

Libro I

§1 No sé por qué Fernando Savater se da por aludido en mi artículo «Historia e identidad», pero con mucho gusto le doy explicaciones. 1.^a: Jamás se me ocurriría tan infame calumnia como la de atribuirle la menor inclinación o simpatía hacia ninguna clase de «identidad nacional». 2.^a: He reescrito ese artículo tres veces, pues se me interfirieron sucesivamente el de José Álvarez Junco y el de Manuel Cruz, y yo no podía prescindir de citar sus inteligentes aportaciones, con formulaciones más rotundas y mejores que las mías, de modo que, para hacerles sitio, en la tercera versión fue condenado «a pena de tijera», entre otras cosas, justamente también lo que decía sobre que «las ficciones —como bien dice Savater— *también* forman parte de la historia». O sea, que me tachan de «prolijo» —entre ellos el propio Savater— y después la primera vez que corto algo, para hacerles caso, me lo echan a faltar. Pues ahí va, literalmente, aunque a su vez sometido a la tijera donde se indica con puntos suspensivos entre corchetes, lo que decía sobre el asunto: «[...] descuidando [...] la circunstancia de que ese vicio malo de la “conciencia histórica” no es cosa nueva [...] la identificación con los antepasados ha funcionado *de hecho* muchas veces en la historia como autorrepresentación que ha determinado la conducta. Si siete siglos después del año 711 todavía la nobleza y la monarquía castellanas “se reclamaban” [...] de “la sangre de los

godos”, con todo lo que entre tanto había llovido, la “conciencia dinástica” de Carlos V tuvo gran parte en el origen de la desgracia de Europa durante siglo y medio [...] El rechazo de las identificaciones históricas por su mera falacia no debería descuidar los casos y las formas en que esa falacia ha sido históricamente operativa, desde la más o menos inmediata fidelidad a la herencia dinástica o a “La Causa por la que derramaron su sangre nuestros padres y nuestros abuelos” hasta la totalmente delirante reivindicación “de Eretz Israel”». Hasta aquí lo cortado.

A lo que ahora añadiré lo que tenía en apuntes manuales y nunca pasé a limpio, esto es, que, por lo demás, la interacción entre la historia y la historiografía es mucho más compleja, y viene a ser como una especie de encarnación y desarrollo en espiral del gran equívoco por el que «historia», que designaba, en un principio, sólo la historia de los hechos, pasó a designar también los hechos de la historia, de modo que hubo que habilitar para la escrita, donde cupiese equívoco, el derivado de «historiografía». (Palabra que, sin embargo, deja fuera, en un lugar extraño, las genéricamente llamadas «fuentes documentales», que, a su vez, comprenden tanto puros testimonios informativos como verdaderos «actos» operantes, o sea papeles con poder de acciones, en la medida en que tienen la capacidad jurídica de «surtir efecto» —órdenes, leyes, etcétera—,* donde el valor —o «poder»— *performativo* de la firma «de puño y letra» del rey funde en uno escritura y acción. De modo que los archivos no guardan sólo testimonios sino también auténticos hechos de la historia. Pero ésta es otra cuestión.) Y a tal respecto no fue, por cierto, la menor

* No digamos un mensaje: tanto si llegó como si no llegó al destinatario —con efectos opuestos— es un acto o hecho.

de las muestras del talento de Cervantes la de haber acertado a explicitar tan llanamente cómo la autorrepresentación humana puede tomar la forma de, por así decirlo a falta de otra expresión menos retorcida, una *anticipación retroproyectiva*, cuando Don Quijote, en su primera salida, va leyendo «como en profecía» —por usar las palabras que Cervantes aplica, a otro respecto, en su dedicatoria del *Persiles y Sigismunda*— lo que «en los venideros tiempos» escribirá, en tercera persona, el narrador de sus «famosos hechos» *de lo que él está haciendo en ese instante*, sobreimprimiendo imaginariamente, como en un palimpsesto, sobre su «aquí y ahora» actuante el «allí y entonces» escrito de su propia historia venidera. Autosubrogarse el «hoy» del «yo» viviente y actuante en el «ayer» del «él» de la historia que un día lo contará, o, dicho de otro modo, representarse el «hoy» de lo que en primera persona puede uno decir de «sí» como el «ayer» de lo que en tercera persona podrá decir de «él» un narrador futuro es transfigurar la propia persona en «personaje» y, por ende, adoptar, de la forma que fuere, «condición histórica»; dicho, naturalmente, en un sentido lúdico y caricaturesco.

Tal condición no es, desde luego, primariamente humana, sino el producto alegórico de la autorrepresentación largamente elaborada sobre la activa y constante interacción en el juego de espejos entre sus dos componentes de sentido: el sentido *retrospectivo*, de la «memoria histórica» —sagas o mitos del origen, a los que sólo la escritura haría fehacientes y operantes— y el sentido *proyectivo* —«misión histórica», «destino manifiesto», etcétera—, para acabar configurando la Alta Alegoría que constituye el contenido de lo que han dado en llamar «conciencia histórica». Ya puede adivinarse cómo la circunstancia de que el hoy en que leemos el testimonio escrito de los hechos

del ayer sea el mañana de ese ayer al que remiten incita, de modo casi inevitable, a representarse el hoy de los hechos de hoy como el ayer del testimonio escrito que leerán mañana, y forma el juego de espejos entre retrospección y proyección que podría dar razón de que la palabra «historia» haya pasado a designar tanto la historia de los hechos como los hechos de la historia, sin que, a pesar del intento de diacrisis que hizo improvisar el derivado de «historiografía», haya logrado romperse esa anfibología; tan denodada resistencia responde, a mi juicio, al hecho de que sólo tal palabra, bífida —por la narración— como lengua de serpiente o ferpada —por lo narrado— como el pendón dinástico de los señores de la guerra, nombra realmente las entrañas de la historia misma. El genio de Cervantes reveló el misterio de la indivisible unidad-dualidad especular de la anfibología, mostrándonos a Don Quijote simultáneamente actor, en primera persona, de los hechos narrados y lector de la narración, en tercera persona, de sus propios hechos.

§2 En la Plaza de la Villa, de Madrid, todos habrán visto la estatua de don Álvaro de Bazán, marqués de Santa Cruz, que mandó las galeras españolas que unidas a las venecianas y a las pontificias, bajo el mando general de don Juan de Austria, formaron la escuadra cristiana en la Batalla de Lepanto. No todos, sin embargo, habrán leído, tal vez, las dos cuartetas inscritas en el pedestal con que, en primera persona, como si hubiese sido un arrogante, se honra su memoria; la segunda de ellas reza así: «Rey servido y Patria honrada / dirán mejor quién he sido / por la Cruz de mi apellido / y con la cruz de mi espada». La Cruz del apellido es, evidentemente, el símbolo cristiano, pues-

to que era (o tal vez se le hizo a raíz de Lepanto) marqués de «Santa Cruz», aunque aun en este caso podría serlo sólo indirectamente, por referirse a un topónimo como «Santa Cruz del Retamar» o «de Mudela», etcétera. Pero la «cruz» de la espada sólo sería tal símbolo en relación con el juego metafórico del verso: la cruz que en la espada viene a formar la línea de la hoja y la empuñadura con los gavilanes, aunque no pocas veces ha sido habilitada por los guerreros para hacer las funciones del símbolo cristiano, es, a estos efectos, totalmente casual; los gavilanes se «cruzan» entre la hoja y la empuñadura, incluso en las espadas de paganos o de infieles, con la estricta función de tope para proteger la mano. El que puso esos versos en boca del marqués hizo un juego de palabras, aunque no aprovechando una homofonía fortuita (como la que hay entre «albedrío» = ‘libertad de la voluntad’, que procede del latino *arbitrium*, y «albedrío» = ‘capa de vidrio con que se recubren recipientes de barro’, que viene del latino *uitrum* importado por el árabe y reexportado después al romance castellano), sino una homonimia etimológica, que no habría sido tan prolífica en las lenguas romances de no haber designado el instrumento de muerte con tormento en que fue ejecutado Jesucristo, tanto menos considerando que la voz latina *crux* no significaba sólo ese instrumento de dos barras de madera perpendicularmente «cruzadas» entre sí, sino también otras formas de tormento o castigo corporal. La descendencia castellana —«cruzar», «cruce», «encrucijada», etcétera—, abstractamente geométrica, que ha hecho enteramente propia la acepción que se aplica al decir que dos líneas se «cruzan», no impide recobrar constantemente la «figura», pues casi lo mismo que en la cuarteta de don Álvaro se hace en esta otra: «En la cruz de dos caminos / me han clavado el corazón: /

el uno el de mi cariño / y el otro el de tu traición», donde la «cruz» de los caminos es doblemente figurada: primero, porque la contrariedad entre el cariño de la amada y la traición del amado es representada como una «encrucijada» de caminos, y segundo, porque en esa encrucijada o «cruz» la amada siente su corazón «clavado» como Cristo a la suya. La diferencia está en que mientras aquí la doble figura es *motivada*, ya que la amante se prepara primero la representación de «la cruz de dos caminos» para usarla después expresamente como imagen de tormento y comparar su pasión con la de Cristo, en cambio «la cruz de mi espada» que el poeta pone en boca del marqués de Santa Cruz es una figura gratuita, porque no usa el «significado» (en el sentido de Saussure), sino que se queda en la homonimia de los «significantes», para jugar con «la Cruz de mi apellido», o sea con «Santa Cruz».

Pero el caso es que las «ficciones» de la historia no son sólo figuras en la mente calenturienta de los hombres y sobre todo de los poderosos, sino que siguen siéndolo los hechos mismos que desencadenan. Y así la propia Batalla de Lepanto, en la que Álvaro de Bazán glorificó su nombre, tiene, en cuanto tal «Batalla de Lepanto», realidad de ficción, de figura, de representación de Alta Alegoría: las galeras que combaten están realmente fingiendo, figurando, pintando o contando el «Triunfo de la Cruz sobre la Media Luna». Una riña o pelea callejera puede darse a menudo entre viandantes ajenos y fortuitos, pero también entablarse entre una parte que actúa a título de su autorrepresentación de jaque o de matón que se ha arrogado el dominio de esa calle y otra parte que se lo disputa; puede decirse entonces que en el trance actual la primera de las partes pelea subrogándose en el virtual titular de la dominación que representa y la segunda en el no menos virtual

representante de quien puede contestársela. Si en la riña entre viandantes ajenos y fortuitos, los contendientes acúan bajo la inmediatez de una pura contingencia, en la segunda clase de riña las partes se pelean bajo la mediación de una virtualidad de representación y en nombre de ella; a esta segunda forma es a la que se atiene la inmemorial institución de la batalla. De ahí le viene la realidad de representación, de alegoría, que hace a las dos huestes enfrentadas representantes de sus símbolos respectivos. Esta subrogación de todos los combatientes de una hueste en el símbolo único que representan hace de la victoria un haber *pro indiuiso*, absolutamente irrepartible, de todos ellos, de los supervivientes y los muertos, del capitán general como de tal o cual soldado singular con nombre propio, por ejemplo Miguel u otro cualquier nombre, que haya podido quedar en la pelea inútil de una mano o incluso haya acabado por caer, a raíz de la batalla, en manos del vencido, para sufrir un largo cautiverio, sin que ello le menoscabe ni en el más pequeño grado el *pro indiuiso* de la titularidad de la victoria. Pero ésta, propiamente, en cuanto tal victoria, sólo lo es del símbolo en sí mismo. Si de Lepanto no podría decirse cabalmente tan siquiera que la espada rumí probase su calidad superior en cuanto arma frente a la cimitarra sarracena, menos aún podría decirse que la Fe de Cristo demostrase su mayor verdad o mejor bondad sobre la de Mahoma; fue estrictamente el símbolo de la Cruz el que simbólicamente se ganó la prez o el «más valer» de símbolo frente a la Media Luna. La Batalla de Lepanto no demostró sobre la calidad de religión del Cristianismo más de cuanto las cinco victorias de Indurain en el Tour de France hayan podido demostrar sobre la calidad bancaria de Banesto o la calidad como nación de España.

§3 Lo que en la historia hace alegóricos los hechos mismos es el sistema de subrogación simbólica que tiene por paradigma y arquetipo la que rige en la batalla. La batalla —con la enemistad que, por definición, connota— es la verdadera madre de los pueblos o patrias o naciones en cuanto personajes de esa Alta Alegoría que se llama «historia». De Gaulle no estaba loco —ni más borracho de cuanto pueda emborrachar ya por sí solo ese aguardiente de alcohol de quemar que es la «conciencia histórica» en sí misma— cuando dijo que la historia de Francia ha sido escrita con la espada; ni tan siquiera la figura de una «espada» que «escribe» pasa de ser una metáfora más que respecto del sentido práctico de los instrumentos, pero deja de serlo en la medida en que, no llenando el significado propio de la palabra «historia» más que el acto intencional que anfibológicamente designa al mismo tiempo la historia de los hechos y los hechos de la historia, no hay otros acontecimientos ni protagonistas verdaderamente «históricos» sino aquellos cuya autorrepresentación está regida por la mediación especular de la escritura. No obstante, la arrogancia militar le hizo a De Gaulle decir de Francia, como si fuese un honor particular, lo que podría decirse de cualquier otra nación. Tampoco estaba loco ni borracho José Antonio Primo de Rivera al definir la patria como «unidad de destino en lo universal», definición que ha sido tachada como «abstracta» o hasta carente de sentido. Pero si en ella entendemos la expresión «lo universal» —amortiguando, como el que apaga con la palma de la mano la piel vibrante de un tambor, la rimbombante resonancia por la que tanta propensión suele mostrar esta palabra— como una fórmula para mentar la perspectiva o proyección diacrónica — «histórica»— de lo que se designa mediante la expresión, habitualmente sincrónica, de «lo internacio-

nal», se esclarece enseguida la idea que subyace a esa «unidad de destino» que, según Primo de Rivera, debe ser la patria, pues inmediatamente surge ante los ojos el *pragma* fundamental —cuando no también fundacional— de la batalla. La «unidad de destino» no sería sino lo que se determina y se cumple con arreglo al más arriba mencionado *pro indiuiso* del haber o el debe de la victoria o la derrota en el enfrentamiento de las armas. Y a tal respecto conviene encarecer hasta qué punto es justamente en la batalla donde, en un grado absolutamente incomparable con el de ningún otro trance colectivo, rige el principio de que, por la subrogación en un símbolo único de todos los combatientes de cada una de las dos partes enfrentadas, todos los de la parte vencedora, muertos, heridos y supervivientes, toman la titularidad de la victoria, y, viceversa, todos los de la derrotada, la de la derrota. Al *pro indiuiso* de semejante titularidad simbólica y positivamente impersonal, por cuanto allana y unifica la diferente suerte de cada combatiente singular, ileso, herido o muerto, es a lo único que cabe referir, con definitiva contundencia, la «unidad de destino».

Pero ¿por qué «destino»; siendo así que el campo de batalla es un lugar de extrema contingencia, como quiere ilustrar el viejo apólogo del clavo mal clavado de la herradura del caballo del mensajero cuyo retraso malogró una victoria a punto de lograrse y la trocó en derrota o nos muestra el despiste nocturno de Grouchy en la persecución de Blücher, que permitió a éste llegar antes al campo e inclinar a favor de los aliados la todavía incierta Batalla de Waterloo? Desde luego las partes combatientes no pueden aceptar que el resultado, victoria o derrota, sea un azar, si el modelo de azar es el sorteo, puesto que ponen todo el empeño de su voluntad y todo el esfuerzo de sus

fuerzas por *torcer la suerte* a su favor; pero tampoco aceptan que sea necesidad, si el modelo de ésta es la inanimada e inerte relación «natural» de causa-efecto, ya que no pueden equiparar a causas ciegas los medios que consciente y deliberadamente han urdido y preparado y voluntariosa y esforzadamente se disponen a poner en juego. El resultado de la batalla rechaza ser concebido como necesidad o como azar, pero esta alternativa se ha ofrecido desde una perspectiva que ha excluido previamente el que pueda ser obra de la libertad, no sólo por la evidencia redundante de que la victoria, ya por definición, nunca es algo que se elija libremente, sino también por otra razón menos ociosa de decir. Primeramente, porque ya la mera decisión de combatir comporta la previa aceptación de la victoria y la derrota (a sabiendas no escribo «la victoria o la derrota», porque ese bífido compromiso anticipado no es con la alternativa de una u otra punta, sino indistintamente con el tronco único y común que las aúna antes de su bipartición) y por lo tanto la aceptación de un dilema, y todo dilema en cuanto tal, tanto da si es impuesto o aceptado, ya no es libertad. Segundamente, porque, al *trabarse* la batalla, el campo de voluntad y de poder de cada parte —entiéndanse en figura de dos «campos magnéticos»— entra en el campo de voluntad y de poder de la contraria. Cada una de las partes compromete y empeña, así pues, su voluntad, *poniéndose en poder* de la contraria y perdiendo su libertad en cuanto pleno dominio de sí misma. Dos voluntades «trabadas» en batalla siguen siendo, sin duda, dos voluntades, dos empeños enfrentados, pero han dejado de ser dos libertades, ya que ninguna de las dos decide entre ellas el reparto de la victoria y la derrota. Pero ha de ser precisamente la conciencia interna del esfuerzo y el empeño de cada una de esas dos voluntades convergentes en

un mismo designio y encontradas entre sí la que, negándose a concebir el resultado tanto bajo la idea enteramente «externa» de la contingencia, cuyo paradigma es el azar, como la no menos externa idea de la necesidad, cuyo modelo sería la relación de causa-efecto, acaba por inscribir el resultado bajo la fantasmal idea de «destino». Ha habido efectivamente «un cumplimiento», algo que ha contecido* en su *hic et nunc* de una vez y para siempre, pero la conciencia interna de un componente tan interno como el de las voluntades empeñadas no puede reconocerse a sí misma ni su propio resultado como el cumplimiento de una inercia o de un poder externo, ya sea el azar o la necesidad. Y si es desde el rechazo de las ideas de «azar» o de «necesidad», por el carácter propio de factores «externos» que se les atribuye, desde donde se invoca, en su lugar, la idea de «destino», entonces éste es concebido como el cumplimiento de algo «interno». Al postularse a sí mismo el destino, a diferencia del azar y de la necesidad, como una cosa «interna», viene a situarse justamente en el nivel de aquello con lo que quiere, de uno u otro modo, concertar, o sea de la voluntad y la libertad.

§4 Naturalmente, ahora es necesario explicitar y tratar de examinar, en lo posible, el alcance de sus consecuencias, lo que puede significar aquí tan sumaria y abstracta dualidad como la de «externo» e «interno». El punto de partida es, como se ha visto, la tan inmediata como ingenua decisión mental de tener por «externo» aquello que contee con total independencia de cualquier elección de la libertad y de

* Habilito esta forma antigua, sin el prefijo «a» de «acontecer», para acercar «contee» a «contingente», de la misma etimología.

cualquier empeño de la voluntad, o sea, tanto lo que llamamos «obra del azar» como lo que llamamos «producto de la necesidad». De donde, por vía de negación, y conforme he querido suponer, se seguiría, consecuentemente, que tengamos por «interno» aquello que contee por elección de la libertad «y/o» —por escribirlo con la cómoda abreviatura de esta pedante modernez— con el empeño de la voluntad. Es de notar que lo que la elección de la libertad y el empeño de la voluntad tienen de común es la intención determinada hacia un designio dado, o sea la deliberada orientación de la conciencia hacia un designio, pero mientras la idea de «elección de la libertad» no connota, en sí misma, la presencia de obstáculos o resistencias en el cumplimiento del designio (suele hablarse, al respecto, de «dificultades» y aun de «grandes dificultades»), por el contrario, la idea de «empeño de la voluntad», en sentido fuerte, implica ya expresamente el enfrentamiento con una resistencia, con una fuerza adversa, contra la cual la voluntad ha de «jugarse» el cumplimiento del designio. Tal resistencia o fuerza adversa no cabe ya en la noción de «dificultad» o «gran dificultad» que se «interponga» en el camino hacia el designio, en la misma medida en que ahora ese camino se dirige expresamente *hacia* ella, *contra* ella, de tal manera que la resistencia o fuerza adversa forma parte, como una componente del designio, del empeño de la voluntad. La voluntad va a «jugarse», como he dicho, en el empeño contra esa fuerza adversa, el cumplimiento del designio, que consiste, justamente, en *vencerla*. Pero el empeño de la voluntad alcanza su más puro y más crudo paradigma cuando la fuerza adversa contra la que se juega el cumplimiento del designio es otra voluntad empeñada en ese mismo, idéntico, designio, es decir, otra voluntad humana. La victoria es un designio tanto como

pueda serlo el elegido por la libertad, pero mientras el cumplimiento de éste es, maguer sea con «dificultades interpuestas», algo «logrado», el de aquél es siempre, en cambio, algo «contendido».

Se habrá echado de ver que el desarrollo de este examen de lo que, por vía de negación, frente al carácter «externo» del azar o de la necesidad, podría ser sentido en la conciencia como «interno», ha discurrido marcadamente *ad hoc*, o sea con la vista previamente puesta en venir a parar en la batalla. Pero, considerando hasta qué punto el *pragma* de la batalla es menos simple y mucho más específico de cuanto, por la familiaridad de su noción, pudiera parecer, no he creído este *adhoquismo* ni ocioso, ya que ha indicado diferencias relevantes, ni tampoco deshonesto, porque, al menos en mi sentir, no ha violentado las cosas con desvíos u omisiones. Pero para marcar mejor la diferencia entre la noción de «dificultad» y la de «fuerza adversa», que ha sido relevante para la distinción del designio en cuanto término de la elección de la libertad frente al designio en cuanto término del empeño de la voluntad, añadiré que una dificultad, por muy grande que sea y aun hasta el grado de amenazar gravemente el cumplimiento, no pasará de ser, con arreglo a la noción más recibida, un obstáculo *neutral*, algo que se *interpone de través* en el camino del designio, nunca una fuerza activa, positiva y determinadamente adversa que se *contraponga de frente y a lo largo* del camino, entrando, por consiguiente, a formar parte, en calidad de «contraparte», del designio mismo; para ilustrar la diferencia bastará reparar en lo ridículamente impropio que sonaría en cualquier oído describir al enemigo como una «dificultad interpuesta» en el camino que lleva a la victoria. El enemigo no es un obstáculo *a salvar*, mediante la batalla, para el cumplimiento del

designio, sino un componente, «el otro componente», de la batalla misma, cuyo designio es, justamente, prevalecer sobre él.

De la palabra latina *simultas* me ha parecido oportuno sacar al castellano el neologismo «simultad». La simultad, abstractamente definida, designa la relación que media entre dos implementos referidos a un mismo y único lugar vacío. Si un funcionario deja su trabajo, sea por libre renuncia, por jubilación, por muerte o por expulsión, el puesto abandonado, con una función bien determinada, suele llamarse una «vacante» o una «plaza a cubrir»; esto puede servirnos de modelo para la idea de «lugar vacío»; no vale cualquier espacio limitado o hasta vallado no ocupado por nada y en el que podría, si se quisiera, plantarse una pobeda o un castañar, levantarse un edificio o incluso, ¡horror!, construirse un polideportivo, o bien dejarlo en paz, tan desocupado como está; la idea de «lugar vacío» connota una vaciedad determinada, o sea la ausencia de un implemento concreto y positivo, por referencia al cual en vez de decir «Aquí no hay nada» se dice «Aquí falta algo», por mucho que ese algo pueda tener un alto grado de indefinición, como en el caso de una caja o un anaquel, o estar máximamente definido, como en el caso de un estuche, cuya oquedad prefigura en negativo la forma exacta del implemento ausente, del mismo modo que una dada vacante de la administración tiene prefigurada la función del aspirante que trate de cubrir el puesto. *Simultas*, en latín, designaba, por ejemplo, la relación que mediaba entre dos candidatos que competían por una misma y única magistratura, al igual que propongo ahora, por mi parte, el neologismo «simultad» para designar, en castellano, la relación que media entre dos huestes trabadas en batalla y que, de modo análogo, combaten por una misma y única

victoria, y con tanta mayor propiedad etimológica (no ya porque ésta me parezca necesaria para la idea en sí misma, sino sólo para legitimar el neologismo) teniendo en cuenta que el latín *simultas* no sólo quería decir ‘rivalidad’, sino también, directamente y en sentido fuerte, ‘enemistad’ —y aun ‘odio’, pero esto no se refiere ya a la relación en cuanto tal, sino al afecto anímico que suele acompañarla. La idea de «simultad» define, pues, la relación entre las dos voluntades enfrentadas y «trabadas» a partir de la unicidad de ese «lugar vacío» al que remiten y que las determina, o sea el designio común de la victoria. Este ser a la vez las «partes» dos y una, *dos* por ser otras y contrarias entre sí, *una* por ser una y la misma la victoria que tienen por designio, hace difícil definir satisfactoriamente qué sea la derrota.

En la lucha entre hombre y animal, como en la de la leyenda del rey Favila con el oso, no parece que pueda hablarse de simultad perfecta, pero no tanto porque la presunción de una diversidad anímica entre uno y otro tienda a excluir la posibilidad de un común designio idéntico, cuanto porque en tal lucha falta justamente esa mutua conciencia de «saberse el uno al otro», «la transparencia —por así decirlo— de leerse las almas entre sí», que en la lucha entre hombres establece la identidad de los designios. De ahí que la derrota en la batalla no admita ser concebida como un mero «incumplimiento del designio», como un designio «frustrado» o «malogrado», no sólo como si se tratase de un designio elegido por la libertad que no ha logrado «salvar las dificultades interpuestas», sino tampoco como si lo fuese de algo que pueda ser considerado empeño de la voluntad al modo en que lo fuera el del rey Favila al enfrentarse con el oso. No, la derrota en la batalla es otra cosa; rechaza el nombre de «victoria in-

cumplida», «fallida» o «malograda» («malograda» se dice únicamente de una victoria que «se tenía ya prácticamente alcanzada», que, virtualmente, «ya era victoria» pero que, por un imprevisto o una torpeza en el último momento, «se ha ido de las manos»), ya por lo pronto, simplemente, porque la derrota de una parte es una y la misma cosa que la victoria de la parte contraria, del mismo modo que en la balanza el ascenso de un platillo es uno y el mismo que el descenso del platillo opuesto, ya que tan sólo en relación con éste es tal ascenso.

La paritaria unidad de oposición que en la balanza rige la relación entre los dos platillos me sugiere que un modo de aproximarse más a la idea de «derrota» sería representarse la batalla con una figura análoga, pero que no presente, como la balanza, la dificultad de una oposición continua, o sea de «más o menos», sino la ventaja de una oposición polar, o sea de «sí o no», pues, por mucho que se haya concebido la noción de «victoria pírrica», la oposición entre la victoria y la derrota sigue siendo de «sí o no», o bien de «cara o cruz», de tal manera que la figura idónea para la batalla podría ser la de la moneda, donde el anverso sería la victoria y el reverso la derrota. Una ventaja añadida para nuestro propósito resulta ser ahora la de que la función secundaria tradicionalmente asignada a la moneda que consiste en habilitarla para «echar a suertes» viene como de molde para mantener al alcance de la mano la idea del azar. Pero antes de aplicar la figura de la moneda a nuestro asunto, conviene introducir en este punto una importante precisión, que es la siguiente: cuando alguien tiene la facultad de optar entre dos cosas, podemos decir que las dos «le pertenecen» en el sentido de que goza de un poder de apropiación sobre una y otra; en el momento en que ejerce ese poder, no importa si por libre elección o por

sorteo, pierde automáticamente el que tenía sobre la preterida, que se transfiere sobre la elegida o caída en suerte. Ahora bien, nadie podría impugnar la validez de que se asignen valores positivos al optativo poder de apropiación sobre una y otra cosa que precede al sorteo o la elección; como ese poder es, en razón del supuesto convenido, igual sobre cada una de las dos, démosle los valores 1 y 1, que arrojarían un poder virtual de valor 2. La solución de la alternativa, que en el caso de la libre elección apareja la pérdida total de la libertad de opción —no así en el del sorteo, en el que tal libertad ha sido ya previamente renunciada y delegada en el azar—, no comporta igualmente, sin embargo, merma o detrimento del anterior poder de apropiación sobre ambas cosas ejecutado, según su propio alcance, sobre una de las dos, puesto que el ejercicio de un poder no implica consumación sino refrendo. De modo, pues, que la pérdida del poder inicial de valor 1 sobre la cosa excluida que el cumplimiento de la opción comporta hace que el previo poder total de valor 2 recaiga, por ese mismo cumplimiento, todo entero sobre la cosa elegida o caída en suerte, de tal manera que el anterior poder sobre ésta, de valor 1 como poder de apropiación, se convierte, por la determinación ejecutiva, en el poder de valor 2 de la plena propiedad sobre ella. Al igual que en el tenis, aquí no caben más que la inestable situación de empate, o sea «1 / 1» en el estadio facultativo de la opción, o la definitiva diferencia mínima de 2, o sea «2 / 0» en el estadio de determinación que sucede a su cumplimiento ejecutivo.

Mas he aquí que, salvando la inversión diferencial que viene impuesta al trasladarse del modelo de la facultad de opción que acabo de describir al modelo de la simultad (esto es: que mientras en el primero hay dos cosas referidas a un solo pretendiente, en el segundo, en cambio, hay dos

pretendientes referidos a una sola cosa), todo lo demás funciona de manera notablemente análoga, hasta que nos topamos con el hecho, sumamente relevante, de que de los dos criterios de resolución del primer caso, sorteo o libre elección, se conserva, en el segundo, el del sorteo, pero el de la libre elección se ve trocado inevitablemente en el de la batalla.

Volviendo, finalmente, a la representación de la batalla, o, mejor dicho, de la simultad en general, bajo figura de moneda, será más conveniente, para simplificar las cosas, echar mano de la lima y raer del anverso la cara del César o la señal de la victoria y del reverso la cruz o la señal de la derrota, para grabar en una cara las insignias de una de las partes en conflicto y en la otra las de la contraria, trasladando en adelante las palabras «anverso» y «reverso» para mentar respectivamente la cara que quede boca arriba y la que quede boca abajo tras el lance; serán ahora las insignias respectivas de cada una de las partes grabadas en la una o la otra cara las que hablen por sí mismas. También ahora cada una de ellas tiene ya antes del lance un poder o probabilidad de apropiación sobre la cosa disputada de valor 1, o bien de $1/2$ o de un cincuenta por ciento, si se prefiere expresarlo de este modo. Supongamos que estas partes en relación de simultad confían, de común acuerdo, la querrela a la ordalía del azar: la moneda será lanzada al aire y se la dejará voltear y recaer totalmente a merced de la «externa» e inanimada inercia a la que atribuimos cuanto imaginamos, más que concebimos, bajo el por otra parte redundante nombre de «aleatoriedad» (aunque esta palabra no se refiera al lanzamiento de monedas, sino al de dados), hasta quedar inmóvil en el suelo, sin interferencia alguna de las partes, que acatarán el arbitraje y partición de las opuestas suertes del favor y el detrimento. Pero si, por el

contrario, el criterio dirimente convenido comportase que, no bien iniciado la moneda su recorrido aéreo, las partes en conflicto entrasen en simultad y se abalanzasen de consuno a emplear todas sus fuerzas con el común designio de violentarle el vuelo, trabándose de poder a poder en el empeño de sus voluntades enfrentadas por «torcer la suerte» cada una a su favor, esa moneda habrá dejado de ser la del azar para pasar a ser, huelga decirlo, la de la batalla.

§5 Cuando, en el *Laberinto de Fortuna*, el conde de Niebla, ya dispuesto a zarpar con sus jabeques y galeras para lanzarse al escalo y al asalto de los muros que, contra la bahía y separados de las aguas, en horas de bajamar, por una franja de playa, defienden Gibraltar, en manos de los moros, rebatiendo las agoreras amonestaciones del maestro de la escuadra, que presagian para la empresa una jornada infausta, su réplica discurre en unos términos cuyo sentido viene a concentrarse y resolverse en la arenga y orden de partida de la siguiente octava:

Desplega las velas, pues ya ¿qué tardamos?
 e los de los bancos levanten los remos;
 a bueltas del viento mejor que perdemos,
 non los agüeros, los fechos sigamos;
 pues una empresa tan santa levamos
 que más non podría ser otra ninguna,
 presuma de vos e de mí la Fortuna,
 non que nos fuerza, mas que la forzamos.

La idea de violentar el vuelo de la moneda del azar, trocándola en la moneda bajo cuya figura he pretendido representarme la batalla, la encontramos, con distinto vesti-

do, en esa misma arenga que don Juan de Mena puso en los labios del conde de Niebla, expresada en términos de «forzar a la Fortuna». Pero en la controversia entre el conde y el maestre, resumida en la formulación explícita del cuarto verso de esta octava, el poeta hace aparecer, además, otra cosa nueva, con la que no hay más remedio que enredarse, puesto que va a llevar a este discurso, ya de modo directo e ineluctable, a enfrentarse al «destino». Vuelva el lector a escuchar atentamente el verso: «non los agüeros, los fechos sigamos».

La hermosa tirada de octavas que precede a la transcrita y que despliega el contenido de la controversia empieza con las «amonestaciones» que «el cauto maestro (maestre) de toda la flota» dirige, en estilo directo, a su señor el conde de Niebla y que consisten en una sucesión de agüeros o señales adversas, para acabar con el consejo consecuente de que la empresa militar se aplace «fasta ver día non tan aziago», recomendando, incluso, una actitud de, por así decirlo, *reverencia apotropaica*: «Las deidades levar por falago / devedes, veyendo señal de tal plaga». Tras esto interviene, en tercera persona, la voz del poeta, dando entrada a la réplica del conde: «El conde, que nunca de las abusiones / creyera, nin menos de tales señales, / dixo: “Non pruevo por muy naturales, / maestro, ninguna d’aquestas raçones; / las que me dices nin bien perfeçiones / nin veras prenósticas son de verdad”», donde pueden advertirse tres expresiones importantes: «abusiones», «razones naturales» y «veras prenósticas». Sigue luego, siempre en estilo directo, la réplica del conde, rebatiendo las seriales infaustas o «abusiones» del maestre con una sucesión equivalente de indicios meteorológicos o «veras prenósticas» que sí serían «razones naturales» a tener en cuenta para la inconveniencia de zarpar, de ninguna de las cuales,

sin embargo, hay el menor asomo en esa madrugada, por lo que el conde concluye su alegato con la arenga y la orden de partir de la octava transcrita más arriba. Siempre me ha llamado la atención hasta qué punto en la contraposición entre «abusiones» y «prenósticas» Juan de Mena acertó a recoger, de modo espléndido, un tema que entra de lleno en la ilustración renacentista (el episodio es de 1436 y el poema sólo ocho años posterior, o sea de 1444).

§6 Para las averiguaciones que aquí traigo entre manos, importa encarecer, antes que nada, un dato de hecho: el de en qué extremo grado, desde la Antigüedad, el momento de la batalla ha sido, por excelencia, el de la escrutación de «las señales» y la consulta a los augures. Así, cuando Acab, rey de Israel, en alianza con Josafat, rey de Judá, se dispone a recobrar con las armas Ramot de Galaad, en poder de los sirios (I Reyes, 22, 6-28), llama a consulta a los profetas de la corte para que le predigan el buen o mal suceso de la empresa. Los cuatrocientos profetas, presididos por Sedecías, le contestan: «Sube, que Yavé la pondrá en manos del rey» ('Ataca, que Yavé te entregará Ramot de Galaad'); pero el piadoso Josafat, desconfiando de la demasiado unánime y halagüeña profecía, le pide al impío Acab que consulte a algún otro profeta extraño a la corte; Acab accede a regañadientes a llamar a Miqueas, del que dice: «Pero yo lo aborrezco, porque no me predice bien alguno, nunca me profetiza más que males»; con todo, manda emisarios al desierto para que traigan a Miqueas; éste, comparecido y consultado sobre la expedición guerrera a Ramot de Galaad, contesta de primeras prediciéndole a Acab el éxito en la empresa; pero el rey, adivinando la ironía del profeta, lo increpa airadamente:

«¿Cuántas veces tendré que conjurarte que no me digas más que la verdad en nombre de Yavé?» (donde es de encarecer, por cierto, la admirable eficacia literaria de la *inexplicitud*, por cuanto da a entender con mucha mayor fuerza la relación sobreentendida entre ambos personajes, puesto que Acab advierte al vuelo el reproche tácitamente implícito en la respuesta de Miqueas: «¿A qué viene ahora esto de consultarme a mí, tú que nunca quieres oír otras palabras más que las que sean gratas para tus oídos y se acomoden con lo que deseas? Muy bien; pues te contestaré como te gusta y te diré lo que querrías oír»). Ante lo cual Miqueas invierte su actitud, lanzando su verdadera profecía: «He visto a todo Israel disperso por los montes, como ovejas sin pastor, mientras oía la voz de Yavé que me decía: “Son gentes que han perdido a su señor; que cada cual vuelva a su casa en paz”»; Acab se dirige a Josafat y le comenta: «¿Qué te había dicho yo? Nunca me profetiza nada bueno; jamás me ha vaticinado más que males». Es importante señalar aquí la sorprendente coincidencia de este pasaje bíblico con el episodio entre Calcas y Agamenón del canto I de la *Ilíada* —si bien, en este caso, aunque la circunstancia general sea también la de una guerra, la consulta al adivino no se refiere a una batalla en ciernes, sino al porqué de la cólera de Febo contra los aqueos y a lo que hay que hacer para aplacarla—: «¡Oh, adivino de males, nunca me has predicho cosa grata, siempre han sido los males lo caro a tus entrañas, pero hasta hoy jamás una palabra buena has dicho ni cumplido!» (*Ilíada*, canto I, vv. 106-108).

§7 Volviendo, pues, a nuestro Laberinto, creo que conviene, antes que nada, parar mientes en lo que puede significar la diferencia de que mientras las amonestaciones

del maestro consisten en la sucesiva enunciación de una serie de agüeros o signos infaustos, todos ellos positivamente afirmados y, por lo tanto, dados como presentes, por el contrario, la réplica del conde, aun consistiendo igualmente en una enunciación de una serie, esta vez no es de agüeros, sino de indicios meteorológicos «naturales», pero todos, en cambio, positivamente negados y, por lo tanto, señalados como ausentes. Y es justamente en esa ausencia de indicios meteorológicos que harían prever una mar picada, un viento adverso o un temporal, o sea en las claras expectativas de bonanza, en lo que funda el conde su estimación de lo propicio de las circunstancias para acometer la empresa. Pero el maestro, en cambio, no podría haber apoyado su alegato contra la conveniencia de la expedición en una mera ausencia de signos favorables, porque la ausencia de signos carece totalmente de significación; es la hermana gemela del silencio; a semejanza de veleta sin viento o de brújula sin polo apunta en cualquier sentido y en ninguno; un viejo refrán castellano lo expresa de este modo: «Corneja posada non face agüero».*

Así pues, lo que se manifiesta en la mencionada diferencia entre las amonestaciones del maestro y la réplica del conde es que mientras los «agüeros» o «abusiones» tan sólo son indicativos a través de su presencia, los «fechos» o «prenósticas» son indistintamente indicativos tanto con su presencia como con su ausencia. Tal diferencia responde a la distinta condición de una u otra cosa: la validez de

* Me atengo aquí a la mera letra del refrán, que indicaría que no se tenía por agorera más que la corneja volando, aunque evidentemente el uso del refrán sería siempre metafórico, por ejemplo hablando de alguien hostil o temido que se estaba recogido y callado en su tierra y su casa: «Bueno, mientras siga así, no nos preocuparemos de él».

los «agüeros» o «abusiones» se rige por conexión de signo, la validez de los «fechos» o «prenósticas» se rige por conexión de causa.

§8 Karl Bühler, en su *Teoría del lenguaje*, para delimitar su «axioma de la naturaleza de signo del lenguaje», dirige la atención de los lectores sobre dos interpretaciones que marran la correcta comprensión de la relación de signo precisamente por contaminación o confusión con la relación de causa (el signo no es, en modo alguno, «causa» del significado) en el § 3, número 6, bajo el epígrafe «Dos formas de desviación material», del que transcribo estas palabras: «todo pensamiento “mágico”, sea cual fuere su modo de operar en detalle, atenta [contra] el axioma de la naturaleza de signo de lo que tiene carácter de tal, y responde con consideraciones causales físicas (en el más amplio sentido de la palabra) en puntos en que tiene la palabra la sematología o una teoría de las formas afín a la sematología. Esta es, creo yo, la delimitación más exacta de la actitud de espíritu mágica, en la medida en que la comprendemos». El ejemplo más clásico de ello es el de la magia verbal, que se funda en la creencia de que la posesión —o sea la posibilidad de enunciarla— de la palabra comporta alguna forma de poder sobre la cosa misma, de actuar o de influir sobre ella. En un texto de hace ya muchos años comenté un singular ejemplo en cierto modo limítrofe de esto, porque la actitud «mágica» se interfería o superponía con una práctica de «civilizados», produciendo una mutua incomprensión. Se trata de un episodio colonial de 1825, recogido de la *Historia universal* de Siglo XXI, volumen 32 («África»), página 214, del que transcribo sólo estas palabras: «[...] cuando los achantis les quita-

ron a los fantis los documentos por los que éstos habían tratado con los británicos, afirmaron que en adelante era a ellos a quienes los británicos deberían pagar las comisiones, puesto que ellos estaban en posesión de los títulos»; de modo, pues, que la posesión de los documentos comportaba el poder, en este caso en forma de derecho jurídico, que estaba escrito en ellos. Por lo demás, entre los civilizados, la propia firma «de puño y letra», con su poder jurídico de «surtir efecto», sigue siendo un uso *formalmente* mágico. Y al subrayar «formalmente» aludo a la diferencia capital de que el poder causal que ejerce no obra por la vía «externa» e inanimada de la «causalidad física» —por decirlo con la expresión de Bühler—, no es una «fuerza necesaria» que remita al contexto «externo» de la *fysis*, sino una «vigencia obligante» en el contexto «interno» del *nomos* de toda convención contractual intrahumana. Y de ahí que tampoco la pretensión de los achantis tendría por qué ser considerada una «desviación de materia consecuente» en sí misma y por sí misma, puesto que no remitía su poder al absoluto «externo» de las causas naturales, puesto que sólo era «externa» en relación con la barrera de incompatibilidad entre dos *nomoi* mutuamente extraños e incommunicados. Quiero decir que, al menos de momento, no veo que haya un criterio incontestable para decidir que la vigencia jurídica atribuida a la posesión de un documento comporte una concepción más mágica que la que pueda comportar la vigencia que entre nosotros se atribuye a la adscripción nominal de una escritura, entre otras cosas porque también entre nosotros circulan con vigencia totalmente efectiva documentos carentes de intitulación nominal, como el papel moneda. Alguien de una cultura que no conociese la moneda, al presenciar los cotidianos actos de compraventa, podría pensar que los bille-

tes de banca son papeles mágicos, como talismanes cuya posesión permite satisfacer cualquier deseo.

Para apurar, en fin, esta cuestión de la diferencia entre la conexión de signo y la conexión de causa, creo conveniente sacar a colación —como ya hice en otro texto antiguo— el modo en que ya Plutarco, en el «Pericles» de sus *Vidas paralelas*, supo identificar certeramente la heteronomía, discriminando, incluso, en la conexión de signo, la propiamente mágica, o sea la que realmente comporta, en palabras de Gomperz —de quien las recoge Bühler en el lugar citado—, «desviación de materia consecuente», de la que se establece por convención humana. En cierta ocasión le presentaron a Pericles, estando con él Lampón el adivino y Anaxágoras, la cabeza de un carnero que no tenía más que un solo cuerno; a su vista, Lampón predijo que Pericles tendría pronto el poder en la ciudad, fundándose en que éste, a semejanza del carnero, tenía, como es sabido, un cráneo algo deforme, con la frente prominente y puntiaguda; a su turno, Anaxágoras hizo partir longitudinalmente la cabeza del carnero, con lo que pudo verse que el cerebro «formaba punta como un huevo, yendo en disminución por toda la cavidad hasta el punto en que estaba implantada la raíz del cuerno». Plutarco saca la conclusión de que Anaxágoras había acertado «con la causa» —pues, de la forma que fuere, podía hablarse de una conexión «causal» entre la insólita forma del cerebro y la unicidad del cuerno— y Lampón «con la señal», ya que su predicción sobre el mando de Pericles resultó cierta muy poco después. Pero lo singular del caso está en el hecho de que la creencia en la «desviación» propiamente mágica de la conexión de signo no oscureciese de modo relevante la lucidez de Plutarco en su comprensión de la diferencia entre «la causa» y «la señal», como él las llama, puesto que,

sorprendentemente, su reflexión concluye de este modo: «Mas, a lo que entiendo, ninguna oposición o inconveniente hay en que acertasen el físico y el adivino, y que atinase aquél con la causa y éste con el fin, siendo de la incumbencia del uno examinar de dónde y cómo provenía, y de la del otro pronosticar a qué se dirigía y qué significaba», rematando a renglón seguido —y es donde viene lo que más importa— con esta notable consideración: «Los que son de opinión de que el hallazgo de la causa es destrucción de la señal, no reparan en que juntamente con las señales de las cosas divinas quitan las de las artificiales y humanas: el ruido de los discos [un tipo de gong de percusión, con funciones de aviso o de llamada], la luz de los faros, la sombra del puntero de los relojes de sol, cada una de las cuales cosas por artificio y convención humana es signo de otra». Bajo la noción de «señales de las cosas divinas» podemos, sin duda, comprender tanto el vaticinio de Lampón o los agujeros del maestro del conde de Niebla, que son del orden de la «desviación» mágica de la conexión de signo y por ende «abusiones», como los indicios naturales o «prenósticas» del conde, que pertenecen a la conexión de causa. Sin embargo, Plutarco distingue claramente el orden propio, no mágico, de la conexión de signo, al hablar de las «señales» que «por artificio y convención humana son signo de otras». Es en las «señales de las cosas divinas» donde se origina la contaminación entre la conexión de signo y la conexión de causa, o sea la contaminación en que consiste la «desviación de materia consecuente» que es fundamento de «agüeros» o «abusiones».

Es de notar, no obstante, cómo la mayor parte de las prenósticas del conde de Niebla, quitando tres observaciones de la naturaleza inanimada, consisten en el comportamiento de animales, y de éstos, sólo uno, el delfín, no

pertenece al género de las aves, el cual está representado por seis especies. Se sabe, por otra parte, que Juan de Mena tomó todo o casi todo el contenido de las cuatro octavas en que enuncia sus «veras prenósticas» de Virgilio. Ahora bien, precisamente el comportamiento de las aves era uno de los criterios principales, si es que no incluso el más importante de todos ellos, para la adivinación del porvenir, hasta el punto de que las palabras latinas *augur* y *auspex*,* con todos sus derivados latinos y toda su descendencia en las lenguas romances, remiten al latín *avis* (castellano, «ave»); en vista de lo cual, ¿cómo dejar de tener por sumamente probable la veracidad de una conjetura como la de que el valor de «veras prenósticas» del comportamiento de las aves, en el poema de Juan de Mena o en las *Geórgicas* que le sirvieron de modelo, venga en parte de una «racionalización» que reajustase al valor de conexión de causa antiguas abusiones, o sea «desviaciones» mágicas de la conexión de signo? Naturalmente, semejante procedencia no tendría por qué acarrear una total desautorización de su nuevo valor «racional» de «veras prenósticas», que las repudiasen en cuanto datos enteramente gratuitos y falaces como indicios a los que atenerse a efectos de previsión meteorológica, dado que ni puede excluirse, en modo alguno, una atenta y constante actitud de verificación empírica, por la simple razón de que los hombres no habrían podido tan siquiera sobrevivir de haber regido su conducta con la sola y exclusiva guía de las puras «abusiones», ni debe, por otra parte, descartarse la nada inverosímil posibilidad de que las aves, o cualquier otro animal, tengan una especial

* *Haruspex* era, en cambio, el adivino que predecía el porvenir leyendo las vísceras de un animal abierto en canal, generalmente un cabrito, tal como en la *Anábasis* cuenta Jenofonte que se hacía antes de cualquier batalla o «recuento» armado.

sensibilidad para registrar, pongo por caso, los altibajos de la presión atmosférica o las variaciones de la humedad del aire, indicios meteorológicos anticipatorios que podrían gobernar sus cambios de comportamiento, sin olvidar, en fin, la evidente circunstancia de que el comportamiento de las aves es, frente a los de todos los restantes animales, el que más se ofrece, con enorme diferencia, a la constante observación directa de la mirada humana.*

§9 Sería, así pues, la larga experiencia de estas observaciones, que acaba por reconocer ciertas constancias con el valor «externo» de conexión de causa, lo que en la mente del conde de Niebla vendría a convalidar como «razones naturales» las expectativas capaces de conferir la necesaria legitimidad al título de «veras prenósticas». La conexión de signo no puede comportar ninguna conexión de causa, salvo que por «conexión de causa» entendamos un vínculo producido por convención intrahumana, como un acto verbal performativo o un documento con capacidad obligante para «surtir efecto»; pero tal tipo de conexión de causa usa la palabra «causa» en un sentido impropio, o, si se quiere, equívoco, en la medida en que hay una radical heteronomía entre la «necesidad» de las causas físicas, «externas», y la obligatoriedad jurídica, o sea la vigencia, siempre sujeta a convención humana, y, por lo mismo, «interna».

Las «abusiones», como «desviación de materia consecuente», consistirían, por consiguiente, en la pretensión de hacer a una conexión de signo portadora de una conexión

* Este dato sería, en realidad, argumentalmente neutro o incluso contrario para la conjetura, ya que esa misma observabilidad podría indistintamente explicar la frecuencia de las aves tanto en las abusiones como en las prenósticas.

de causa no «interna», sino «externa», o sea no del *nomos* de la convención intrahumana, sino de la *fisis* de la necesidad natural. En las operaciones de la magia verbal tal pretensión tomaría el valor funcional «performativo» de producción de una conexión de causa; en los «agüeros» tomaría el valor funcional «declarativo» de notificación de análoga conexión de causa. La forma de «obligatoriedad jurídica» propia del *nomos* impuesta sobre la vida de los hombres con la «necesidad» de la conexión de causa propia de la *fisis* por tramitación directa de la conexión de signo es lo que viene a entenderse bajo el turbido nombre de «destino». Tal superposición o contaminación entre la *fisis* que gobierna la conexión de causa y el *nomos* que gobierna la conexión de signo es lo que la clarividencia de Walter Benjamin acertó a ver, en su ensayo «Destino y carácter», al remitir la interpretación de la noción de «destino» justamente a la esfera del derecho. Transcribiré, del modo más sucinto, sólo un par de pasajes que, en este punto de mis averiguaciones, pueden importar. Así, en coincidencia con Bühler —y con cualquier buen sentido mínimamente atento a la naturaleza de las cosas—, dice en cierto lugar: «[...] a despecho de toda consideración superficial e hipostatización falsa de los signos, no es sobre la base de conexiones causales sobre la que éstos significan», donde puede reconocerse claramente el bühleriano «axioma de la naturaleza de signo del lenguaje», con el consiguiente rechazo de la «desviación de materia consecuente» aplicado a los signos del «destino». Y en cuanto al vínculo de éste con la esfera del derecho, casi dos páginas más abajo se leen estas palabras: «Las leyes del destino: infelicidad y culpa, son puestas por el derecho como criterios de la persona [...] El orden del derecho, que es sólo un residuo del estadio demónico de la existencia de los hom-

bres —durante el cual los estatutos jurídicos no regulaban sólo la relación de los hombres entre sí, sino también su relación con los dioses— se ha conservado más allá de la época que inauguró la victoria sobre los demonios», donde esa ambivalencia del derecho como regulador, por una parte, de las relaciones «internas» de los hombres entre sí y, por la otra, de las relaciones «externas» de los hombres con los dioses, que viene a representar de la manera más cabal la mixturera confusión e interpretación entre la conexión de signo, regida por la convención intrahumana, y la conexión de causa, regida por los poderes de los dioses,* no es sino el síndrome de ambigüedad bajo el cual se configura la noción de «destino».

La conexión entre el agüero y lo augurado, o sea entre el signo que auspicia y el contecer que cumple, en la misma medida en que pretende tener una «vigencia» y un rigor de «necesidad» —suponiendo, tan sólo a título de ficción retórica, que tuviese alguna validez comparar conexiones tan radicalmente heterónomas como la de signo y la de causa— de un grado tan ineluctable como el que pueda atribuirse a la relación de causa-efecto de lo inanimado o natural, cae, pues, en la tiniebla de las abusiones y en el bosque de los mitos. Mas, comoquiera que es, precisamente, a semejante conexión entre el signo agorero y el contecer en que halla cumplimiento a lo que en castellano se da el nombre de «sino», *signum*, que vale por «destino»,** ya puede imaginarse por qué escabrosa e intransitable crestería

* «Señales de las causas divinas» llama, precisamente, Plutarco, en el texto citado más arriba, a las que permiten vaticinios como el de Lampón.

** El ensayo «Carácter y destino» que se adjunta al final repite y explicita muchas cosas que hay aquí. El complemento más necesario que añade a estas páginas es el contraste entre la noción de historia de Aristóteles y las historias de Polibio y de Hegel.

de contradictoriedades, negro como el corcel del viejo y triste rey Teodorico, cabalga desbocado hacia la perdición el potro del destino. Con suprema e incomparable precisión, acertará a pintarlo, por su parte, el más tenebroso de todos los refranes castellanos: «El potro que ha de ir a la guerra ni lo come el lobo ni lo aborta la yegua».

§10 Merece la pena detenerse a analizar y glosar este refrán, y espero hacerlo con la prudencia de un artificiero, sin tirarle de la lengua, haciéndole decir lo que no dice, ni jugar con él juegos de ingenio, dado que está bien claro que no quiere jugar. No me resisto a empezar por examinarlo desde el punto de vista gramatical, puesto que es un ejemplo de suma perfección de la fórmula sintáctica castellana (y de otros romances) que en mi jerga se designa como «enroque de complemento directo (o de paciente)». El complemento directo de los sujetos agentes «el lobo que (no) lo come» y «la yegua que (no) lo aborta», o sea «(el) potro que ha de ir a la guerra», *se enroca*, en efecto, saltando al primer lugar de la frase, cambiando el compuesto «al» de preposición más el artículo por el artículo a solas «el» y lanzando el pronombre de complemento directo «lo» como vicario o lugarteniente de su papel de paciente a los lugares que con la operación de enroque ha desertado; ésta impone, además, la inversión secundaria entre agente y verbo en «el lobo (no) lo come» y «la yegua (no) lo aborta». Pero la inversión del orden temporal de sucesión de las desgracias de las que, para su desgracia, el potro que ha de ir a la guerra se ha visto salvado pertenece ya enteramente a la intención de sentido del refrán: el potro descubre su destino en cuanto tal, o sea bajo el carácter de *cumplimiento de sentido*, inherente a la noción misma de «destino», justamente

mirando para atrás; y esta mirada retrospectiva, inversa respecto del orden temporal, ve primero al lobo que no se lo ha comido y más allá —más atrás— a la yegua que no lo ha abortado. Desde el trance del cumplimiento del destino, sólo mirando para atrás, retrocediendo a lo largo de esta perspectiva inversa y apartando los velos que lo encubren, antes de no ser comido por el lobo, antes de no ser malparido por la yegua, llega a leer el potro el signo del que su sino es cumplimiento: «Morirás en el campo de batalla, reventado por una bala de cañón».

Lo admirable del refrán está en la desesperada valentía de revolverse no con resignación sino con todo el rencor de sus entrañas contra la cara de un destino cuyo poder ineluctable, sin embargo, reconoce; suena como un enconado renegar de un mundo encadenado por la maldición de los nexos de sentido, un mundo en el que nada ni nadie escapa a la condena de una toma de sentido que halla su cumplimiento en la figura del destino. No trata, por lo tanto, de redundar en la evidencia de que el no ser malparido por su madre y el escapar felizmente de las asechanzas de los lobos sean simplemente condiciones de posibilidad para que el potro esté vivo todavía cuando suene para él la hora de ser llevado al matadero del campo de batalla, sino de encarar lo ominoso del sentido que gobierna un mundo siempre marcado por el signo de la desventura. La noción de «destino» vacía a los hechos de su carácter y su consistencia de hechos y los convierte en mera explicación, en la medida en que los nexos de sentido que pretenden resolverlos y explicarlos como su razón y su verdadero contenido se ponen usurpatoriamente en su lugar.

Pero lo más certero del refrán del potro está en que las dos desgracias —la de ser abortado por la yegua y la de ser comido por el lobo— de las que felizmente se salva sean

desgracias *de la vida*, y la desgracia de ir a la guerra, en que hallará su perdición, sea, en cambio, por antonomasia una *desgracia de la historia*. De esta manera, ya en el argumento expreso del refrán el despojo de todo contenido propio sufrido por los hechos al verse usurpatoriamente suplantados por la impostura del sentido —tal como impone la noción misma de «destino»— viene a representarse justamente bajo la imagen concreta de la desventura que sobre la vida arroja la mala sombra de la historia.