de reciprocidad, significará, aquí, una relación de alianza matrimonial y, allá, una relación de mercado. Según el país, será el signo de una devolución de ganado o de cereales o de otros valores de uso, incluso, de diferentes servicios, si no de obligaciones religiosas.

El respeto del valor de la moneda es el respeto del valor de referencia, pero también de la naturaleza de las relaciones de reciprocidad constitutivas de las relaciones sociales de una comunidad dada.

Los mercados de reciprocidad están en vigor en el mundo entero, a pesar de los esfuerzos por destruirlos del sistema capitalista y el libre intercambio. No me asombraría, aunque no trataría de defender la tesis, que esos mercados estén actualmente en expansión, contrariamente a lo que se cree.

Igualmente, la reciprocidad negativa hace nacer el comercio y la competición entre comunidades. No hablaré de ello, ya que ustedes mismos encontrarán análisis sobre el tema del **mercado de reciprocidad positiva** y del **mercado de reciprocidad negativa**.

Comercio tradicional o comercio de reciprocidad negativa, mercado tradicional o mercado de reciprocidad positiva, son las bases de la ciudad. El mercado, y aquí hablo de la *plaza del mercado de reciprocidad*, es, en efecto, el lugar en el que se desarrollan las ciudades. La concentración urbana permite la instalación de servicios o de actividades que requieren la concentración de cierta clientela para disponer de los equivalentes necesarios a su existencia. Ciertamente, hacen falta pocos habitantes para justificar un farmacéutico, pero harán falta muchos para justificar un servicio de reanimación cardiaca. Si el pueblo concentra entonces a mucha gente, pueden instalarse nuevos servicios y, con ellos, artesanos cada vez más especializados. Así, la ciudad es un lugar de diferenciación, de invención y de organización de las actividades humanas por *reciprocidad complementaria*.

El otro principio es el de la *redistribución*. Aquí, hay un centro y una organización piramidal más o menos jerarquizada en función de la diferenciación de los estatus. Todo converge hacia el *palacio* que redistribuye. Se conocen bien los sistemas de redistribución que han logrado imponer su empresa en vastos territorios : por ejemplo los incas, los aztecas, los mayas en América. Tampoco hablaré de ellos, ya que son sistemas de una fragilidad extrema, a los que basta decapitar para que se derrumben, y los occidentales los decapitaron a todos ellos.

3.1.1 El libre intercambio y la destrucción de las estructuras de reciprocidad

Como se sabe, la elección de los hombres, por lo menos en Occidente, ha recaído en favor del *intercambio* ; no de la reciprocidad.

Las ventajas del intercambio son demasiado conocidas como para insistir en ellas. Explico sólo una, que bastaría para explicar la supremacía del Occidente : la supresión de toda connotación simbólica de las cosas, permite que todas sean tratadas de manera objetiva, es decir, por su sólo valor de uso y, por tanto, se las puede organizar entre sí en función de su lógica : la lógica de la no contradicción.

El respeto de esta lógica tiene por consecuencia la eficacia máxima de sus dispositivos y de sus interacciones : la rueda más la palanca, observaba Pascal, y tenemos la carretilla...

Así, como se sabe, desde que el trabajo humano puede ser, a su vez, reificado como valor de uso, gracias a su intercambio, la economía puede usar el trabajo asalariado y construir el capital.

El capital toma el relevo de la ciudad : es la condición de la diferenciación de las actividades humanas. La teoría liberal dice, desde Adam Smith, que aquel que construye un palacio de maravillas provoca que sus obreros se conviertan en obreros especializados, en buenos terapeutas y artistas.

El desarrollo de la competencia, pacificado por los intercambios más o menos recíprocos, permite a los que tienen capacidades el desarrollarse los unos *por* los otros, si no a los unos *para* los otros. Resultaría de ello, según esta teoría, que el mundo encontraría su sitio, siempre y cuando el sistema tenga la fuerza

necesaria para acelerar, cuando esté amenazado por las crisis provocadas por aquellos que se sienten demasiado presionados por las exigencias de los accionistas del capital.

Inversamente, cuando las cosas se inscriben en la reciprocidad, deben someterse a imperativos simbólicos que retardan su eficacia.

Con todo, **la reciprocidad tiene dos ventajas respecto al intercambio : la de suprimir inmediatamente la desigualdad y la pobreza y la de producir valores humanos a voluntad.**

Que se eche una mirada rápida a las sociedades de África, Asia u Oceanía, donde son muy numerosas las comunidades cuyas relaciones de base son relaciones de reciprocidad, pocas sin embargo dominan a la reciprocidad simétrica. La alienación en el imaginario de la reciprocidad positiva o de la reciprocidad negativa puede tener una amplitud tan grande que el intercambio puede aparecer como una liberación. Así los grandes sistemas de redistribución han desaparecido todos, destruidos por el sistema de libre intercambio. La estructura ternaria centralizada ya no existe, sino en tanto que componente de sistemas complejos, por ejemplo, como estructura familiar en ciertas sociedades o, aún, como campo de la palabra religiosa. Los grandes sistemas de redistribución han desaparecido, pero las estructuras comunitarias de base siguen omnipresentes.

Ahora bien, el sistema de libre intercambio no destruyó a esas sociedades por simple seducción. China fue forzada a adoptar el libre intercambio. El Japón fue forzado al libre intercambio. No hablemos ya de los sistemas de redistribución americanos y africanos ; contra ellos se ejerció, además, el genocidio y la esclavitud. Hoy en día, la liquidación de los últimos sistemas de redistribución tiene lugar bajo nuestros ojos, incluso sangrientamente : pienso en Ruanda o Burundi. Y siempre : la fuerza es el brazo ejecutor del liberalismo. Y tal vez eso, merece una reflexión más.

Antes de abordar esta cuestión, quisiera contribuir a aclarar por qué los grandes sistemas de reciprocidad y de redistribución se derrumban cuando entran en contacto con el libre intercambio.

Una de las razones del derrumbe masivo de todos los sistemas de redistribución de América, es la superioridad de la **técnica objetiva** sobre la **técnica simbólica**. No volveré a ello, ahora.

Una segunda razón, que analicé en varios ensayos, es lo que llamé el **quid pro quo histórico**. Tampoco me extenderé sobre ello ahora.

Uno podría preguntarse si la razón más profunda ¿no estriba en que sería más humano romper con la matriz de reciprocidad ? En el fondo, se trata de definir el estatuto de la libertad.

La reciprocidad en el imaginario

Numerosas tradiciones imaginaron una primera Tierra, luego una segunda Tierra. Sobre la primera reinan los valores éticos, pero la Perfección, es decir, la adecuación del sentimiento y de la acción es tal que la Palabra no tiene todavía razón de ser. No existe todavía.

En la segunda Tierra, la Palabra da testimonio de una imperfección que es presentada, según las Tradiciones, bien como un sobrepasamiento de la Perfección o, por el contrario, como una herida hecha a la Perfección y que yo interpreto como la herida que lo no-contradictorio hace a lo contradictorio, el conocimiento a la conciencia afectiva, el "primer drama de la humanidad".

Pero, a partir de esta herida o de esta amenaza, el hombre tiene la palabra y se encuentra ante la elección de crear los valores éticos o de no hacerlo. Dicho de otra forma, si ha de haber reciprocidad, ella deberá ser querida por el hombre y no ser sufrida por sus condiciones primitivas, tales como las relaciones elementales del parentesco.

Retomaré esta cuestión a partir del momento en que la Palabra tome el relevo de la conciencia afectiva, a partir del momento en que ella signifique claramente para el otro, un sentimiento compartido por todos. La Palabra traduce entonces la energía de un sentimiento en una actualización no contradictoria : la palabra de oposición, "yo-tu", por ejemplo, o la palabra de unión "él", por ejemplo.

Por tanto, se debe aceptar entonces la lógica del significante (que es similar a la de la no-contradicción de las fuerzas puestas en juego en la reciprocidad), es decir, la lógica de la no-contradicción.

Sabemos, además, gracias al *principio de antagonismo*, que esas palabras pueden ser aureoladas por imágenes del mundo, cada vez que la relación con el mundo se instaure, ya que, a partir de entonces, esas palabras son también la expresión de las conciencias elementales de las fuerzas del mundo movilizadas por la reciprocidad. Y el hecho de que las conciencias elementales estén ligadas por una *conjunción de contradicción* con las fuerzas reales comprometidas en la reciprocidad, tiene como consecuencia el que haya una correspondencia estrecha entre esas imágenes y lo que permitió construir un sentimiento dado.

El ver, el escuchar, el tocar, etc., tienen desde el origen dos estatutos : son sentidos naturales, pero también son los sentidos de lo sobre-natural, lo que quiere decir que ciertos significantes se reportan, a la vez, a un *valor espiritual* y a una realidad, a un *referente material*.

Entre un objeto mental que tiende hacia lo no-contradictorio y un objeto mental que tiende hacia lo contradictorio, vemos que son posibles todos los intermediarios, lo que significa que la imagen puede resbalar de una significación que reenvía al referente (la polaridad no contradictoria) o al sentimiento que se acrecienta cuando lo contradictorio es dominante (en cuyo caso, la imagen no sirve más que de *écran* o de *transparencia* a ese sentimiento).

El calor puesto en juego en una relación física permitirá una sensación, pero en una relación de reciprocidad, su imagen puede ser un significante, para decir un sentimiento. Si la vista es deslumbrada por la luz, este deslumbramiento puede servir para significar también la revelación. Si el sol aclara las cosas del mundo, su imagen podrá servir de significante para la iluminación de las imágenes espirituales.

El *cuerpo*, sede de lo que se ha llamado la *carne*, está inmediatamente comprometido del todo como significante primero, ya que está comprometido en relaciones de reciprocidad, y hemos visto con la *transfiguración*, que se convierte en el significante de sentimientos sobre-naturales.

Ocurre, pues, lo mismo con el cuerpo extendido, quiero decir con la naturaleza que forma el entorno. El imaginario de los Inuit no será entonces el mismo que el de los Twa.

Entonces, a partir del momento en el que el reflejo de las cosas entra bajo forma de imagen en el lenguaje, adquiere igualmente una cierta eficiencia : las palabras que se refieren a él inducen no solamente a nuevas relaciones de reciprocidad, de las que ahora tiene el secreto, sino que estas palabras no son necesariamente distintas de los dinamismos que las engendraron si el imaginario les impone su carga. Es lo que he querido decir al expresar que *el don es una orden de donar*.

En el caso contrario, esas nuevas estructuras podrán construir sentido entre sí sin ser sobre-determinadas por la naturaleza, es decir, por las fuerzas biológicas y sus conciencias elementales puestas

en juego en la reciprocidad primitiva. La orden es entonces, y sin duda ahora se la comprende mejor, *una orden para reproducir una relación de reciprocidad sin referente*. La orden puede, pues, ordenar la reproducción de la reciprocidad teniendo por referente el don, pero la orden no obliga necesariamente a donar : la orden espiritual, desprendida, si se puede decirlo, de su imaginario, es la de *reciprocitar*. Así puede pasarse de una estructura de reciprocidad a otra estructura de reciprocidad, por ejemplo, de una estructura de reciprocidad de venganza a una estructura de reciprocidad de dones y, sobre todo, a formas de reciprocidad que parecen obedecer a órdenes espirituales ; ejemplo : “no matarás”.

Este mandamiento : “no matarás”, suena incluso paradójico, ya que parece prohibir la reproducción de una reciprocidad negativa. Pero que uno no se equivoque. *En todas las sociedades arcaicas, la reciprocidad negativa comienza por la interdicción del asesinato*. En efecto, hay que haber sido asesinado para disponer de un alma de venganza y no haber asesinado. Dicho de otra forma, el punto de partida de la reciprocidad negativa, “ser asesinado”, significa que el primer asesinato no tiene sentido.

La *ley del talión* : “ojo por ojo, diente por diente”, instala la reciprocidad negativa después de haber sufrido el primer asesinato. Es evidente, en efecto, que si el otro actúa solo como asesino, solo es posible reconocerlo como tal, y que hay que aceptar construir la conciencia que permite elevarse por sobre la naturaleza en los términos que él impone, es decir, con su referente el asesinato : la lucha que también hemos llamado el *agôn* . El sentimiento creado en esta reciprocidad antagonística o de venganza se representa entonces en un imaginario preciso : el honor. El honor da derecho al imaginario guerrero, al imaginario de Aquiles.

Lo que queda, pues, como la Ley, que resulta de todas maneras de esta reciprocidad, es que el primer asesinato no tiene sentido (lo que quiere decir “No matarás”). Es así que puedo comprender la paradoja de un Dios que promete la venganza al pueblo de Israel, la promesa de matar a todos los primogénitos de los egipcios, que exige el recuerdo de la venganza por el sacrificio del primer nacido de todos los rebaños como signo de alianza y que, sin embargo, puede afirmar : “No matarás”.

Pero el primer mandamiento no está siempre en relación con la función puesta en juego por la reciprocidad. Ya que el primer mandamiento es producido por la reciprocidad más pura, el principio de reciprocidad, si se quiere. El fruto de esta reciprocidad, el sentimiento de humanidad que resulta de ella, estará expresado en la Ley y en un imaginario “transparente”.

De tal suerte que en numerosas Tradiciones (por ejemplo africanas), el mandamiento autoriza, e incluso ordena, la sustitución de una función por otra : el reemplazo de la venganza por ejemplo, por la alianza matrimonial o por el don.

Y eso, a mi parecer, es de cierta importancia hoy mismo, sobre todo en África, ya que en una sociedad de reciprocidad, dominada por el imaginario de la venganza, se puede escapar muy pronto al destino de la venganza, mediante la invención de estructuras de reciprocidad nuevas (positivas o mejor simétricas) que hacen triunfar la voluntad humana y la paz.

Todos los valores éticos son el fruto de esta reciprocidad pura que hemos llamado la **reciprocidad simétrica**.

Entonces ¿en qué queda mi pregunta : es más humano romper con la matriz primitiva de los valores éticos o quedar sujeto a ellos ?

3.2 Las polaridades no-contradictorias de la Palabra

Sea la palabra de unión o sea la palabra de oposición, lo cierto es que la palabra, ya de antes, está ligada a sus condiciones de nacimiento. Y, en ello, por cierto, hay una sujeción.

Ahora bien, los hombres han tratado de romper esta sujeción : reemplazaron el sistema de reciprocidad, el sistema de parentesco, las relaciones de alianza y filiación, de guerra y de asesinato, reproduciendo la reciprocidad en la esfera de un imaginario que no dependa ya de la naturaleza, sino que sea el reflejo de su trabajo : nos las hemos, por tanto, en el escenario de la *segunda Tierra*.

Los significantes impuestos, han sido sustituidos por significantes inventados. Creo que el don da testimonio de esta sustitución. La prenda de una relación de parentesco se ha convertido en un don, y los dones se convirtieron en equivalentes de todas las relaciones de reciprocidad y, finalmente, el equivalente general de reciprocidad, la moneda, permitió generalizar el mercado de reciprocidad. El mercado de reciprocidad es un lugar de encuentro para las invenciones de los hombres y para la repartición del producto de su trabajo : primero el ganado y los frutos de la agricultura.

Creo que la sed de valores humanos acarrea entonces una confrontación entre dos pasiones : una, por la *eficiencia de lo simbólico* y, la otra, por la *génesis de lo simbólico*.

Si quiero engendrar el valor, tengo que multiplicar las alianzas productivas de este valor : llamo a ese comportamiento **Génesis**. Si quiero identificarme con la eficiencia del valor, es necesario que me identifique con la palabra que expresa este valor : **la Ley**.

El enfrentamiento se efectuará entre los testigos de la Ley (los sacerdotes, los jefes) y los hombres que producen las condiciones de existencia de la ciudad, donde la Ley puede constituirse. Los primeros van a discutirle naturalmente a los segundos que ya están allí, su autoridad, y les discutirán a razón más fuerte todo derecho de control sobre su propia autoridad. A partir de entonces, estarán, pues, los sacerdotes tentados de dar una importancia considerable a la lógica de no-contradicción del significante de la palabra y, en seguida, estarán tentados de confiar a la palabra misma el origen de la omnipotencia de la función simbólica, origen que esté en un lugar entonces *por fuera de la naturaleza*. Postulan que la realidad de su Dios es no-contradictoria siendo definida por el vector lógico de la palabra de unión, es decir, de la misma esencia lógica que la de las polaridades de la naturaleza de las que piensan que están ubicadas en el lugar opuesto al de su Dios !Pero he aquí que los sacerdotes tienen buenas razones para ello : el sentimiento en el origen de la palabra es tan absoluto que se confunde fácilmente este mismo absoluto con una no-contradicción lógica. Efectivamente, la palabra que vehicula este absoluto es realmente no-contradictoria. Finalmente, si subsiste lo contradictorio en el interior de la palabra, es como reabsorbido por la polaridad específica de la palabra de unión.

Esta vez, no hay que entender el *fuera de la naturaleza* como *fuera de la naturaleza biológica y de la naturaleza física*, ya que está situada entre la una y la otra, sino precisamente *fuera de toda instancia situada entre la naturaleza biológica y física*.

Se trata, por tanto, de un nuevo principio : la **no-reciprocidad** que está situado en una trascendencia radical. Se dirá que Dios es el *creador del mundo*. Se dará al verbo *crear* el sentido de definir a voluntad la naturaleza a partir de la nada, pero se atribuirá esta facultad a una entidad exterior a la creación. Los espíritus religiosos definirán entonces esta polaridad no-contradictoria de la palabra como **el Bien**. Resulta de ello que nombrarán también **al Mal** como aquello que se le opone (lo que viene de la naturaleza o todo aquello que altera o, incluso, relativiza la no-contradicción de Dios).

Los testigos de esta palabra religiosa consideran todo lo que da cuenta de lo que anteriormente llamé *génesis*, como antagonista de este nuevo origen, de ese nuevo principio no-contradictorio. Aquellos que osen recordar a los sacerdotes cuáles son las condiciones originarias de la autoridad espiritual, es decir : la reciprocidad, serán condenados como los ángeles del Mal.

Para ilustrar ese tema, voy a oponer aquí dos visiones, a partir de dos interpretaciones de textos fundacionales. Lo que pongo frente a frente no son los textos mismos, que eso quede claro, sino sus interpretaciones.

He aquí cómo Peter Sloterdijk interpreta el principio del génesis bíblico.

« Sólo a la segunda mirada se revela una imagen un poco menos autoritaria de la relación entre el sujeto creador y su obra insuflada. Comprendemos ahora que entre el inspirador y el inspirado no puede existir un desnivel ontológico tan agudo como entre un maestro animado y su útil inanimado. Allá donde entre en vigor el pacto pneumático entre aquel que da el sople (insuflación) y el que la recibe ; es decir, allá donde se insinúa la alianza comunicativa y comunal, se forma una interioridad bipolar que no puede tener nada en común con la disposición autoritaria que se tiene sobre un sujeto por el atajo de una masa objetiva manipulable. El insuflante y el insuflado bien pueden venir en primero o en segundo lugar, desde un punto de vista temporal, pero ello no quita que, desde que se ha cumplido el derramamiento del sople vital en la otra forma, androide, se establece una relación recíproca, sincronizada y tendida de una parte a otra, entre los dos polos de la insuflación en función. Ello parece constituir la parte esencial del artificio divino : en el momento de la insuflación, se toma inmediatamente en cuenta la contra-insuflación. Se podría decir sin vueltas que lo que se llama existencia de un creador no preexiste a la obra pneumática, pues se engendra en sincronización con esta misma obra, como un frente a frente íntimo con su semejante. (...) El sople revela entonces, y de entrada, la conspiración, la respiración, la inspiración ; desde que hay respiración, se respira entre dos. Ya que los dos están presentes al principio, sería absurdo arrancar a la fuerza una indicación sobre aquel de los polos que comenzó en el interior de esta dualidad. Por cierto, el mito debe darse por objeto el decir cómo comenzó todo y lo que fue primero – aquí como en todas partes. Pero, en la medida en que trata de hacerlo seriamente, debe, desde entonces, hablar de un va y viene original, para el cual no puede existir un primer polo. Tal es el sentido del discurso bíblico sobre la creación del hombre a la imagen de Dios. No significa que el creador haya sido un misterioso androide solitario que, en un momento dado, en una salida de humor, se haya puesto a recopiar su apariencia sobre cuerpos terrestres ; sería del todo absurdo imaginar que Dios podría haber deseado la compañía de figuras de arcilla no iguales a él, pero presentando una similitud formal con él. No es la muñeca humana hueca que designa la creación de la subjetividad y la animación recíproca. El hecho de ser “a su imagen” no es sino una expresión rígidamente óptica y extraída del lenguaje de los artesanos, para designar una relación de reciprocidad pneumática. La facultad íntima de comunicar en el seno de una dualidad primaria : he ahí la marca de Dios. Ella no implica tanto una similitud visualmente perceptible entre la imagen original y la reproducción, cuanto el complemento original

aportado a Dios por su Adán, y a Adán por su Dios. La ciencia del soplo no puede iniciarse sino bajo la forma de una teoría de las parejas »²².

Sloterdijk concibe el nacimiento del hombre a partir de una relación de reciprocidad. Si la palabra del autor del Génesis debe pagar un pesado tributo al carácter no-contradictorio de los significantes de la palabra, todos esos esfuerzos están orientados en el mismo sentido : escapar a esta maldición para hacer sentir de lo que se trata : que el soplo mismo de la palabra, la inspiración o el sentimiento que hace que los hombres sean hombres, **ese soplo, nace de una relación de reciprocidad.**

Anteriormente, Sloterdijk había mostrado que es a partir de la greda y del oficio de ceramista, de la función del artesano, que se construyen los primeros cuerpos, como si el movimiento del génesis no dejara de movilizar desde el comienzo a toda la naturaleza : el agua, la tierra y el fuego.

Sloterdijk muestra, luego, que, en la embriogénesis, es como si toda la experiencia humana recomenzara el génesis de nuevo. Es en una reciprocidad fundamental y acústica que el niño comienza, en efecto, a discutir en el estadio de feto con su madre, en el agua de la cueva amniótica.

La pérdida de la placenta para los pueblos andinos es quizás un poco como la pérdida del paraíso : la alteridad es desde ahora como una pérdida irremplazable, y que nadie podrá llenar, es decir se tratará de una necesidad irreductible. Eso quiere decir que la alteridad es requerida como condición *sine qua non* de la reciprocidad en la palabra : como la condición de interlocución.

Muestra enseguida cómo la placenta es *el otro* y cómo es universalmente reconocido como significante de la *alteridad*. Se podría añadir aquí las observaciones de Jacqueline Michaux sobre los Aymara, que muestran que la placenta es celebrada por hombres y mujeres de las comunidades andinas como el hermano gemelo del recién nacido y que es luego considerado como el hermano perdido, pérdida que instaure entonces una falla definitiva, una alteridad irremplazable. Se puede uno imaginar el horror de las mujeres de esas comunidades cuando son conducidas al hospital para alumbrar y se enteran de la suerte que los occidentales reservan a la placenta.

Uno tampoco se asombrará, pues, de la celebración de los gemelos y de ciertos rituales destinados a decir que esta alteridad no debiera ser anulada nunca.

3.2.1 La polaridad no-contradictoria de la Palabra de unión

Sloterdijk interpreta lo que yo trato de hacer aparecer a partir de una visión que llamo génesis.

En sentido inverso, he aquí cómo es percibido el rol de la palabra cuando es hurtada de su polaridad no-contradictoria. Esta interpretación es la del filósofo Michel Henry en su obra *Palabras de Cristo* :

« Estamos, ahora, en condiciones de comprender lo que entraña la contestación radical de la reciprocidad. Es porque, en las relaciones humanas, ella no hace intervenir otra cosa que los términos mismos de esta relación, a saber, los hombres ; es por ello, que la reciprocidad es descartada con tanta vehemencia. Fundada en la reciprocidad y explicada por ella, la relación inter humana aparece autónoma, auto suficiente, Existe por ella misma ; es decir, por los hombres entre los cuales ella se instaure. Se explica igualmente por sí misma, por la naturaleza humana de estos últimos. La pretendida autonomía de la relación humana, que reposa sobre la reciprocidad que en todas partes pone a hombres, mujeres, niños, parientes, al principio de esta relación, omite

22 SLOTERDIJK, Peter. *Bulles, Sphères I*, Paris, éd. Pauvert-Fayard, 2002, pp. 45-46

nada menos que la relación interna del hombre con Dios ; una relación desplegada en el secreto y de la que veremos que funda, tanto la existencia del hombre como su inteligibilidad. Es la verdad de la condición humana y, consecuentemente, la del conjunto de lazos que los seres humanos son susceptibles de mantener entre sí, los que son totalmente ocultados.

¿Cómo denuncia Cristo la reciprocidad que forma el tejido de las relaciones humanas más habituales, confiriéndoles ese carácter “natural” gracias al cual, a los ojos de todos, tiene su justificación ; digo, esta reciprocidad que hace que, movidos como por una fuerza invencible, amemos a quienes nos aman ? ¿Por qué, para nuestro estupor, Cristo blande la espada que viene a cortar los lazos familiares en los que la vida busca y encuentra su realización y su alegría ? ¿Cómo ? Por una afirmación radical de no-reciprocidad. ¿ Por qué esta afirmación ? Porque la no-reciprocidad es el rasgo decisivo de la nueva relación fundamental que acabamos de descubrir ; la relación interior y escondida del hombre con Dios, más exactamente de Dios con el hombre »²³.

Celebra así la no-reciprocidad :

« La no-reciprocidad de la relación interior que nos liga a Dios significa la intervención de otra relación que aquella que se instaure entre los hombres, tomando su punto de partida en nosotros, encontrando en ellos el principio de sus vicisitudes. La no-reciprocidad designa la generación inmanente de nuestra vida finita en la vida infinita de Dios. No adquiere su sentido sino referida al proceso interno de esta vida absoluta e infinita de Dios mismo. Ya que en el proceso interno de esta vida infinita cada viviente es traído a la vida, de suerte que la relación entre ese viviente y la Vida que lo hace vivir, ignore, en efecto, toda reciprocidad ».

La anti-reciprocidad : En un reciente coloquio en Montpellier²⁴ se ha escuchado esta fórmula : “La reciprocidad del amor es la marca de la nada”, dicha por un orador venido expresamente de la Universidad de Latran. Y se puede decir que la fórmula es legítima ya que para la lógica de no-contradicción en la cual está atrapada la palabra religiosa (que no es otra que la palabra de unión convertida en principio) lo contradictorio, en efecto, es la nada.

Y en este mismo coloquio la eficiencia de la función simbólica fue presentada como la instancia por excelencia de la no-reciprocidad.

Entre la no-reciprocidad de Dios y la reciprocidad de los hombre, el combate fue descrito en él en términos explícitos, tomados esencialmente de los Evangelios, si bien dichos préstamos me hayan parecido recortados, por no decir falsos.

Pero entonces ¿qué hacer del mandamiento que se encuentra desde el origen en todas las Tradiciones : el mandamiento de reciprocidad o, mejor aún, el mandamiento del amor recíproco ? Este mandamiento, del que hemos dicho que es el secreto arrastrado por la palabra a partir de su nacimiento, como la condición de su fecundidad, de su renacimiento y, por tanto, de lo que llamaría la resurrección ¡Ya que si la matriz de lo divino es invisible, ¡el mandamiento, a su vez, es deslumbrante !

Según Michel Henry :

23 HENRY, Michel. Paroles du Christ, Paris, Seuil, 2002.

24 Coloquio Internacional Michel Henry, del 3 al 5 de diciembre del 2003.

« Es a la luz de la bondad que la relación de Dios con el hombre fue formulada por Lucas, esta bondad que Mateo también invoca : “ya que él hace brillar el sol sobre malos y buenos”. Pensada a la luz de esta bondad, la palabra parece reducirse a una prescripción ética, indicando en efecto cómo conducirse respecto a los otros. Ya no según la ley espontánea natural de la reciprocidad, devolviendo el bien con el bien, pero también el mal con el mal, la hostilidad o la venganza por el insulto o el daño sufrido. Devolver el bien por el mal, según la palabra nueva, es hacer de suerte que las relaciones que se dicen naturales sean destruidas y la ley antigua (“Ojo por ojo, diente por diente”) revertida. Solamente la palabra dice algo de más, que la reversión de las relaciones humanas, por muy importantes que sean éstas. Ella lo arrastra, sembrando la división y la discordia allá donde reinaba el entendimiento y el amor recíproco, ya que ella trastorna primero la condición humana. La razón es que ésta última no se define ya sobre el plan humano, por el sistema de relaciones recíprocas entre los seres humanos, sino por la relación interior de cada uno de ellos con Dios. Es porque la condición humana ha sido constituida por relación con Dios, que la relación de los hombres entre sí, ya no puede obedecer a criterios y a prescripciones humanas que extraen su origen de una pretendida naturaleza humana que ya no existe más. Este cambio de naturaleza, esta transubstanciación de una naturaleza humana en una naturaleza generada en Dios, divina en su principio y cuyas acciones ya no pueden desprenderse sino de ese principio y de este origen divino, es eso lo que se encuentra expresado en un pasaje de una extrema densidad : “Haced el bien y prestad sin esperar devolución y seréis los hijos del Altísimo”. »

“Sin esperar devolución”, pero he aquí que éste es, justamente, el principio de todo valor ético que nace de una matriz de reciprocidad. El valor no tiene condición, la generosidad no tiene condición, la hospitalidad no tiene condición, la justicia no tiene condición, la responsabilidad no tiene condición. Pero aún es necesario que las conciencias afectivas sean no como la carne del mundo entre los quarks o entre las ondas y las partículas, sino como la conciencia afectiva que nace entre los hombres.

Desde ahora está abierta la lucha entre la no-reciprocidad, interpretada como la marca de la omnipotencia divina, y la reciprocidad humana que, por ser su contraria, es, según Henry, la marca de la nada.

« El fundamento de todo amor, el fundamento de la vida se escabulle, cuando se lo demanda sucesivamente a realidades, ya sean estas simétricas, de las cuales ninguna se basta a sí misma, ninguna lleva su fundamento en sí. La reciprocidad es aquí la marca de la nada. Este absurdo de la relación humana reducida a sí misma ; este absurdo no es otro que la negación de Dios y que constituye la blasfemia, solivianta la cólera de Cristo. Las paradojas de las Bienaventuranzas son el equivalente de la declaración apasionada : ¡Abbah, Padre !” »²⁵.

La no-reciprocidad se convierte en una proclamación de fe ; en el límite : en una declaración de guerra :

« Sin embargo, esta disolución de los lazos familiares, a primera vista tan chocante, hace posible la división entre los miembros de una misma familia de la que Cristo, en un pasaje ya citado, afirmaba que su misión era. “No he

25 Ibid.

venido a traer la paz sino la espada, a separar el hombre de su padre, a la hija de su madre” »²⁶.

A falta de reconocerse como el fruto de la reciprocidad, el mandamiento divino de amarse los unos a los otros, se convierte en una palabra incluida en la no-reciprocidad, ella es el secreto de la palabra, pero un secreto escondido en el fondo de la no-contradicción de la palabra para la cual Henry inventa el concepto de interioridad recíproca.

« ¿Cómo no observar entonces que la no-reciprocidad entre la vida absoluta de Dios y la vida de cada uno de los vivientes a los cuales ella da vida — puesto que es la vida — crea entre estos últimos una nueva reciprocidad ? Esta no resulta más del hecho de que los hombres, entre los cuales ella se establece, tienen una misma naturaleza, otra naturaleza humana. Ella, la nueva reciprocidad, resulta de la relación interior de cada viviente con la Vida en la cual vive ; de esta forma, de la relación interior que tiene, con cada uno de los otros vivientes que extraen su propia vida en esta misma Vida, que es la suya y que es la de ellos, que es la vida de todos. Esta relación interior de todos los vivientes entre sí en la misma vida, en la cual cada uno vive y que vive en él, no es otra que la nueva reciprocidad fundada por Cristo, aquella que hace de cada hombre y de cada mujer un hermano y una hermana para su hermano y su hermana »²⁷.

La no-reciprocidad, que opone a la naturaleza humana una ley de reciprocidad divina, se convierte en una proclamación de fe (religiosa) de la no-reciprocidad.

« La afirmación apasionada de la no-reciprocidad, que caracteriza la relación del hombre con Dios — buena para los ingratos y los malvados — va acompañada de la afirmación incondicional de esta relación. Por tanto, lejos de ser autónoma, la condición humana consiste en esta relación interior a Dios ; no existe sino en ella, no se explica sino por ella. Esto es lo que significa la no-reciprocidad... »²⁸.

Se comprende fácilmente que la pasión del autor lo conducirá a desvalorizar la reciprocidad humana, reduciéndola a una lucha de intereses triviales, para mejor reservar a la naturaleza de Dios el ser una reciprocidad pura.

« Si se relee, en Marco y Mateo, la lista de los males salidos del corazón, es chocante constatar que todos estos se inscriben en lo que hemos llamado “el sistema humano” y que, en verdad, es un sistema egoísta. Cada uno de ellos, en efecto, asesinatos, adulterios, robos, falsos testimonios, difamaciones... entra en la ronda de la reciprocidad, de la que se ha visto que no posee en sí misma ningún valor, puesto que ella también es la reciprocidad del odio, del resentimiento o de la envidia como aquella de la bondad o del amor. ¿ Por qué, sin embargo, todas las modalidades de la existencia, citadas en esos pasajes, dan cuenta del mal ? Es lo que el análisis de la subversión del corazón humano nos ha enseñado. Al tener por nada la relación interior a la vida, en la cual se

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid.

ha engendrado, el yo se toma por este ego-sujeto que subsiste por sí mismo y no debe nada a nadie” »²⁹.

¡En fin ! Definir la reciprocidad humana por el egoísmo, será el último tour de force de esa reversión, como dice el autor, que ahora atribuye la reciprocidad a la vida interior de Dios.

Pero en esta reversión, no se distingue sino muy bien lo que se impone al razonamiento del filósofo y lo condena a la impotencia : **la inflexibilidad de la lógica de la no-contradicción, desde el comienzo, le impone el no interpretar la reciprocidad humana sino como una relación de fuerzas, es decir en definitiva, un intercambio, y lo obliga a interpretar la reciprocidad en Dios como lo que él llama Vida, es decir, un don unilateral que se engendra a sí mismo.**

Esta pasión filosófica por la no-contradicción se entiende como la pasión de liberar la palabra simbólica de todas las connotaciones que velarían la transparencia, que alterarían la pureza ; es más, que disminuirían la eficacia. ¡Pero a qué precio ! Al precio de ignorar no sólo al Árbol que lleva los verdaderos frutos, sino ignorar sobre todo sus raíces ¡Al precio del Árbol de la vida, al cual se ha sustituido con otro Árbol, el del conocimiento del bien y el mal y que se pretende declarar como aquel de la reciprocidad, en lo que, tal vez, está itoda la habilidad de *la serpiente* !

Una pasión tal ha sido llamada también el “**pecado del ángel**”.

El árbol del conocimiento del bien y del mal :

El significante primero el *nombre de la madre* está dado por la naturaleza, es un significante perfecto (el cielo). El significante segundo el *nombre del padre* está inventado por el hombre con el sudor de su frente (la tierra).

En el cielo, la mujer es el significante primero, es por tanto la mujer la que está puesta a prueba.

La confusión del *otro* con lo *idéntico* por la *posesión* o el *tener*, es el error de la Eva bíblica que exclama “yo he caído de Dios”, lo que se entiende como “yo he adquirido de Dios”. Eva llama a su hijo “lo adquirido” (Caïn).³⁰

Eva pone el fruto de la reciprocidad bajo la tutela de una palabra de unión cuya polaridad no-contradictoria absorbe el acontecimiento por sí solo ; no siendo la adquisición en ningún caso una co-producción, sino el reconocimiento de la Omni-Potencia de la función simbólica en una palabra que se da unilateralmente (la Vida).

La serpiente no está lejos : la noción del Mal aparece, en efecto, en el árbol del conocimiento del bien y el mal, de un Dios cuyo principio sería la no-contradicción, en el hombre, una palabra redonda como una manzana, la palabra de unión.

La serpiente dice : “al comer este fruto serás como los dioses que conocen el bien y el mal” (lo que cuenta en la expresión es el “como” (= como si el Dios fuera reducible a lo idéntico)³¹

¡Sigamos ! ya que la interpretación es libre... Es curioso que el filósofo católico no haya tenido en la memoria que el Dios bíblico detiene el brazo de Abraham cuando éste va dar prueba de su fe en lo absoluto mediante el sacrificio de aquel que es manifiestamente el fruto de la reciprocidad de alianza y no de una relación biológica, Isaac.

29 Ibid.

30 Cf. SIBONY, Daniel. “Premier meurtre”, *Écrits sur le racisme*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1986, pp. 225-227.

31 Cf. BALMARY, Marie. *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, pp. 260-261.

Lo que se rechaza manifiestamente aquí con la interdicción del sacrificio, es la empresa de la palabra de unión sobre lo contradictorio, e incluso podría decirse que lo que es condenado es la idolatría monoteísta !

¿Qué decir de esta confrontación, entre esas dos visiones de dos filósofos que traspasan la crónica hoy día, sino que siguen dando testimonio de un antagonismo, que no será sobrepasado, mientras uno de ellos se contente con analizar con la lógica de la no-contradicción cosas que manifiestamente dan cuenta de la lógica de lo contradictorio ?

3.2.2 La polaridad no-contradictoria de la Palabra de oposición

Se podría tomar otros ejemplos, sea para la palabra de unión, por ejemplo en el Islam, sea para la palabra de oposición, y mostrar cómo una palabra polarizada por la diferenciación podría volverse así contra la reciprocidad e imponerse a ella en nombre del interés de cada individuo, un interés superior, cierto, ya que tendría como secreto el expresar un imperativo categórico (la regla de oro) en nombre de la singularidad irreductible de cada uno en una diferencia absoluta.

La palabra de la diferencia individual se dice también el origen, ya que es dinamizada por la lógica no-contradictoria de su significante, dando el primado al individuo.

Ella destruye inmediatamente la reciprocidad que entraba su actualización y considera todo valor ético, producido por esta reciprocidad, todo valor ético característico de una comunidad o de una cultura constituida sobre la base de la reciprocidad, como paralizando la eficacia de aquello que promueve, sobre todo, en el plano económico.

Resta imponer, enseguida, la regla de oro como regla de derecho o como principio del contrato social... del mismo modo como el filósofo religioso impone el amor fraternal a partir de la no-contradicción de la palabra de unión.

Las abominaciones que resultan de ese fetichismo bien valen por las de los fanatismos religiosos.

¿Deberíamos comentar acerca de la contradicción de la palabra política y de la palabra religiosa, así definidas por su polaridad no-contradictoria ? La actualidad nos ofrecería la ocasión para ello. Pero pasemos.

No es con ejemplos sujetos a polémica que deseo comentar. No tengo tampoco la pretensión de interpretar textos religiosos o políticos prestigiosos. Deseo comprender las cosas desde un punto de vista teórico a partir de la tesis que he tratado de defender.

Me parece que con una lógica de no-contradicción no es posible afirmar, simultáneamente, que la naturaleza participa en la génesis de los valores éticos por intermedio de la reciprocidad y que la ética es el imperativo categórico de una palabra de origen sobrenatural (o aún de afirmar simultáneamente que la función simbólica emerge de una matriz que sería la reciprocidad y que la omnipotencia de la función simbólica no se debe sino a sí misma). Según una lógica de no-contradicción, una de esas proposiciones es

falsa, ya que son contradictorias entre sí. Lo que, sin duda, es el error de base, es pretender tratar ese tipo de cuestión con una lógica de no-contradicción.

La no-reciprocidad y el poder

No abriré la cuestión apasionante de saber cuál es el porvenir de la palabra que escaparía a la empresa de la no-contradicción, ya que será eso lo que estará en juego en otro seminario, aunque diría lo que pienso de una palabra que se constituye como actualización no-contradictoria y que se justifica en la objetividad de la polaridad no-contradictoria que le da forma.

Mi última reflexión tratará entonces de la naturaleza del poder.

Cada una de estas dos Palabras, por el mismo hecho de ser una actualización de una polaridad no-contradictoria, conduce a definir objetivamente el Bien y el Mal en función de esta polaridad no-contradictoria.

La eficiencia del simbolismo está entonces encadenada a esta polaridad. Ella ya no es la eficiencia de la razón ética sino aquella que le confiere esta polaridad ; llamo entonces a su eficiencia el poder. La eficiencia de la función simbólica es, desde ahora, el poder que se puede ejercer sobre otro ; el poder de definir a uno como el Bien y a su contrario como el Mal.

Como se ha comprendido, la antinomia del poder y de la libertad, de la que he dicho que es el fruto de la reciprocidad ; ésta antinomia comienza con la Historia de los Hombres, ya que comienza con la palabra, una Historia que es, a la vez, historia del poder de los unos sobre los otros pero también una historia de amor de los unos por los otros.

Así, he vuelto al *principio de reciprocidad* como *matriz*, si bien, ahora, de otro sentimiento : el de la libertad, pero una matriz que sigue engendrando lo contradictorio y, por tanto, a las primeras palabras de este seminario. Les propongo detenerme aquí y cerrar, con ello, mi contribución.