

Marxismo *y* estructuralismo

Lucien Sebag



siglo
veintiuno
de españa
editores
s.a.



siglo veintiuno editores, sa

CERRO DEL AGUA 24B MÉXICO 20 D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa

EMILIO RUBÍN 7 MADRID 33 .ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

Av. PERÚ 982 BS AS ARGENTINA

Primera edición en español, noviembre 1969
Segunda edición en español, diciembre 1972
Tercera edición en español, enero 1976

- © SIGLO XXI DE ESPAÑA, EDITORES, S. A.
Emilio Rubín, 7. Madrid-33
- © SIGLO XXI, EDITORES, S. A.
Gabriel Mancera, 65. México, 12, D. F.
Segunda edición en francés, 1967
- © Editions Payot, París

Título original: *Marxisme et structuralisme*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Diseño de cubierta: Diego Lara

Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0023-3

Depósito legal: M. 7.789-1976

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.

Martínez Paje, 5. Madrid-29

INDICE

LUCIEN SEBAG	VII
INTRODUCCIÓN	1
1. Premisas hegelianas	9
2. Sobre el significado del marxismo	53
3. Ideologías y pensamiento científico	95
4. Verdad y ciencia	229

LUCIEN SEBAG (1)

Lucien Sebag se suicidó el 9 de enero de 1965. Tenía entonces treinta y un años. Intentar descubrir los vacíos y desgarramientos que jalonaron su existencia nos llevaría a reconstruirla en función de su fin. Ciertamente, siempre es posible este tipo de ejercicio, pero también puede considerarse su vida como un relato interrumpido en lo mejor de una frase, en el instante preciso en que iniciaba un nuevo giro.

Su proyecto fue siempre filosófico. De formación marxista, Sebag no podía enfocar tal proyecto fuera de una acción política que le diera su pleno sentido. Sin embargo, el divorcio que poco a poco descubrió entre la acción real y la acción deseada le llevó a dudar respecto a la oportunidad de su militancia. Era preciso comprender ese divorcio y, por tanto, reflexionar de nuevo sobre la sociedad antes de trabajar en su transformación.

El estructuralismo, en la medida en que confluía en la corriente general de la ciencia, se le presentó a Sebag como la única alternativa al pensamiento marxista; el psicoanálisis y la etnología le proporcionaron temas privilegiados de reflexión. Marxismo y estructuralismo, la única obra que publicó en vida, reconstruye en términos filosóficos esta evolución, que podemos resumir como sigue:

De 1953 a 1955, Lucien Sebag, militante activo del Partido Comunista francés, contribuyó al nacimiento de la oposición en diversas células de estudiantes, especialmente en la Facultad de Filosofía. La respuesta no se hizo esperar: la dirección del partido dismanteló la oposición, que amenazaba con alcanzar demasiada influencia en el buró político, y creó la Unión de Estudiantes Comunistas. Sebag no se inscribió en ella y prosiguió una actividad clandestina. Expulsado del partido, hasta 1960 se vinculó con diversos movimientos de extrema izquierda. En su caso no se trataba de un recorrido abstracto: algunas rupturas fueron para Sebag muy dolorosas.

(1) Extractos de un artículo publicado en Les Temps Modernes, número 226, marzo de 1965.
--

Fue por entonces, hacia 1956, cuando descubrió el psicoanálisis, tal y como era concebido en aquella época por Jacques Lacan. Significaba el paso de una historia de la sociedad, regida por una estructura esencialmente infraeconómica, a la historia individual, regida por otra infraestructura: la del inconsciente. Pero una relación quedaba invertida: el sujeto productor de sentido se convertía, en primer lugar; en un sujeto atrapado en el sentido; el orden propio de lo simbólico poseía razones que la razón ignoraba.

Esta racionalidad secreta no tenía por qué desvelarse exclusivamente en las relaciones de un individuo con su familia y con la sociedad, sino en el marco de culturas enteras: tal era el programa planteado por la obra de Claude Lévi-Strauss, que descubrió a Sebag tanto un campo como un método en donde las antinomias consciente-inconsciente, individual-colectivo, superestructura-

infraestructura perdían parte de su pertinencia en beneficio de una coherencia lógica que unificaba todos los niveles de la investigación. Sin embargo, en el horizonte surgía un nuevo divorcio -problemático para las ciencias del hombre- entre el observador y el objeto de investigación, sobre el que aquél rehusa actuar. Para Sebag no se trataba ahora sino de comprender. Exceptuado el campo de la lingüística, el estructuralismo ha alcanzado sus resultados más espectaculares en el estudio de las sociedades sin escritura. Sebag se entregó de lleno a este campo privilegiado.

A partir de 1961 se dedicó al estudio de la mitología de los indios pueblo. Desde enero de 1963 hasta enero de 1964 vivió con los guayaki del Paraguay y los ayoreo de Bolivia. Algunos meses después de su regreso publicó un primer estudio de los sueños de Baipurangi, joven india guayaki.

¿Habría realizado Sebag la síntesis con la que soñaba? Los trabajos etnológicos especializados, ¿le habrían permitido hallar modelos aplicables a las sociedades en que vivimos? ¿Habría podido reducir la separación entre comprender y obrar? o, por el contrario, ¿habría llegado a la conclusión de que, en las condiciones históricas en que vivimos, el divorcio entre el pensamiento y la acción no puede resolverse en el intervalo de la vida de un hombre y, por consiguiente, habría persistido en una actividad científica? Estos y otros interrogantes, sin respuesta y sin fin, que nos planteamos sobre la vida de Lucien Sebag, son los mismos que se nos continúan planteando a cada uno de nosotros.

J. P. y M. C. BOONS.

Para Judith

INTRODUCCION

El primer paso es el decisivo: ¿qué debo elegir: el discurso o la violencia, el caos afectivo o la razón? Una vez resuelta esta cuestión inicial -y ya lo está, puesto que escribo-, queda claro lo que de ella se deriva: no hay, desde ahora, otra existencia posible para mí más que aquella que se conforme a la razón. Mi decisión inicial me circunscribe totalmente; implica que mi vida se someterá a un sistema de normas y que estas normas habrán sido explicitadas por un saber.

Es frecuente oponer entre sí juicios de hecho y juicios de valor, y afirmar que de los primeros nunca se podrán deducir los segundos. Esta oposición es sin duda válida, pero se refiere a una verdad que no nos concierne, dado que es exterior a mi actual proyecto. Los valores son efectivamente múltiples, pero esta diversidad puede interpretarse de doble manera: entre el esteticismo, la violencia, el silencio o el discurso verdadero no hay elección justificada posible, puesto que la propia idea de una justificación supone la validez de lo que hay que fundar: el primer baso en el que se materializa la decisión filosófica sigue siendo arbitrario. Pero una vez dado ese paso, la variedad de normas posibles se supone, por definición, como una situación transitoria que remite a la insuficiencia del saber.

El sentido de la opción filosófica está, efectivamente, desprovisto de ambigüedad: implica que tanto en mis actos como en mi discurso me someteré a lo que existe, que reconoceré en el Ser la medida de todo proyecto; asimismo implica que lo que existe será objeto de ciencia (*). Lo que aparece no es siempre real; pero la ciencia culminada no debe permitirme distinguir entre lo esencial y lo que no lo es; entre lo que es conforme al ser auténtico del hombre y aquello que no le concierne más que indirectamente.

(*) Ciertamente, no toda forma de existencia empírica se reduce a aquello a lo que me ajusto.

Sin embargo, lo esencial y lo secundario aparecen ligados, Y su mezcla, obstáculo que encuentra toda actividad política, nos invita a reflexionar sobre la relación que acción y saber mantienen entre sí. Los filósofos acostumbran a afirmar que el hombre es lo que no es y no es lo que es, evidenciando de este modo la potencia negativa que le es característica y el hecho de que el hombre nunca se define por su condición presente. Pero esto es aún insuficiente: en un lenguaje más técnico habría que afirmar que el concepto del hombre sobrepasa todas sus realizaciones empíricas. Pero esto sucede con todo concepto: el concepto mueble no queda agotado por la yuxtaposición de armarios, mesas y sillas; establecido el concepto, éste abre patio a una gama infinita de transformaciones que manifiestan sus posibilidades.

El hombre no escapa a esta regla. Sin embargo, lo que le caracteriza -y esto no es más que una banalidad-es que el hombre es su propio concepto y puede emprender libremente en su vida cotidiana la realización de las posibilidades

que implica el concepto del que es portador. La actividad política es un modo de esta realización.

Pero no cualquier forma de actividad política: ésta, a veces, tiene por objeto el dominio, la potencia, el puro ejercicio del poder. Puedo, sin duda, constatar que tales objetivos no son "humanos", pero quien los valore no admitirá precisamente que el debate se plantee en estos términos. La elección que se efectúa entre la violencia y el discurso es anterior a su formulación en el discurso.

Sin embargo, el problema nos interesa sólo posteriormente a esta formulación. ¿Qué ocurre entonces con las relaciones entre ciencia y política? Esta última se propone la instauración de una sociedad que sea conforme a la razón, al verdadero orden, a la esencia del hombre, a su auténtica naturaleza; los términos han variado, según las filosofías, pero la intención siempre ha sido la misma. El hombre es "algo"; tiene una esencia y no se define como pura existencia. Únicamente ocurre que es lo que es sólo de un modo imperfecto. Es precisamente esta imperfección la que se trata de reducir y la actividad política tiene como meta separar al hombre de su ganga de impurezas.

Estas observaciones no deben engañar por el vocabulario en que se expresan; de hecho, toda filosofía -ya se trate de la de Platón, Kant, Rousseau o Marx- se puede caracterizar de este modo: son filosofías en la medida en que desarrollan un discurso que tiene por objeto decir lo que es ese ser al que, por otra parte, la actividad política se propondrá hacer existir. Ahora bien, lo que vale para esta forma de acción vale para toda praxis desde el momento en que ésta acepta depender de un sistema de normas racionales que permitirán decidir sobre su legalidad.

Esta dependencia de los juicios de valor con respecto al saber ha sido claramente percibida por Husserl, que escribía en las Investigaciones lógicas: "Empecemos por considerar el concepto de ciencia normativa en su relación con el de ciencia teórica. Las leyes de la primera expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; las leyes de la segunda, por el contrario, expresan pura y simplemente lo que es. Y se pregunta: ¿qué se quiere decir con ese deber ser opuesto al ser puro y simple?"

"... Si decimos: 'un guerrero debe ser valiente', esto no quiere decir que nosotros ni nadie deseemos o queramos, ordenemos o exijamos tal cosa. Mejor cabría sostener la opinión de que semejante deseo y exigencia está justificado en general, esto es, con respecto a todo guerrero. Pero tampoco esto es completamente exacto; pues no es necesario que tenga lugar realmente semejante valoración de un deseo o una exigencia. 'Un guerrero debe ser valiente' significa más bien: sólo un guerrero valiente es un 'buen' guerrero; y esto implica que un guerrero que no sea valiente será un 'mal' guerrero, puesto que los predicados de bueno y de malo se reparten la extensión del concepto de guerrero..."

“... Toda disciplina normativa, y a fortiori toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teoréticas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teorético independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teoréticas, ya constituidas o todavía por constituir...”

“... Si la ciencia normativa ha de merecer este nombre, deberá investigar científicamente las relaciones entre las situaciones objetivas que se trata de someter a norma y la norma fundamental; y para ello será menester que estudie el fondo teorético de estas relaciones y que entre, por tanto, en la esfera de las ciencias teoréticas respectivas. Con otras palabras toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas u obtiene aplicando las proporciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinadas por el interés normativo...” (1).

(1) Prolegómenos a las Investigaciones lógicas, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 71-79.

Es esta dependencia de la normatividad, en relación con el saber teórico, lo que el presente ensayo querría considerar; esto porque, en muchos aspectos, tal dependencia se encuentra impugnada. Efectivamente, la toma de posición husserliana implica, por ejemplo, que ninguna legitimidad puede introducirse por referencia al contenido inmediato de las actividades humanas; éstas deben someterse a un trabajo de la razón que revelará el orden que las rige, y la separación entre este orden y las diversas ideologías será lo que permita medir la verdad de éstas.

Ahora bien, una de las afirmaciones centrales del marxismo es, sin duda alguna, la de la inmanencia de las significaciones en la praxis concebida como el centro hacia el que deben ser inferidas (2). Haciendo esto, el marxismo se sitúa en la tradición de la filosofía política moderna, que, en este punto esencial, ha roto resueltamente con la doctrina clásica. Aunque sea inútil intentar fechar tales transformaciones, digamos que esta ruptura aparece por primera vez con toda claridad en la obra de Rousseau.

(2) Cf. nuestro capítulo 2: “Sobre el significado del marxismo”, en -el que este punto será ampliamente debatido.

En la perspectiva platónica, la ciudad justa es tal por su correspondencia con un orden que rige la totalidad de lo que es. Este orden es tomado como objeto del saber por el filósofo, y toda política es filosofía en la medida que su éxito depende de la posesión de la verdad. El sabio conoce la ciencia de lo justo y de lo injusto; y lo que a sus ojos se plantea como problema no es tanto la constitución de ese saber, que supone la referencia a una norma que trasciende todo dato histórico, como la existencia de la violencia, es decir, de sociedades cuya realidad no está conforme con este orden que el sabio ha descubierto. El filósofo, al convertirse en hombre de Estado, reinserta la sociedad en el cosmos, restaura lo que es; la ciencia es la condición de tal restauración y en sí misma es independiente de lo que le pueda acontecer a la

ciudad; en teoría, el hombre puede elevarse al conocimiento último en una ciudad injusta. De hecho, sin embargo, en la mayoría de los casos el filósofo no puede ser justo en un mundo donde reina la violencia; y la corrupción del alma que de ese mundo se deriva es corrupción de la posibilidad misma de tener acceso al saber. En este sentido, los lazos que unen filosofía y política se refuerzan al tiempo que se invierten. Lo verdadero era el fundamento del orden en la ciudad; pero este orden sólo permite, en definitiva, que la aparición del filósofo no sea más que un simple azar y su supervivencia un milagro.

Si ambas proposiciones fueran totalmente recíprocas estaríamos ante un círculo vicioso; pero no es así: la primacía de la ciencia continúa siendo el inmovible fundamento de toda política justa; y si las condiciones que se imponen al pensamiento pervierten los naturales mejor dotados, éste no obsta para que la filosofía siga siendo posible. ¿Acaso Sócrates no nos proporciona la mejor prueba?

Ahora bien, es precisamente este tipo de relación el que se encuentra desplazado en la obra de Rousseau: la referencia al orden natural por proporciona ya el modelo, al que la sociedad podría acudir, y esto porque la naturaleza es comprendida como “fisis” y no ya como un orden de perfección. En este aspecto, Rousseau lleva hasta sus últimas consecuencias la revolución realizada por Maquiavelo y por Hobbes y prolongada más tímidamente por los teóricos del derecho natural. Al mismo tiempo, la cultura -para emplear una terminología más moderna- deja de tener sitio en el seno de un orden que la sobrepasa; se instaura a través de una radical transformación de todas las relaciones naturales, una transformación tan total que excluye toda reinserción completa del hombre en la naturaleza, todo recurso a un modelo extra-social. En este aspecto, todos los textos de Rousseau concuerdan: su teoría de las pasiones, que descubre la existencia en el hombre socializado de una referencia estructural al otro, ausente en el estado natural, así como su análisis de la constitución del Estado, del aumento de las necesidades, de la división del trabajo (3).

(3) Desarrollamos estos puntos en un artículo sobre Rousseau y los fundamentos de la filosofía política moderna.

No obstante, Rousseau no vuelve a un empirismo sociológico y pedagógico como el defendido por los sofistas, y en esto es profundamente original, no contentándose con desarrollar -en contra de lo que piensa Leo-Strauss (4) - una de las opciones comprendidas al tiempo que rechazada por la filosofía clásica. Efectivamente, si la norma ya no puede encontrarse en el seno de la naturaleza, no por ello deja de ser el fundamento indispensable de todo pensamiento político. Lo que Rousseau afirma es que tal normatividad no podrá alcanzarse más que por la explicitación de lo que constituye la esencia misma de lo social, es decir, de lo que, incluso a título implícito, está implicado siempre y en todas partes por toda sociedad. Y lo que de este modo se implica no es otra cosa que el contrato, a saber: la existencia de una reciprocidad real o virtual. La sociedad justa se definirá entonces por el hecho de tomar como fin último de sus instituciones esta reciprocidad, haciéndola existir conscientemente a todos sus niveles.

(4) Cf. Droit naturel et Histoire, edit. Plon.

Es, pues, el ser de la sociedad lo que se convierte en objeto de discusión. La quiebra de toda norma trascendente implica que la misma realidad social queda colocada en primer plano; si el proyecto filosófico tiene un-seno, es que esta realidad no es un puro caos, sino que obedece a una lógica propia que pide ser explicitada. El problema metodológico se inscribe desde entonces en el centro de la reflexión ética. ¿Bajo, qué forma será descubierto este saber, que se convertirá en él. fundamento de nuestra praxis, de qué manera podrá ser retomado por los protagonistas-reales del drama social?

En esta perspectiva hemos planteado el problema de las relaciones entre el marxismo y el estructuralismo: el primero, entendido como teoría totalizante del fenómeno social; el segundo, como método adecuado para, descubrir, la inteligibilidad de los hechos humanos. Ésta distinción y separación explica el hecho de que, tras exponer las grandes líneas del cuerpo de doctrina marxista, sólo discutiremos una parte de la misma. Desde este punto de vista, nos ha parecido que el análisis de las ideologías tenía la máxima importancia; el estructuralismo, en efecto, ha encontrado sus más acabados ejemplos al estudiar los diferentes sistemas simbólicos que toda cultura engendra; además, la legitimación filosófica de, la acción, política remite siempre, en última instancia, a interrogarse. sobre la validez de los que guían esta acción (5).

(5) Los dos primeros capítulos, los más cortos, se consagrarán al debate entre Hegel y Marx, que se evocará en sus supuestos principales. El tercero intentará formular las condiciones de un análisis objetivo de las ideologías y confrontará Historia y método estructural desde este ángulo particular; el cuarto, finalmente, tratará extraer, apoyándose en los resultados precedentes, algunas de las propiedades de la conceptualización científica en el campo humano.

1. PREMISAS HEGELIANAS

La ruptura introducida entre naturaleza y sociedad, el fin de toda referencia a cualquier orden de perfección, deja en cierto modo a la sociedad suspendida en el vacío; sin duda es posible describir la forma en que las colectividades humanas se han desarrollado progresivamente a partir de un estado de naturaleza inicial; pero este estado es profundamente diferente de todo lo que ahora puede existir; el referirse a él no permite sopesar lo justo y lo injusto; la vida primitiva del individuo anterior a la constitución de todo lazo social puede suministrar la imagen de un cierto equilibrio, pero éste todavía no es más que una forma, que no será colmada sino tras una auténtica inmersión del espíritu - en el seno de la materia histórica. La solución de Rousseau, tal como se puede deducir (1) del Discurso sobre el origen de la desigualdad y de El contrato social, es, desde este punto de vista, muy insuficiente; que la libertad está implicada por el conjunto de las acciones humanas es para Rousseau un axioma. La diversidad de sociedades, de universos culturales, de valores a los que ya Montesquieu acordaba una importancia esencial, se encuentra en Rousseau relegada a un segundo plano; toda forma de vida social supone la posibilidad de una reciprocidad que halla su equivalencia en el plano jurídico en

la idea del contrato social. Sólo sobre esta reciprocidad podrá basarse la sociedad justa; abolirá la disimetría, la desigualdad de estatutos, de funciones, de poderes, para no reconocer en cada uno de los miembros del cuerpo social más que unidades homogéneas, accediendo de un modo idéntico a la zona de derechos y deberes que supone toda vida en colectividad.

(1) Por otra parte, esto es una empresa muy delicada. Rousseau afirma más de lo que legitima en los diferentes momentos de su trabajo; la comprensión intuitiva del carácter inalienable de la libertad está tan cargada de evidencias que las especificaciones de esta libertad y las variaciones que en este aspecto introduce cada sociedad no son tomadas en consideración.

Criticando a Rousseau, Hegel le reprochará este formalismo, el desconocimiento de la realidad concreta que es el espíritu de un pueblo que se manifiesta en su arte, en su religión y en su vida política y económica. Sin duda es posible encontrar, por encima de esta variedad de universos espirituales, una última unidad; pero esto sólo puede lograrse tras la sumersión en la vida del contenido; el abandono del objeto equivale a una conversión temporal de la subjetividad, que se hace ajena a sí misma; al final podrá, sin duda, reconstruirse la cadena íntegramente, pero cada vez que pienso uno de estos momentos, éste se basta a sí mismo y excluye las otras figuras que le han precedido o que le sucederán: no hay tránsito directo del mundo griego a la visión cristiana de la historia. La India, Grecia, Roma, la Edad Media, el Siglo de las Luces, son otros tantos mundos cuya riqueza y originalidad hay que reconocer. Por consiguiente, no hay una afirmación, lapidaria válida para la totalidad de las sociedades humanas que me permita, supera su heterogeneidad. Los conceptos de libertad, de naturaleza, de voluntad son en sí mismos los productos de una cierta etapa del desarrollo del espíritu y no puedo, en ningún caso, aceptarlos como obvios cuando mi pensamiento se encuentra confrontado con esta inmensa materia que constituye la historia universal (2).

(2) Es evidente que de Rousseau a Hegel se intercala un período histórico rico en profundos cambios; pero reconocerlo no basta; desde el punto (de vista que nos ocupa, Montesquieu está más cerca de Hegel que de Rousseau; por otra parte, este último ha separado explícitamente las dos calases de investigación, separación que es inconcebible en el seno del hegelianismo.

Ciertamente, la pretensión última sigue siendo la misma: se trata de pensar el Ser del Espíritu y de comprender el proceso a través del cual la sociedad moderna tiende a adecuarse; pero esta coincidencia de esencia y apariencia es muy compleja; la sociedad justa que describe El contrato social no acarrea ninguna disparidad: las desigualdades económicas, sociales, ideológicas están perfectamente señaladas, pero la igualdad política parece relativamente independiente de lo que pueda ocurrir a estos niveles inferiores; de la sociedad civil al Estado no hay verdadera transición. La Filosofía del Derecho, por el contrario, se dedica a formular la reciprocidad de todos los niveles de la vida de la colectividad y el problema no tiene sentido más que en la medida en que cada esfera de actividad lleva, en función misma de lo que es, una desigualdad

y una disparidad potencial que no pueden en ningún caso ser pura y simplemente negadas.

De hecho, el intento hegeliano responde a una doble exigencia: sin duda se trata de descubrir el Espíritu en lo que pueda tener de esencial, independientemente de sus realizaciones temporales; pero en la medida en que esta posibilidad remite a la naturaleza misma de nuestra sociedad, implica también pensar el conjunto de manifestaciones de esta sociedad en lo que puedan tener de específico.

La sociedad justa será, por consiguiente, conforme al orden establecido que lleva consigo toda forma de vida social; pero este orden, actualizado diversamente aquí y allá, no ha sido siempre accesible. Desde el origen, el hombre se ha sumergido en la verdad, pero también desde el origen el acceso a ésta le ha sido negado y la Filosofía ha podido, finalmente, elevarse al verdadero saber del objeto, precisamente porque lo que siempre ha sido transformado en lo que era. La inconclusión o la parcialidad de los anteriores discursos no son el resultado de un trabajo insuficiente, sino el reverso de la inconclusión del Ser, y es de la “maduración” de este último de lo que surgirá la superación de esta escisión del saber de la fe que se instauró con el criticismo, y que caracteriza todavía, bajo alguno de sus aspectos, al mundo moderno. Este acto no es el producto de la simple reflexión, compromete todo el trabajo de la historia universal, y es en esta conexión, entre el logro último del discurso filosófico y el devenir mismo del Espíritu, donde reside la radical novedad del hegelianismo. Tres afirmaciones centrales pueden servir de introducción:

- la sociedad justa será conforme al Ser de lo que es: la filosofía tiene por objeto desvelar un orden que el estado racional modela;
- este orden es el objeto de un saber que, tras haberse abierto a innumerables variaciones, que son el resultado de diferentes culturas, revelará la unidad que subyace en esta diversidad;
- finalmente, si esta lectura singular ha llegado a ser concebible, es porque el Espíritu ha profundizado en su propio contenido, una vez transcurrido el tiempo necesario para el desarrollo del conjunto de sus virtualidades.

El torno a estos temas mas se construye parcialmente el edificio hegeliano, y son precisamente ejemplificados en el capítulo que da fin a la Fenomenología del Espíritu, que se titula “El Saber Absoluto”, en donde trata dos cuestiones esenciales;

Por una parte, las relaciones entre Fenomenología y Lógica, o más concretamente, la relación de la ciencia, terminada que nos proporcionará la “Gran Lógica”, prefigurada por aquel último capítulo, y, la dialéctica fenomenológica, que ha sido descrita en los capítulos precedentes.

Por otra parte, sobre la interferencia entre la Ciencia (el término engloba aquí tanto al aspecto “objetivo” como al “subjetivo” del fenómeno) y la realidad a partir de la cual se ha desarrollado: la historia, la naturaleza. Con Hegel, el hombre sabe, y sabe de modo absoluto; pero es el curso seguido por la historia humana, es decir, el desarrollo efectivo del Espíritu, lo que ha permitido que en

un momento determinado un hombre pueda saber y, escribir la Gran Lógica, ¿Finaliza en este saber la historia? ¿Cuál es la satisfacción que a través de él alcanza el sujeto? La Ciencia es un todo cuyos momentos se engendran necesariamente y que participa en teoría de una perfección ideal; pero la existencia inmediata del hombre, ser natural, ser histórico, ¿conoce esta misma perfección?

A esta doble serie de interrogantes aporta una respuesta la descripción del Saber absoluto; pero para comprender su significación conviene referirse al prólogo, que define el objeto mismo de la Fenomenología:

“Vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época” (3). El Espíritu ya ha roto con su mundo precedente, iniciándose una lenta transformación que conduce a esta “aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo” (4). Pero la aparición de una nueva figura del Espíritu posee hoy un sentido muy diferente del que haya podido tener en épocas precedentes. El mundo romano sucedió a la ciudad griega y a su vez fue reemplazado por un universo cristiano. El devenir del Espíritu se comprende como una larga sucesión de figuras incompletas que se han engendrado unas a otras, que se han negado o que han coexistido desde principios diferentes sin que la significación de la totalidad del proceso nos sea nunca dada.

(3) Fenomenología del Espíritu, traducción de Wenceslao Roces, F. C. E., México, 1966, p. 12.

(4) Ibid.

Pero si nuestro tiempo es distinto, es porque por primera vez esta significación subyacente a todo lo que ha sido podrá ser reconocida, tomada por objeto mismo de la ciencia. Claro que Hegel no demostrará lo que anticipa en el prólogo, ya que esta prueba es globalmente la “Fenomenología” quien la proporciona. Por el contrario, el fin último que se propone se definirá sin ambigüedad.

“La tarea de conducir al individuo, desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo” (5).

Este individuo estará en posesión del saber bajo su doble forma; a través de una experiencia que le es propia, habrá integrado a su existencia el conjunto de momentos del desarrollo del Espíritu, lo que significa que estará en condiciones, según los propios términos del prólogo, de aprehender lo verdadero no como sustancia, sino como sujeto.

(5) Fenomenología del Espíritu, p. 21.

Tal fórmula engarza fenomenología y ontología: se trata para el individuo de disolver la exterioridad del objeto cosificado, de abolir la rigidez de la sustancia y de reconocer, en lo que es ajeno, su propia obra. La Fenomenología nos hace asistir a esta supresión de la exterioridad; al final de sus siete primeros

capítulos, el Absoluto será alcanzado, penetrado en su propio contenido, si bien bajo una forma particular, la de la religión cristiana. El Saber Absoluto no tendrá otro objeto que esta religión, pero la pensará en su contenido último, haciendo desaparecer al mismo tiempo toda dualidad entre el objeto cosificado -en este caso extremo Dios- y la conciencia de sí.

Pero si esta superación de todo dualismo es posible, es porque la escisión entre el Ser y el discurso no es más que un momento de una historia de la que sólo el Ser es el verdadero sujeto. Es decir, se ha vuelto a emprender el análisis fenomenológico y se ha fundamentado en el plano ontológico; porque el Ser -por encima del juego múltiple de las individualidades se concebirá como posición de sí mismo y como negación de esta posición, como exteriorización en el objeto ajeno y disolución de esta alteridad en el devenir del sí.

No nos encontramos en este caso ante una simple modificación introducida en la metafísica clásica en tanto que ésta se rige por la definición tradicional de la verdad. Si se admite que el conocimiento debe adecuarse a los objetos o, al contrario, que son los objetos los que deben ajustarse según nuestro conocimiento, se sigue postulando la dualidad del Ser y del conocer, su indiferencia relativa; pero esta sustancia que se da al individuo como una "naturaleza" inmutable e intransformable, sólo es tal porque no ha sido aún sometida a un tratamiento científico; sólo que este retraso no es un simple accidente debido a motivos contingentes; se da porque el desarrollo del objeto no ha alcanzado su término.

Filosóficamente, Hegel se enfrenta con el problema en el mismo lugar en que lo había dejado Spinoza, situando en primer plano la apropiación de la naturaleza total por el individuo. Pero, al mismo tiempo, rompe con todo racionalismo que conciba esta apropiación como el simple trabajo del pensamiento, descubriendo la ley de un objeto inicialmente desconocido. Esta ley rige al propio pensamiento, puesto que no es más que el movimiento por el que el Ser se da conciencia de sí. Sin duda, las proposiciones spinozistas no afirmaban otra cosa: "El amor intelectual del espíritu hacia Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo" (6) ; pero este amor doble definía la actual esencia de Dios desde toda eternidad; sólo con esta condición podía deducirse, siendo el momento de esta deducción, por este hecho, un acontecimiento contingente. La ruptura hegeliana corresponde a una apertura sin precedentes a la realidad histórica y consiste en esta doble proposición: Si el objeto es desconocido, es que no existe más que imperfectamente. Si puede actualmente convertirse en objeto de saber, es porque tiende hacia su forma ultimada, y señala esta terminación el saber mismo.

(6) Ética, libro V, proposición XXXVI.
--

La complejidad de tal dialéctica. transforma, evidentemente, la misma noción de error. Definir la verdad como adecuación del intelecto con la cosa es una proposición vacía de sentido cuando la no-verdad remite a la inconclusión del Ser. Y ello no porque hablar de error sea un acto carente de sentido, sino porque se trata, en este caso, de un sentido técnico, interior a un discurso ya constituido. Un juicio se reconoce falso cuando se revela que el contenido que

se propone no se halla en él; la Presencia es, pues, la única norma con la que puede confrontarse lo que se afirma, pero, ¿qué es fuera de ese discurso que la presentifica? El Ser no es un punto fijo e inmovible que sólo la reflexión vendría a disociar, sino, al mismo tiempo, lo que el discurso hace acceder a la existencia y lo que ha permitido a este discurso ser mantenido. En el lenguaje la realidad se afirma, pero sólo para tomar a su cargo al propio lenguaje.

Por encima de todo convencionalismo, el discurso -considerado en la totalidad de sus manifestaciones- es un momento del propio Ser. La palabra no es exterior a lo que es; es su encarnación suprema. Finalmente, la dicotomía que postula toda teoría del conocimiento se revela ilusoria. Las dos historias, la de la sustancia y la del sujeto, coinciden en su transformación recíproca. Todo esfuerzo para describir lo real como un dato es, pues, necesariamente inadecuado. No se trata de objetivar, sino de recibir y de reintegrar; nuestra tarea no es la de afirmar vehementemente una palabra particular, sino -por vez primera, en el curso de la historia universal- la de confrontar todos los discursos que el hombre ha podido sostener.

Si la inconclusión del saber remite siempre a la inconclusión de la historia, donde ese saber se arraiga, a lo incompleto del objeto del saber, la ciencia consumada plantea una doble cuestión: ¿bajo qué forma conduce lo que es a su realización? ¿Qué es lo que, en el Ser, ha permitido que la ciencia llegue a existir? Sólo con esta condición el sistema se legitimará. Esto explica que la Fenomenología del Espíritu se desarrolle en un triple plano. La apropiación de la sustancia y su transformación en sujeto suponen tres procesos netamente diferenciados:

a) Transcurrir de las figuras singulares de la subjetividad, que lleva a una superación de la esfera de la individualidad a una apertura al mundo del espíritu. Este es el objeto de los cinco primeros capítulos.

b) Transcurrir de las figuras del Espíritu, de ese Espíritu que es “la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma” (7); sólo ellas son, efectivamente, reales: ciudad griega, mundo romano, sociedad feudal, revolución francesa, son otros tantos momentos necesarios que han llevado al Espíritu al final de su desarrollo. Las figuras individuales evocadas anteriormente no son, según la fórmula de Hegel, más que “abstracciones de este espíritu” (8). Esto ocupa todo el capítulo VI.

(7) Fenomenología, ed. cit., p. 260.

(8) Ibid.

c) Finalmente, transcurrir de los discursos que el hombre ha sostenido y a través de los cuales se ha expresado el Ser en su totalidad.

Únicamente al final de este triple movimiento se hace posible la Ciencia y el contenido del Saber Absoluto puede ser perfilado. Y cada uno de estos movimientos, teniendo una significación particular, reclama al que le sucede.

La primera parte de la Fenomenología del Espíritu nos describe, pues, este lento transcurrir de la conciencia individual que lleva desde las apariencias hasta el corazón del "Geist" hegeliano. Nació este transcurrir de análisis racional que penetra un objeto exterior; esto último implicaría una sistematización de los resultados que han sido adquiridos, sistematización de por sí extraña a una dialéctica que está muy lejos de moverse ateniéndose a un registro científico. Porque este mundo al que el individuo se opone no es más que el conjunto de las manifestaciones exteriorizadas de su propia actividad. El conocimiento del objeto, por consiguiente, equivale a su supresión; el uno y la otra son refundiciones de los elementos de la cadena en la que se inserta la existencia del individuo.

Esto explica que esta dialéctica tenga inicialmente una significación negativa; la experimenta el sujeto como brutal destrucción de sus propias certezas. Lo que representa no tiene en apariencia ningún rigor y se manifiesta más bien de una forma caótica. El objeto de la experiencia no se da como un producto necesario del desarrollo de la conciencia de sí, sino como un contenido "encontrado" que surge sin razón, accidente que constriñe, hallazgo que obliga. Este aspecto es el que frecuentemente ha dado lugar a que la descripción hegeliana sea comparada a lo esencial de la experiencia psicoanalítica: lo que surge y se revelará al final del proceso como la ley última de la conciencia tiene el mismo carácter de foraneidad que lo que el sujeto puede decir de sí mismo cuando se encuentra en posición analítica. Ningún fin intencional basta para agotar lo que tiene acceso a la existencia. De este modo se revela que el individuo no es nada fuera de un orden que, ciertamente, encarna, pero sólo cuando en él se inscribe. Puede, sin duda, afirmar su suficiencia cuando cambia de objeto, cuando abandona tal actitud por otra; pero no por ello dependerá en menor grado de ese más allá que aún se le escapa. A través de la pluralidad de actitudes posibles se perfila un orden que delimita los lugares desde los que aquéllas se vuelven inteligibles; pero en esta verdad, la conciencia no se reconoce y la padece como una ley extraña y arcaica; entonces se aferra a lo que ella es o cree ser; pero es todo su mundo el que vacila; su inadecuación a la realidad universal que se construye, se desvela en tal movimiento.

"Pero como ella (la conciencia) se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y, lo que es la racionalización del concepto, vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación" (9).

(9) Fenomenología, p. 54.

Este fenómeno trágico aparece en una pluralidad de niveles: por una parte, el Espíritu sólo se ha desarrollado a través de múltiples dramas individuales, que son como la espuma de su movimiento. Fue en el apogeo del mundo romano cuando el estoicismo alcanzó su máximo esplendor; la conciencia desventura supone la institucionalización de la dualidad propia al mundo cristiano, la tragedia es entonces tragedia real, en sí misma insoluble, puesto que la alienación individual no es más que la reproducción microcósmica de una alienación más total que es la de una figura incompleta del Espíritu. La

inconclusión de la conciencia de sí remite a su fundamento, a la inconclusión de la historia.

Pero en otro sentido, tal proceso se desarrolla por completo sobre una extensión imaginaria; parece bastarse a sí mismo absorbiendo en su contenido la fuerza de perpetuarse indefinidamente; en este caso evoca el caminar del individuo moderno; éste vive en un mundo en vía de conclusión; puede, evidentemente, desconocerlo y enorgullecerse de su condición de estoico, de escéptico o de cristiano; pero tales figuras están entonces desplazadas en relación con lo que es, porque el trabajo de la historia universal las sirve de cimentación y tarde o temprano hace imposible su sostenimiento. Los modos imaginarios en los que vivía la conciencia de sí se disuelven entonces al confrontarse con un orden que sobrepasa sus certezas y que se manifiesta en el hecho de que estoicismo, escepticismo y cristianismo se han convertido en objetos de memorización, que nos han sido legados como otros tantos "momentos culturales".

Estas mismas figuras, comprendidas en su realidad original, aparecen como manifestación del estatuto trágico de la conciencia singular, incapaz de forjar un mundo a la medida de sus deseos y de superar la presente alienación del Espíritu. Pero éste no se reduce a ninguna de sus fases; a través de la multiplicidad de proyectos y tragedias individuales se ha abierto una vía, y lo que viene a decirse en el discurso del filósofo es que su historia llega hoy a su término y que la configuración de nuestro mundo es tal que el individuo puede reconocer, en lo que le es inicialmente dado como exterioridad, la ley que ha presidido su evolución. En este sentido, la alienación de la individualidad moderna está dispuesta a reabsorberse en y por sí y a rebajarse a un momento superado; más aún, las formas culturales que surgen del pasado y a las que me puedo referir no están ya enraizadas en el suelo que las ha hecho nacer y fructificar; afirmar que son simples objetos de memorización significa que pueden convertirse la una en la otra, borrar sus límites respectivos, abrirse sobre algo distinto a ellas mismas.

"En el espíritu que ocupa un plano más elevado que otro, la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un objeto insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una sombra difusa. Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos, para actualizar su contenido; evoca su recuerdo, pero sin interesarse por ellos ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose

ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente (10) que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión” (11).

(10) Subrayado por nosotros.

(11) Fenomenología, pp. 21 y 22

La importancia de este texto es grande en la medida que caracteriza el ser del mundo moderno, al tiempo que precisa la relación que el individuo mantiene con los anteriores universos culturales. Sin embargo, la referencia pedagógica no debe prestarse a confusiones: la comparación con el aprendizaje de una ciencia no puede en ningún caso tomarse literalmente, porque cuando abro un manual sé que las primeras páginas no adquirirán su verdadero significado sino al término de la obra. No hay nada de eso en este caso; en cualquier momento la subjetividad parece tener la posibilidad de interrumpir su camino: después de todo, ¿por qué no seré hoy estoico, budista o cristiano? Ahora bien, si esto se revela filosóficamente como imposible es porque la relación entre cada fisonomía cultural legada por la historia y la realidad presente es tal que ninguna coincidencia -esta coincidencia que pretende el discurso filosóficamente-es posible.

Por consiguiente, no se trata en el primer libro únicamente de la descripción de un itinerario individual que comparara a la Fenomenología del Espíritu con esas novelas educativas a que tan aficionado fue el siglo XVIII, sino de una confrontación permanente entre el Ser actual del Espíritu y los mundos personales en los que se ha encarnado, en anteriores épocas, la singularidad del individuo; confrontación de la que el hombre moderno es el centro y lo puesto en juego. Efectivamente, cuando nos iniciamos en el lenguaje del estoico, del escéptico o de la conciencia desventurada, no estamos, pese a las apariencias, únicamente guiados por el contenido que les es propio; en este último caso, nada impediría que en el azar de los encuentros se detuviera cada uno en cualquiera de estos mundos. Sin duda, son contradictorios, fuente de desgarramientos; pero son vivibles y como tales pueden convertirse en objetos de goce: en este modo la conciencia escéptica ve en el proceso por el que se afirma y se instaura su negatividad, la negación de su propia realidad; pero de este nihilismo extrae la satisfacción de existir y no tarda en captar la manifestación de su carácter ejemplar; igualmente, la conciencia desventurada, remitida sin cesar de su finitud a la infinitud de Dios e inversamente, escapará al absurdo manteniendo simultáneamente todos los polos de la contradicción.

Ahora bien, si esta posibilidad de transformarse en un momento único y una determinada etapa, fuera concretamente realizable hoy, si fuera concebible que el modo imaginario sobre el cual puede vivirse la conciencia de sí pueda disociarse de forma permanente del devenir del Espíritu, sería inútil pretender comprender en el entrecruzamiento de diferentes figuras el bosquejo de una asunción dialéctica. Sólo subsistiría la elección entre varias actitudes posibles, elección que sólo justificaría “un acto existencial libre”. Pero por definición éste

no es el caso: el individuo es, por lo pronto, diferente del que se dice; es siempre más de lo que afirma de sí mismo; porque el modo en que se evocan los antiguos mundos indica que el Espíritu los ha superado definitivamente, y esto incluso si la subjetividad aún lo ignora:

“Con lo singular se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá” (12).

(12) Fenomenología, p. 56.

Es este más allá el que desde el origen constituye el verdadero motor de la dialéctica de la conciencia de sí, y esto porque el individuo moderno, incluso cuando se reconoce en figuras griegas o cristianas, es presencia en la totalidad de la sociedad en su tiempo, a la par que desconocimiento de la esencia de esta sociedad; no bastándose jamás este desconocimiento, pues, a sí mismo, remite siempre a aquello que implica la presencia. El objeto cuya conciencia realiza la experiencia no está aislado, sino que se da en relación a una norma que es a la vez exterior a este objeto e interior a la conciencia de sí. En este sentido es en el que Hegel escribe que el objeto y su medida caen ambos en el interior de la conciencia de sí.

“La conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por decirlo, mirar para atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen. Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a un saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí, o que solamente era en sí para ella. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse, o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella, y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste” (13).

(13) Fenomenología, p. 58.

Es que la dualidad entre el Espíritu y lo que conoce, inscrita en el centro tanto de la dialéctica fenomenológica como de todo conocimiento, se reabsorbe en la medida en que el objeto es la forma exteriorizada del Espíritu; el cambio del saber que se ajusta a una realidad ajena es también transformación de esta realidad que se eleva al propio conocimiento de sí misma.

Por consiguiente, cuando el individuo moderno se afirma hoy tal o cual cosa - budista, cristiano o platónico-, es en el plano "ideológico" donde tales pensamientos deben comprenderse; la crítica fenomenológica consiste precisamente en evidenciar el desfase entre lo que se dice y el propio ser del espíritu; este desfase lo experimenta directamente la subjetividad cada vez que se abandona a tal o cual figura, y puesto que éstas no agotan su realidad, aquélla se desliga, apareciendo la verdadera finalidad que la rige sólo al término del transcurrir. La sustancia puede, pues, darse como el reverso de la subjetividad y revestirse con la apariencia de un supuesto natural rígido; pero, interiormente, vive la misma vida de la individualidad actuante. Lo que el individuo se apropia es el conjunto de los universos espirituales que la actividad humana ha hecho acceder a la existencia. No se trata, por consiguiente, solamente de conocer, sino de volver a encontrar. Lo que el hombre ha hecho no lo sabe todavía, pero porque lo ha hecho no puede y no podrá jamás reducirse a lo que sabe. A través de las progresivas transformaciones de su ciencia, la conciencia accede a la comprensión de la dimensión histórica que la rige.

El segundo transcurrir, que describe el capítulo VI, supone que tal dimensión ha sido aceptada y que la historia puede, por su parte, convertirse en objeto de saber. En la sustancia, el individuo se reconoce, puede ahora leer el trabajo del negativo, y las etapas de su evolución pasada, todas ellas marcadas con el sello de la individualidad, van ahora a articularse en otro registro: hasta entonces no era el movimiento del Espíritu lo que se había descrito, sino lo que afloraba de este movimiento a la conciencia: la transformación de las figuras unas en otras no era real, oponiéndose la fluidez de la subjetividad en este caso a la lentitud y a las dificultades del trabajo de la historia. De lo que se deriva que no puede haber rigurosa correspondencia entre uno y otro plano: la conciencia desventurada no es el cristianismo, sino una de las formas de interiorización del universo cristiano; análogamente, la dialéctica del amo y del esclavo no recubre en modo alguno las oposiciones reales entre amos y esclavos que cruzan toda la historia universal; en este último caso, dominadores y dominados, conciencias nobles y conciencias serviles se encuentran caracterizadas socialmente, culturalmente, por un contenido que se abre paso progresivamente a través de este conflicto; el afrontamiento de las conciencias de sí, la exigencia de reconocimiento que surge de su encuentro, la aceptación del último riesgo: la muerte en el curso de esta lucha y la diferenciación de las dos figuras en amo y esclavo no pueden, pues, comprenderse sino como momentos de la génesis de la sociedad humana. Ciertamente que, si se admite como Rousseau que en el origen sólo hayan existido individuos aislados, es posible que todo haya ocurrido de esta manera; pero es una hipótesis que Hegel no toma en consideración. Por otra parte, todo lo que escribe del Espíritu, entidad real que es anterior en relación a las especificaciones individuales que pudieran intervenir, excluye que entre el primero y el segundo transcurrir pueda ser introducida cualquier anterioridad cronológica o lógica. Precisamente porque el desarrollo del Espíritu ha alcanzado un cierto estadio de desarrollo, la conciencia singular puede penetrar en la materia que le es de esta forma dada con el fin de significar su propia existencia:

“El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí mismo. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de ser como tales; pero su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer, y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos” (14).

Hablar de robinsonadas, como hace Georg Lukacs (15), parece, pues, una observación poco adecuada: lo que ha sido engendrado, una vez concluido el periplo de la subjetividad, no es en modo alguno la sociedad real, el Espíritu, sino la posibilidad de elevarse al conocimiento de este último. Las actitudes que han permitido llegar hasta aquí son otros tantos “modelos” gracias a los cuales la conciencia puede vivir y pensar su relación con la exterioridad. Cada una de estas actitudes indica que la separación entre el interior y el exterior no ha sido reabsorbida, pero al final se desvela la unidad del ser en sí y del ser para sí; de este modo, el nuevo sujeto planteado tiene en su seno superada la dualidad.

(14) Fenomenología, p. 260.

(15) Cf. Georg Lukacs: El joven Hegel, Grijalbo, Barcelona, 1966. Todo el capítulo sobre la Fenomenología.

Se percibe el entrecruzamiento de planos que implica la dialéctica fenomenológica; lo que provoca es la escisión entre el individuo y su mundo, entre la conciencia y el objeto que le hace frente, entre el pensamiento y lo que éste piensa. Esta escisión debe comprenderse, en primer lugar, como un acontecimiento histórico. Sin duda, ha existido virtualmente desde siempre; pero como lo declara la Estética, la cultura moderna ha llevado a su apogeo esta oposición; el proyecto fenomenológico no se concibe más que en esta época de crisis, pero, al - mismo tiempo, la materia que sirve de soporte a esta dicotomía sobrepasa por su amplitud toda especificación temporal. Ya que si nuestro tiempo ha exacerbado la ruptura, la forma de esta última depende de la propia naturaleza que de este modo se ha dividido en una cara subjetiva y en otra objetiva.

La progresión, por consiguiente, se realizará a diversos niveles; antes de que se revele su identidad final, la relación entre la subjetividad y lo que es su sustancia puede ser triple: primacía del objeto sobre el cual el sujeto se adecúa; transformación de la alteridad en una simple correlación de la posición de la conciencia de sí, la cual realiza a su propio nivel la identidad del saber y del objeto; por último, mantenimiento simultáneo de las dos realidades y de su diferencia, a lo que corresponde la división en conciencia, conciencia de sí y razón: de este modo se ha recorrido el conjunto de las posibilidades lógicas; en el plano formal, el discurso hegeliano no deja nada fuera de sí. ¿Y el

contenido? El objeto exterior presenta dos características esenciales: es múltiple y heterogéneo y se presenta bajo una doble forma, explícita e implícita.

Esta multiplicidad es obvia: corresponde a la vez al formalismo propio de la disección que el sujeto realiza -en este sentido todo ser: piedra, mesa, ser animado, hombre, obra de arte, puede ser tratado como un objeto cualquiera que es sentido, percibido, conceptualizado, etc.-y a la pluralidad de órdenes que permite distinguir varios niveles: de la naturaleza inanimada al mundo de la vida, de éste al de la cultura, existe una sucesión de planos que sólo en su fusión definen la vida del Espíritu. Así, en función de este escalonamiento se encuentra circunscrito un conjunto de relaciones posibles a la exterioridad, presentándose ésta explícitamente en su diversidad; pero, al mismo tiempo, cada vez que el objeto se esfuerza en pensar lo que le es ajeno, es todavía a éste a quien recurre porque, incluso sin medirlo plenamente, es del universo sustancial que le rodea del que extrae los conceptos, las experiencias y las teorías que le permitan pensar y vivir la foraneidad inicial; sin cuida, no se trata de un símil riguroso, porque la vida puede pensarse en términos tomados tanto de la teología como de la mecánica; pero considerada en su totalidad, el proceso permite percibir una equivalencia de sus dos aspectos antitéticos. Por otra parte, no son únicamente los conceptos los desplazados de este modo, sino la propia forma de las relaciones: en principio la sensación, la percepción, el entendimiento definen otros tantos modos de conocimiento del objeto concebido como realidad física; pero la escala de este modo elegida no es la única posible: lo que instauro la sensación en el dominio sensorial se traspone sin dificultades en los campos religioso, estético, filosófico (16). Así la lectura de la Fenomenología del Espíritu debe tener en cuenta una doble clave: los objetos de la experiencia se suceden según un orden que es significativo: por lo demás, la cultura como tal no interviene antes de la segunda parte del libro primero; pero, al mismo tiempo, el tipo de relación con el objeto que emplea cada figura puede aplicarse a todas las que le sucederán. Sin embargo, sólo en la medida en que lo inverso no es cierto, no nos encontramos sumergidos en plena sincronía y resulta normal hablar de progresos fenomenológicos.

(16) En su Introducción á la lecture de Hegel, Alexandre Kojève ha dada una serie de equivalencias para cada una de las tres fases de la sección "conciencia".

Esta identidad del objeto y de los medios de pensarlo es la que informa de la síntesis final; ésta sólo es accesible cuando nada ha quedado fuera del campo así recorrido; entonces todo se replantea de manera distinta, y lo que se planteaba anteriormente como inercia que vencer se encuentra ahora animado de un dinamismo primordial que lo define como su propio autodevenir. Por consiguiente, cabe ahora reconstruir la historia del espíritu mismo: así el capítulo VI nos lleva de la ciudad ateniense a la revolución francesa y al estado napoleónico.

No se trata, sin embargo, de historia en el sentido exacto del término, ni tampoco de Filosofía de la Historia. Las lecciones sobre Filosofía de la Historia no son la Fenomenología del Espíritu. Desarraigándose de sí misma, la conciencia de sí ha reconocido en lo que le era más exterior, su ser más íntimo;

y en la inmensa variedad de formas que el tiempo ha depositado y sedimentado ha reconocido el trabajo del Espíritu autorealizándose, desarrollando el conjunto de sus virtualidades. Al reemprender las etapas de este camino, reconstituye su propia realidad, descifrando de un extremo a otro de ese encadenamiento la presencia de significaciones rectoras que ahora vienen a explicitarse. Pero al mismo tiempo, el problema se invierte, porque lo que en realidad habría que explicar es:

¿Por qué, habiendo sido siempre lo que es, el Espíritu ha podido permanecer desconocido?

¿Por qué también este desconocimiento parece hoy poder superarse?

A esta doble interrogación responde la evocación de ciertas fases privilegiadas del desarrollo del Espíritu. La elección realizada (apenas se mencionan hechos fundamentales, mientras que se dedica una importancia considerable a figuras que no parecen a primera vista merecerlo) no se justifica más que en la medida en que sólo se retienen los contenidos directamente ligados al problema planteado.

La primera cuestión no ofrece dificultades: la bellota no es la encina; el concepto no es el todo. Desde un principio, el Espíritu es su propio concepto, pero “del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo al que se llega no es el todo mismo” (17).

Desde el origen, el Espíritu lleva en él todas sus virtualidades, pero sólo algunas se encuentran desarrolladas; de lo que se siguen profundas disimetrías que ocultan la verdadera naturaleza de lo que es.

La respuesta a la segunda interrogación se deriva, pues, normalmente, de la que se ha dado a la primera; en la medida en que un estado universal está en vías de realización (18), estado cuyas instituciones hacen inmediatamente sensible el ser mismo del Espíritu, la dialéctica de la individualidad apropiándose la exterioridad puede llegar a su término; revelándose también su movimiento como aquel por el cual el Espíritu, que ha planteado la alteridad y que no sabe ya que es su origen, se da la conciencia de sí.

(17) Fenomenología, p. 12.

(18) Toda la obra hegeliana permite tal afirmación. En la Fenomenología del Espíritu, este estado se refiere al -estado napoleónico, en la Filosofía del Derecho al estado prusiano, pero evidentemente no se trata ni de uno ni de otro.

¿De qué depende esta universalidad?: de la actualización de todo aquello que llevaba en sí el concepto del Espíritu; finalizada esta actualización, las diversas formas de la realidad social se ordenan las unas con respecto a las otras en función de lo que ellas son y no del vacío que vienen a colmar.

Se comprende entonces que cada uno de los períodos históricos analizados por la Fenomenología del Espíritu corresponde a un tipo posible de disimetría.

Así, por ejemplo, en la ciudad griega. La antigua Polis aparece, en efecto, como el primer esfuerzo de universalización de una comunidad humana que, intentando desarraigarse de la inmediatez de la vida natural, intentará modelar la existencia conforme a las leyes mismas de la Razón. Si a pesar de todo, tal tentativa no tiene éxito, es que el concepto de la nueva organización política no puede hacerse realidad; y esto porque el estado naciente se estrella contra la institución familiar, de la que ha salido tras un doloroso proceso; en esta institución se concreta el principio de la subjetividad, que permanece exterior a la esfera de la actividad política y de la que constituye el límite permanente. Este conflicto es el que ilustra la Antígona, de Sófocles, y el que Hegel adopta y analiza con precisión. Ateniéndose a su formulación sería posible afirmar que la historia de la ciudad tal y como la concibe se despliega entre la Orestíada, de Esquilo -tragedia construida en torno a la transición de la ley divina a la ley humana, del derecho de la costumbre al derecho escrito, de los actos basados en la pertenencia a la misma sangre a aquellos que emanan de normas abstractas de la organización política-, y la Antígona, en donde la fuerza del poder se estrella contra la decisión que ha tomado una joven de no aceptar como valores supremos las diferenciaciones propias de la lucha de hombres y Estados.

La Orestíada describía el fin del conflicto que oponía a los miembros de las grandes familias reales, conflicto que renacía de continuo, siempre semejante a sí mismo, en función de los datos que le sirven de base. La Antígona revela que este orden arcaico tiene todavía su peso y que ninguna coherción, ningún recurso justificado en la razón de Estado puede triunfar sobre él. Lo que se ventila en este antagonismo es la, significación conferida a la muerte: en cierto sentido, la muerte de cualquier miembro de la ciudad es un acontecimiento contingente que sorprende a quien está comprometido en la lucha política y social; la muerte es exterior a esta lucha, no modificada ni su contenido ni los criterios de apreciación a la que está sometida; pero en otro sentido, como momento del devenir de la familia, tal muerte es la imagen de una necesidad que la sobrepasa; recogida y aceptada, es de este modo sacralizada, convirtiéndose en el eslabón de una cadena intemporal frente a la cual la historia pierde sus derechos. El hombre entonces ya puede ser ciudadano, trabajar para el bien de la ciudad, arriesgar su vida defendiendo al Estado; en última instancia no pertenece a este mundo.

Lo que abandona a la vida pública son sus apariencias; pase lo que pase, su lugar espiritual no está ahí, sino en el seno de su familia, que recogerá su cuerpo y purificará su muerte de todo lo que pueda haber en ella de secundario -muerte por esta o aquella causa, de esta o aquella forma, contra tales o cuales enemigos- para ligarlo directamente a esa continuidad ontológica que instaura el culto a los antepasados. Ahora bien, el hombre no definirá su humanidad construyendo una comunidad racional, sino cuando vea en sus actos y en el valor que se les atribuye la única forma de su existencia; pero poco le importa a Antígona que Eteocles haya luchado por defender la ciudad y que Polinice haya sido el jefe de la sedición: uno y otro son sus hermanos y tienen derecho a una sepultura conforme a su ser.

Entre ambos principios, uno representado por Creonte, el otro por Antígona, no se trata evidentemente de tomar partido; porque desde el instante en que tal división se manifiesta, no es por la elección de uno de los dos polos como podrá reducirse. En realidad, son los cambios operados en el propio seno de la cultura los que en un momento determinado harán inactual el choque entre Antígona y Creonte. Pero a su evocación en la Fenomenología del Espíritu corresponde en la Filosofía del Derecho el análisis del lugar y de la función de la familia en el seno del estado racional.

De este modo, de figura en figura, a través del proceso de formación que le es propio, el Espíritu se encamina hacia la conciencia de su propio ser. El Saber Absoluto no tendrá otro objeto que la materia así desplegada; pero haciéndola padecer una nueva mutación. Este conocimiento último en el que concluye la Fenomenología del Espíritu, lo anuncia un tercer transcurrir, el del discurso que el hombre ha mantenido para significar su condición. Arte, religión, filosofía (19) se comprenden entonces en su génesis recíproca; y de uno a otro se instaura un juego entre sus similitudes y diferencias; éstas vienen dadas conjuntamente: cada discurso se ha pretendido más o menos exclusivo, en mayor o menor grado ignorante de los otros= ha recurrido a medios de expresión particulares, ha pretendido lo que los otros habían ignorado. En este mundo la guerra de los dioses parece la única ley. Pero hoy, detenerse en esta constatación es participar de la ilusión; porque bajo la diversidad de lenguajes, ya se trate de Dios, de la Naturaleza o del Concepto, hay que reconocer la permanencia del Espíritu; en cada una de estas formas, éste se expresa por entero; y es esto precisamente lo que ahora viene a saberse. Aunque para que esto ocurra ha sido preciso que todo aquello que permanecía implícito en el surgimiento de la primera figura del Espíritu se actualice en la historia (20). La circularidad es un criterio a la vez lógico y ontológico que sobrepasa a cualquier técnica de verificación; al encontrarla, el pensamiento sabe que ha agotado su objeto; pero este pensamiento no es él mismo posible, sino en la medida en que el Espíritu no ha dejado nada de lo que él era, fuera de sí mismo; la referencia al círculo se impone en los tres niveles precedentemente considerados.

(19) Este capítulo se consagra principalmente a las diversas formas tomadas por la religión; porque -a diferencia de la filosofía, siempre más privatizada- ésta es la encarnación "ideológica" esencial del espíritu de un pueblo.

(20) Es el conocimiento de lo superior lo que permite el conocimiento de lo inferior, escribirá Marx; lo que significa que lo que existe no es pensable en cualquier momento, sino que debe, en primer lugar, haber alcanzado un cierto grado de desarrollo. En realidad, este axioma es uno de los fundamentos de todo conocimiento, ya que no puedo conceptualizar el objeto si no me dan un número suficiente de sus variantes, que me permitan ordenar el conjunto de sus elementos constituyentes.

De este modo la dialéctica de la que el individuo simultáneamente se ha encontrado ser presa y motor, debe haber recorrido la cadena de todas las actividades que se perfilan en el seno del campo cultural que se nos da; el conjunto está terminado: lo que significa que en su principio, evidentemente, y no en su contenido ni en el detalle de sus formulaciones, no es concebible

ninguna otra figura de la subjetividad. No porque la conciencia singular no conserve la integridad de sus derechos; puede atenerse a los momentos que el discurso del filósofo ha integrado; puede volver a formular con un lenguaje nuevo su relación con la sustancia. Pero lo que queda implicado por la construcción hegeliana es que todo lo que surgirá ulteriormente a su edificación no será comprensible más que utilizando las categorías que ha empleado. Y esto a un doble nivel:

La textura lógica de las nuevas actitudes será idéntica a la de la materia ya catalogada.

La intención que le es subyacente no será comprensible sino por referencia al saber último del que es depositario el filósofo hegeliano.

Con tal perspectiva, las ulteriores opciones que puedan aparecer suponen no solamente la existencia de dicho sistema, sino también el reconocimiento, más o menos explícito, de la validez de las tesis centrales de la Fenomenología del Espíritu.

Así ocurre, por ejemplo, con la obra de Kierkegaard, ya que sus problemas específicos -¿cómo se puede ser cristiano?, ¿cuál es la paradoja insuperable que implica la existencia de Cristo? no tienen sentido sino cuando se añade: después que un hombre ha escrito que había alcanzado el Saber Absoluto convirtiendo la religión cristiana en la última etapa del camino así emprendido. La circularidad hegeliana no significa poner un término a la creación, sino el reconocimiento definitivo, no superable, de la naturaleza de esta creación.

La dificultad se planteará en los mismos términos en el campo histórico; se tratará entonces de comprender la relación entre la última figura de la historia y el transcurso temporal.

Referirse a dicha culminación no significa, efectivamente, que con ella se cierre el devenir, sino que para la historia que prosigue no existe otro marco concebible que el evidenciado al final del recorrido. El Espíritu, finalmente, se ha reconocido; reconoce su infinita fuerza y ha sabido volver a encontrar en la sustancia exteriorizada el signo de su propia voluntad. De esta realidad, el estado racional hace su principio y su razón de ser (21) ; su historia se confunde con la actualización progresiva de lo que le sirve de fundamento.

(21) Sobre este aspecto, Hegel y Marx difieren poco: en ambos casos, en un momento determinado, el hombre logra descubrir la raíz de su condición. Entonces se inicia un proceso de apropiación que se presenta bajo una doble forma: interiorización de todo lo que hasta entonces quedaba abandonado en la exterioridad, asunción de lo que constituye la esencia humana; a saber, el trabajo, la negatividad. En Hegel, como en Feuerbach y en Marx, el mundo moderno se caracteriza por un trastocamiento absoluto.

Se percibe entonces la significación que debe acordarse al tercer desarrollo: lo abolido por el discurso hegeliano es lo sagrado, es decir, todo modo privilegiado, exclusivo, de desvelar la verdad, de tener acceso al sentido último

del Ser. El Saber Absoluto rompe con tal particularismo: lo que sabe el filósofo es que todo discurso se ha pretendido diferente de los demás en la medida que se proponía un objeto denominado de otro modo. El discurso que el Saber Absoluto sostiene no incluye, por su parte, ninguna especificidad de este tipo: es ante todo ordenación de la totalidad de los universos culturales que el hombre ha forjado y, a través de ello, comprensión de este hecho primordial: cada uno de esos discursos ha articulado una problemática similar, la cual no puede ser comprendida en toda su pureza más que a través de los lenguajes que le han dado existencia. Es en el discurso donde el Ser culmina: si Hegel rechaza toda forma de panteísmo y de intuicionismo, si supera toda referencia a la simple racionalidad científica ahondando normalmente en lo que es, es porque el Ser primordialmente lleva el sello del concepto y ninguna relación inmediata puede conducir a él. La Filosofía es necesariamente historia, es decir, confrontación sistemática del conjunto de respuestas que el hombre ha podido aportar en la medida en que lo que el Ser es resulta para siempre inseparable de la forma en que el Ser se explicita.

En la confluencia del conjunto de estas cuestiones se inicia el último capítulo de la Fenomenología del Espíritu, referente al saber absoluto; sus dos vertientes se ordenan en función de esta exigencia de legitimación.

En el Saber, el Espíritu ha concluido su desarrollo en figuras, porque dicho movimiento supone que la exterioridad no ha sido todavía abolida, que la opacidad de la sustancia continúa. La última figura, al hacer posible un cambio total de perspectiva, señala la superación de toda antropología: hasta aquí existía siempre -se podría decir- un dentro y un fuera, y la historia no era nada más que su diálogo permanente. Pero incluso la noción de su transformación recíproca se modifica profundamente cuando su unidad se plantea como primer término: el Sí, síntesis del Ser y del discurso, de la Esencia y de la apariencia, aparece entonces como el verdadero sujeto de lo que se ha manifestado como odisea de la subjetividad; en su contenido será el objeto de la "Filosofía de la Naturaleza" y de la "Filosofía del Espíritu" en su forma de "Ciencia de la Lógica"; ésta trata del Espíritu o de la Naturaleza; pero ni uno ni otro se presentan ya como figuras o como seres determinados, sino como conceptos. Describiendo la relación de lo vivo respecto a su medio, del amo respecto al esclavo, del entendimiento respecto al mundo de las leyes, el pensamiento abraza el movimiento del contenido y le sigue en sus menores variaciones; pero las relaciones introducidas entre los seres, los conceptos utilizados a este efecto pueden ellos mismos convertirse en objeto de estudio.

"En la Fenomenología del Espíritu he intentado describir la conciencia. La conciencia es el espíritu, en tanto que saber concreto, pero abocada a la exterioridad. Pero el desarrollo o progresión de este sujeto reposa únicamente, como el desarrollo de toda vida natural o espiritual, sobre la naturaleza de las esencialidades puras que forman el contenido de la Lógica. La conciencia, en tanto que espíritu fenomenal, que se libera a medida que recorre su camino, de su inmediatez y de su concreción exterior, se convierte en saber puro que toma por objeto esas esencialidades puras, tales como son en sí y por sí. Son los pensamientos puros, el espíritu que piensa, su esencia. Su movimiento

espontáneo constituye su vida; gracias a él se constituye la ciencia, que es por así decirlo su exposición y representación” (22).

(22) Ciencia de la lógica, trad. esp. ed. Hachette Argentina, 2 vols., Buenos Aires, 1957.

En el plano fenomenológico, la yuxtaposición y la heterogeneidad de las diferentes modalidades de la conciencia se reabsorben en el movimiento del saber, aun sin perder por ello su distinción: el escepticismo no es el estoicismo y nunca será posible confundirlos. Pero en el plano en donde se mueve la lógica, tales oposiciones no tienen ya vigencia, porque las esencialidades puras que se convierten ahora en objeto de elucidación no se encuentran definidas sino por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí. El que dicha doctrina se centre alrededor de la búsqueda del Ser, mientras que tal otra privilegia toda experiencia de la Nada, implica que las separa una distancia difícilmente franqueable y que no surgirán en el mismo instante de la historia del mundo; acudirá a experiencias y a técnicas que difícilmente se entrecruzan; pero si las realidades se oponen, las categorías giré utilizan, despojadas de su ganga sensible, aparecen bajo una nueva forma. Tal es la significación de la identidad del Ser y de la Nada afirmada desde las primeras páginas de la Ciencia de la Lógica.

La percepción de lo real se reorganiza, pues, en función de las leyes que presiden el desarrollo y la concatenación de los puros conceptos; igualmente se invierte la relación entre categorías e historia. Si cada figura del Espíritu aparece ahora como realización de un orden lógico que exige considerarse a su propio nivel, no es porque, como se ha afirmado frecuentemente, el idealismo hegeliano deduzca el devenir real de las sociedades humanas del movimiento del concepto. Sólo al final de este devenir puede realizarse el trastocamiento que señala la primacía reconocida a la lógica. Este devenir tiene una forma que no puede pensarse más que integrada en el sistema total de las formas y, una vez reconstruido, se supone como el conjunto de normas a las que necesariamente obedece todo lo que es.

Entre el sistema globalmente considerado, y cualquier existencia empírica, la relación es la de lo posible a lo real; pero desde el origen, el Espíritu incluye en él la gama completa de posibilidades, y si la historia es su desarrollo, cada figura se encuentra en una posición idéntica, virtualmente presente a todo aquello que no reconoce explícitamente: “La dominante es una única determinabilidad, mientras que las otras solamente se presentan en trazos borrosos.” Existe una especie de sincretismo del Espíritu que hace que en cada instante el Espíritu sea por completo el mismo y al tiempo contenga lo que explicitado sería su propia negación. Por ello Hegel escribe que el espíritu “ha encarnado en cada, forma, por lo mismo que la comportaba el contenido total de sí mismo”. Pero, en otro sentido, cada una de estas formas es negación de ese mismo sincretismo. Cuando todas las posibilidades se han hecho realidad es cuando el contenido del concepto del Espíritu puede captarse en su integridad y convertirse en objeto de saber.

Así afirmada, la identidad entre el concepto y el tiempo adquiere toda su significación; conduce directamente al segundo orden de problemas, los que se refieren a las relaciones entre Ciencia e Historia, o, según los términos que a este respecto emplean las últimas páginas de la Fenomenología del Espíritu, las relaciones entre la necesidad y la contingencia.

La Ciencia, efectivamente, no puede ser únicamente ciencia. El Saber Absoluto se ha hecho posible por la prodigiosa labor de la Historia universal; con esta historia mantiene una doble relación:

- es su producto, y lo que en su propio registro se presenta como ordenación rigurosa de conceptos, supone un espesor temporal marcado por el trabajo de lo negativo;

- cambia la configuración, en el instante en que surge, puesto que por primera vez el discurso que el filósofo sostenga efectivamente será homogéneo con el campo total de las significaciones.

Pero la profundidad de estos lazos no excluye la persistencia de un hiato entre uno y otro plano, hiato que claramente ha percibido Hegel; es lo que explica las resonancias trágicas de las últimas páginas de la Fenomenología del Espíritu y de la repentina aparición de la noción de sacrificio.

No me ha sido, efectivamente, siempre posible actualizar en mi existencia presente la totalidad de los momentos del devenir del Espíritu. Soy miembro de una sociedad particular, partícipe de una determinada cultura, y entre esta encarnación contingente que es la de todo hombre, aun siendo miembro de la comunidad universal en vías de instauración y el saber total que es el mío, aparece una no-recuperación que la memoria me permite pensar, pero que nunca puede ser realmente superada.

El Hombre sabe, pero no por esto deja de ser en menor grado un ser natural -y esta relación con la naturaleza, que en tanto que eterna aparece como límite del Saber, su negativo, lo que no puede suprimir- y sujeto histórico real, miembro de una comunidad determinada que posee su vida propia, distinta de toda otra. Sin duda, la instauración de esta comunidad es la condición misma de la ciencia; por eso Hegel escribirá que si la historia es la alienación del ser en el tiempo, es también la supresión de esta alienación. Cuando el devenir alcanza su fin, el espíritu sabe integralmente lo que es; ha podido, más allá de la configuración del ser-allí, es decir, de las manifestaciones de su existencia determinada, tomar por objeto del saber su propia profundidad. Pero, inversamente, esta concentración del pensamiento no puede dejar fuera de sí misma la diversidad sensible: la transformación de la sustancia en sujeto no es simple conocimiento, sino apropiación real, tanto práctica como teórica, de la exterioridad. El búho de Minerva no levanta el vuelo sino llegado el crepúsculo; análogamente, el discurso del filósofo no suprime la desigualdad de lo interior y de lo exterior sino en la medida en que haya desaparecido la oposición entre el amo y el esclavo, ya sea este amo humano o divino. El logro del saber supone la transparencia del inundo, y del uno al otro el remite es permanente. La vuelta a la inmediatez del ser-allí es, pues, un paso constitutivo de la propia ciencia;

pero también es un paso que no puede ser nunca totalmente realizado, puesto que este mundo al que se regresa es necesariamente limitado, partícipe para siempre de la fragilidad del acontecimiento.

Toda figura es el producto de las precedentes, pero no revela en su exterioridad el transcurrir que la ha hecho posible. El orden último podrá desvelarse más allá de lo que existe. La infinitud del espíritu viene a depositarse en el sistema de la ciencia; pero esta infinitud sólo el pensamiento sabrá medirla, y esto implicará el transcurrir sin tregua de la cadena de mediaciones, el abandono a la dispersión temporal, siempre negada y siempre renaciente. Esta inmediatez, no obstante, otros la han conocido y la vivieron: era la del místico, la del creyente, la del inspirado que se refieren a lo que es, situándose más allá del lenguaje, y es incluso la del Sabio que en una última inspiración se aparta de la sucesión de razones para experimentar directamente la verdad del Ser, que se opone a la totalidad de los doxai. Aún más, todos los discursos pre-hegelianos son bajo formas diversas de este género, en la que cada cultura es comprendida como detentadora de una verdad esencial que todas las demás han ignorado. Pero en cada uno de estos lenguajes, el filósofo ha distinguido una interrogación idéntica; su reflexión se ha instalado, por esto, en un plano en el que pueden articularse la totalidad de los discursos que el hombre ha sostenido.

Una cierta inmediatez del objeto resulta siempre imposible, y entre lo que yo sé y lo que yo soy se establece un desfase definitivo. Por eso el Absoluto es memoria y no presencia, recuerdo y no existencia. El espíritu llega a conocerse a sí mismo como Espíritu, recordándose, pero esta "recolección" del pasado es saber y no vida. La alteridad de las otras figuras del Espíritu ha desaparecido del todo, puesto que las comprendo, y en ellas reconozco mi propio devenir, pero no su foraneidad -se podría decir yendo más allá del texto de Hegel-. Efectivamente, si recuerdo al hombre griego y al hombre romano, no soy yo mismo ni el uno ni el otro e ignoro, por ejemplo, la inmersión en el seno de la vida natural que fue la del primero. Lo que yo sé imprime a mi existencia una realidad particular que la distingue de todas las demás.

El Espíritu se reconoce en su profundidad, pero no existe más que bajo una de las formas posibles que puede tomar: esta forma es particular y se sabe tal. Necesidad del saber, contingencia de la historia, se imbrican recíprocamente; y el paso de uno de estos polos al otro define nuestra situación.

"La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus, cómo son en ellos mismos y cómo llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia; pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente: del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud" (23).

Los textos en los que Marx critica la obra de Hegel son numerosos y datan de diferentes períodos de su vida; sin embargo, en la mayor parte de los casos las críticas son episódicas: así, por ejemplo, las observaciones sobre la lógica dialéctica en las páginas iniciales de *El Capital*. Marx no repite la problemática hegeliana; la supone conocida y trasplanta algunas de sus tesis esenciales a otro campo sometiéndolas a una transformación en mayor o menor grado importante. Tal método entraña múltiples dificultades; porque, ¿en qué se convierten las partes de un sistema disociadas del conjunto que las comporta? Los conceptos de contradicción, de totalidad, de negación de la negación están legitimados por el conjunto del discurso que sostiene el filósofo; rechazar esta legitimación al tiempo que se utilizan las categorías que le están ligadas para aplicarlas a la diversidad empírica es una empresa extremadamente delicada. Los ulteriores avatares de las famosas leyes de la dialéctica se explican en parte por el hecho de que el problema no ha sido planteado, desde el origen, en su integridad. No obstante, existen dos obras en las que Marx ha confrontado directamente sus propias posiciones con las de su maestro; son los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde discute la Fenomenología del Espíritu y la *Crítica de la filosofía del Estado*, donde comenta, párrafo por párrafo, los últimos capítulos de la *Filosofía del Derecho*.

Sin duda, son las vicisitudes de la vida de Marx las que en parte explican dicha opción. Durante mucho tiempo abrigó la idea de escribir una teoría general de la dialéctica, que, partiendo de los conceptos hegelianos, modificase parcialmente su contenido y su punto de aplicación; sólo la inmensa tarea de la composición y redacción de *El capital* explica por qué nunca intentó seriamente realizar su proyecto. Sin embargo, el estancamiento del pensamiento marxista durante todo un siglo se explica con mayor dificultad, tanto mayor cuanto que, en el mismo intervalo, las referencias a esta famosa dialéctica han ido adquiriendo una importancia creciente.

En esta última orientación es preciso ver, ante todo, un hecho político: al pasar a primer plano una ontología dogmática durante todo un período de la historia del movimiento comunista, ha disimulado todo lo que podía haber de profundamente nuevo en el marxismo. Ahora bien, esta novedad Marx la hace precisamente palpable en la discusión sobre la dialéctica fenomenológica y la teoría del Estado. Se comprende el por qué: bajo una forma distinta, la Fenomenología del Espíritu y la *Filosofía del Derecho* constituyen la legitimación más profunda de la ciencia hegeliana; el desarrollo de esta ciencia es imposible si falta esta legitimación, ¡pero es precisamente ésta la que Marx pone en duda! La discusión de la relación entre Hegel y Marx pasa necesariamente por la *Filosofía del Derecho*.

Algunos equívocos a los que esta obra dio lugar, hoy ya están disipados. En primer lugar, no se trata en modo alguno de la descripción de una situación de hecho: ningún Estado existente responde a la racionalidad inmanente en la esfera política que Hegel deduce (24), y es inútil intentar poner en duda la solución que desarrolla invocando la desaparición del Estado prusiano o la quiebra del imperio napoleónico.

(24) Cf. sobre este punto -el notable librito de Eric Weil: Hegel et l'Etat. Paris, 1947.

El que la obra no corresponda directamente a nada real no debe extrañarnos, pero la acusación de utopía estaría tan injustificada como la confusión con lo que existe. El estado racional no existe todavía, pero todas las fuerzas, los conceptos, las soluciones que lo definen están ya en construcción en el seno de las sociedades modernas. También aquí el mensaje filosófico posterior a una cierta culminación de lo real no se reduce, sin embargo, a lo que existe: la relación entre el discurso y el Ser es idéntica a la que desarrollaba la Fenomenología del Espíritu. La idea del Estado no ha podido formularse más que al término de una historia en el curso de la cual han tomado forma las múltiples virtualidades implicadas por la emergencia de la función política; pero entre el momento en que el modelo del Estado racional puede de esta forma bosquejarse y el momento en que las sociedades reales corresponderán efectivamente a ese modelo, subsiste un importante desfase temporal. Esta separación entre lo ideal y lo real no es, sin embargo, dirimente, porque existen profundas tendencias evolutivas, tendencias que los mecanismos racionales de desarrollo histórico realizan progresivamente; las formas de violencia y de irracionalidad que subsisten son transitorias en tanto que incompatibles a largo plazo con la naturaleza misma del Estado moderno.

Con lo que existe, el pensamiento mantiene una doble relación: de dependencia, puesto que es su producto y lo hace subsistir en el lenguaje; pero también, al realizarlo, de aportación al ser de lo que aún no estaba sino bosquejado en él.

“Cuando se habla de la idea del Estado, no hay que representarse Estados particulares, ni instituciones determinadas; hay que considerar la idea, este Dios real aparte. Todo Estado, incluso si se considerase malo según los principios que se poseen, a pesar de que se reconociera tal imperfección, todo Estado, y particularmente, cuando es uno de los Estados desarrollados de nuestro tiempo, lleva en él los momentos esenciales de su existencia. Pero, siendo más fácil encontrar los defectos que comprender lo positivo, se incurre con excesiva facilidad en el error de fijarse en aspectos aislados olvidando el organismo del Estado. El Estado no es una obra de arte; se mantiene en el mundo, en la esfera de lo arbitrario, del azar y del error, y un mal comportamiento puede desfigurarlo bajo muchos aspectos. Pero el hombre más deforme, el criminal, el tullido y el enfermo son aún hombres vivos; la vida, lo positivo, perdura a pesar del defecto, y aquí se trata de este positivo” (25).

A este intento se podría comparar el de Husserl cuando obtiene, en la Lógica formal y lógica trascendental, la idea de ciencia, de las ciencias existentes, cuando ninguna de éstas responde a la norma así obtenida. En los Estados, como en las ciencias, existe de hecho una intencionalidad subyacente que puede ser considerada en toda su pureza. Sobre todo cuando, como es el caso de los Estados modernos, la realidad, al desarrollarse, colma siempre el marco inicial que ha delimitado.

¿Sobre qué principios se basa, pues, la organización del Estado racional? Primero sobre el reconocimiento de la pluralidad y de la distinción de órdenes. Se trata en este caso de una afirmación peregrina si recordamos a los críticos liberales que, con vigor, han reprochado a Hegel haber sacrificado el individuo al Estado e ignorado la verdadera naturaleza de la subjetividad. Pero estas objeciones (26) han confundido dos aspectos totalmente diferentes: basta trasladarse a la Fenomenología del Espíritu para comprender que en ningún caso es concebible una disolución de la individualidad en la sustancia; al contrario, la alienación de la conciencia singular es siempre signo manifiesto de la finitud de una comunidad histórica. Por eso toda racionalidad implica que los derechos de lo particular sean reconocidos con la máxima amplitud. La universalidad no surge sino posteriormente por un trastocamiento que es necesario comprender. Pero precisamente, “el principio de los Estados modernos posee la profundidad y el poder extremos de dejar al principio de la subjetividad realizarse hasta la extremidad de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo de retrotraerla a la unidad sustancial y de este modo mantener una unidad con el propio principio” (27).

(25) Eric Weil, op. cit., p. 29.

(26) Objeciones que, por su parte, Marx nunca repetirá.

(27) Filosofía del Derecho, trad. esp. pie Angélica Mendoza, Buenos Aires, ed. Claridad, 2.^a ed., 1955.

Pero, en otro sentido, el individuo continúa siendo una abstracción fuera de las instituciones, costumbres y leyes de la comunidad a la que pertenece; no existe otra subjetividad que la encarnada y lo particular en su ser está penetrado por el trabajo de lo universal. La reciprocidad entre los dos polos así delimitados es concebible a nivel político en la medida en que, como lo demostraba la Fenomenología del Espíritu, su identidad, aunque ignorada, es anterior.

El funcionamiento real del Estado excluye, en cambio, cualquier fusión de planos; el hombre es un ser múltiple que se define en una pluralidad de niveles a los que corresponden formas distintas de actividad: su confusión es fuente de desórdenes. La ciudad antigua había muerto por no haber podido superar la dualidad entre la ley divina y la ley humana, entre la familia y el poder; pero no reconocer la función mediadora de la institución familiar conduciría al exceso inverso. De lo que se sigue que el Estado racional implica el entrecruzamiento de organismos y comportamientos diversificados que, resolviendo a su escala los problemas que por definición están ligados, se abren, no obstante, sobre esferas más vastas que dejan subsistir lo que ellas engloban, siendo a la vez capaces de volver a equilibrar en cada momento lo que el abandono a tal particularidad podría tener de nefasto. La igualdad y la reciprocidad hegeliana no existen más que en el seno de la diferencia; suponen un reajuste de los complementarios. No es transformando a todos los gobernados en gobernantes como la violencia y la irracionalidad dejarán de caracterizar el poder, sino determinando sus relaciones sobre la base de su heterogeneidad.

Así ocurre en las relaciones entre sociedad civil y Estado. En ningún momento Hegel ha considerado la confusión de los campos. Hay un plano en que el interés personal debe poder desarrollarse libremente; lo que equivale a admitir

el enfrentamiento de las necesidades y de las voluntades; pero este enfrentamiento exige ser medido, porque en ningún caso debe significar el triunfo de lo particular. Podría afirmarse, en la lógica del pensamiento hegeliano, que este triunfo pudiera revestir dos formas: bien que la sociedad civil se abandone por completo a sus propias leyes, o bien que el Estado se fusione con ella, corvirtiéndose a la vez en juez y parte. El Estado hegeliano pretende estar a mitad de camino entre estas dos posibilidades.

Marx se opondrá radicalmente a tal perspectiva; pero el interés del debate proviene de que la Filosofía del Derecho contiene un breve pero completo estudio de lo que habitualmente se califica como “contradicciones del capitalismo”. Los párrafos que versan sobre la sociedad civil incluyen una descripción de la división del trabajo, de la extensión del maquinismo y del desarrollo del trabajo fragmentario, fenómeno que tienen por “negatum” la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual. Paralelamente es evocada la dinámica del sistema, caracterizada por la división de la sociedad en clases desiguales, la tendencia a la depauperación, la existencia de crisis de superproducción y la apertura de mercados exteriores destinados a dar salida a las mercancías excedentes. La existencia de tales diferenciaciones es generadora de destrucción para el cuerpo social: la depauperación y la transformación de la masa trabajadora en populacho constituyen el límite de toda sociedad; el juego de las leyes de la sociedad civil y la extensión del trabajo tienden a reabsorberlos; pero si así no fuera, el propio Estado se encargaría de tales problemas.

La sociedad civil, mundo de las necesidades y de su satisfacción, no está realmente unificada a su propio nivel. Es la organización política la que introduce el verdadero principio totalizante. Únicamente el Estado es capaz de universalizar las actividades particulares apoyándose en lo que en ellas hay que llama a su superación: “Frente a la esfera del derecho y de la propiedad privada, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, por una parte, necesidad exterior, poder superior, a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de esas esferas de las que ellos dependen pero, por otra parte, el Estado es su fin inmanente, y extrae su fuerza de la unidad de su fin último universal y del interés particular de los individuos...”

Este Estado se encarna en un cuerpo de grandes funcionarios, desligados de toda vinculación económica, y que, como representantes de la cosa pública, encarnarán en todo momento el interés general. A la diversidad de los grupos socioeconómicos se opondrá la unidad de este cuerpo que no dependerá de las fuerzas que regentan la sociedad civil. En su relación con el registro económico, el poder definirá las reglas del juego, vigilando para que sean observadas. Esta relativa heterogeneidad de lo social y de lo político supone la concentración de poder en una sola mano (28); las decisiones del soberano no son nunca el simple reflejo de la suma de las voluntades particulares que se configuran a otros niveles; están animadas de una preocupación de generalidad que se opone en diversos grados a los intereses particulares, lo que no significa abrir la vía a la arbitrariedad y al capricho (29); ya que tal sistema no es viable sino en la medida en que reconoce la autonomía y la eficacia de los campos de actividad que recubre.

(28) Es la famosa deducción de la monarquía a la que Marx dedicará todos sus sarcasmos.

(29) Si así fuera, las sociedades retrocederían. Las monarquías modernas vison en ningún caso asimilables a formas de poder absoluto.

Dueño de la naturaleza, el Estado moderno tiende a hacer desaparecer las diversas formas de inhumanidad para constituirse realmente como sociedad. La existencia de jerarquías múltiples se deriva de las necesidades del funcionamiento de sociedades complejas y no de un reconocimiento cualquiera de la desigualdad natural. La mejor prueba es que en ningún caso los individuos pueden ser limitados a una esfera de actividad determinada; la racionalidad del Estado implica la posibilidad para todos los miembros de tener acceso al conjunto de puestos y funciones dirigentes. En su principio, pues, la diferenciación política, la desigualdad que separa los grupos sociales son fenómenos temporales que no ponen en entredicho los fundamentos del Estado Universal. Son más bien las condiciones de la instauración a largo plazo de un verdadero sistema de reciprocidad entre todos los individuos. De todos los hombres, Rousseau había hecho ciudadanos al transformarlos en gestores directos de la sociedad. Hegel le reprochará la abstracción de su punto de vista, es decir, el desconocimiento de las heterogeneidades de las que es portadora toda sociedad compleja. El Estado logra instaurar un orden universal, no transformando el contenido de la subjetividad, sino llegando a crear un sistema de mediaciones que pone cada parte en comunicación con el todo. Entonces el Estado conserva su autonomía y no llega a ser inmanente a la sociedad civil.

La existencia humana continúa, por consiguiente, definiéndose a través de una pluralidad de órdenes, que si no son fundamentalmente opuestos -como era el caso en la ciudad ateniense o en el imperio romano-, continúan siendo, no obstante, exteriores el uno al otro. Entre los planos no existe una auténtica continuación, sino una discontinuidad que sólo supera el movimiento de la totalidad desarrollándose en el tiempo. El hombre es agente económico, productor, consumidor, está ligado a otros individuos por los lazos de la división del trabajo y del disfrute (jouissance) (30); también es ciudadano, miembro de la comunidad universal. Esta doble pertenencia es sin duda capital; revela que la sociedad no está inmovilizada en una jerarquía estática, dividida en castas o en órdenes vivos replegados sobre sí mismos. Todo miembro de la comunidad productora puede -posibilidad que, dada a todos por definición, no es realidad más que para algunos- acceder a este estatuto privilegiado que confiere el servicio del Estado. No por ello deja de ser cierto que no son los mismos hombres los que trabajan y los que gobiernan y que tal dicotomía es problemática.

(30) Tomamos esta expresión del doctor Jacques Lacan.

Efectivamente, en este asunto es donde Marx se separará de Hegel con la mayor nitidez; por eso no es erróneo considerar esta cuestión como la crítica central de Marx a la Filosofía del Derecho.

Esta crítica requiere ciertas puntualizaciones: no abarca el conjunto del texto de Hegel, sino solamente la última parte, la que se refiere a la organización del Estado moderno, y esto tiene su explicación. Marx no impugna en lo esencial el contenido de los capítulos precedentes, capítulos que, efectivamente, tratan de los fundamentos de toda teoría política y donde se afirma que el hombre al que se refiere esta teoría es siempre miembro de una comunidad particular de la que depende y que desempeña a su respecto el papel de una verdadera matriz engendradora; que esta comunidad se define como un conjunto de leyes e instituciones mediadoras de los intercambios humanos, que este conjunto impone límites a los deseos y a la violencia de los hombres canalizando la acción humana, inscribiéndola en redes pre-existentes donde aquélla adquiere sentido. De lo que se deriva que la libertad no puede nunca definirse absolutamente, sino siempre en relación con una necesidad en la que se concreta el peso de la sustancia; esta última circunscribe las transformaciones posibles, el margen de innovación soportable. Sobre tales bases se construirá el Estado racional y, al discutir el modelo hegeliano, Marx aún se sitúa en la misma perspectiva. Por otra parte, la discusión no se llevará a cabo en toda su amplitud a partir del texto de Hegel. De hecho, El Capital es el que proporcionará la verdadera respuesta a la Filosofía del Derecho al analizar los mecanismos reales del desarrollo de la sociedad capitalista. Aquí Marx no entra en la materia propiamente dicha; pero al adoptar la argumentación hegeliana y la lógica que ésta emplea, inicia una transformación filosófica capital; el valor acordado al universo político va a ser completamente modificado: el Estado, en el que Hegel veía la única fuerza capaz de superar las contradicciones de las otras esferas de la vida social, aparece como la expresión de una alienación tan profunda como la alienación religiosa. La diferenciación de la función política no es señal de unidad, sino de división, y de cómo la totalización no puede realizarse nunca a su nivel.

Apoyándose en obras posteriores, la crítica de Marx adquiere toda su significación; esta crítica se prolonga en una doble dirección: por una parte, muestra la irracionalidad del Estado moderno y del cuerpo que lo encarna, la burocracia; por otra, demuestra la imposibilidad de superar las contradicciones de la sociedad moderna en tanto que la oposición de la actividad económica y de la actividad política no sea reabsorbida. Y, a la inversa de lo que pensaba Hegel, esto no puede realizarse sino después de una profunda transformación de la sociedad civil.

Es que, con Marx, la sociedad se carga de una riqueza completamente nueva, convirtiéndose en el único lugar en el que la existencia del hombre contemporáneo adquiere un contenido (31). El trabajo deja de ser el medio que permite subvenir a nuestras necesidades siempre crecientes, acto inferior (32) que se destina a los que no son libres, para convertirse en el principal modo de exteriorización del hombre de las sociedades industriales circunscribiendo el lugar en donde transcurre la mayor parte de su tiempo, las personas que encuentra y su cultura. La transformación de las condiciones de trabajo, la solución de los problemas que plantea su organización no dependen de simples reformas: comprometen el ser mismo de nuestras sociedades determinando su futuro.

(31) Cf. sobre esto nuestro capítulo 2: "Sobre el significado del marxismo".
(32) Esta nueva concepción del trabajo se encuentra ya en Hegel, pero sin la trascendencia que Marx le reconocerá.

Es que este universo está dominado por el enfrentamiento de pasiones e intereses; la propiedad privada de los medios de producción introduce una desigualdad que no desaparecerá por sí misma.

La carga de esta situación, caracterizada de una forma evidentemente mucho menos brutal, la confía la Filosofía del Derecho al poder político, que tendrá por función concordarla con los fines universales del Estado. Pero es ahí donde reside la ilusión; es erróneo reconocer a las decisiones del soberano esta autonomía garantizadora de su racionalidad, y esto por más de una razón: por el solo hecho de que pretenda la eficacia, el Estado se integra en la sociedad civil, convirtiéndose en parte constituyente de ella; la burocracia no es simplemente un cuerpo competente al que su saber y sus medios de acción le proporcionarían un estatuto privilegiado. Su acción, al igual que su posición, la particularizan necesariamente. Por eso su existencia oscila entre dos polos: bien se desarrolla al exterior del mundo de la división del trabajo, dejando entonces subsistir los desgarramientos de este mundo y, desprovista de toda fuerza económica, ve sus posibilidades de intervención reducidas a un mínimo estricto, como es el caso de la mayoría de las burocracias de los Estados liberales, o bien, no limitándose a ser un aparato parasitario, se convierte a su vez en agente económico que se erige entonces como un poder frente a otros poderes, protagonizando una lucha que precisamente se trataba para ella de suprimir.

En ambos casos, la burocracia no es esa capa social excepcional en la que reposa el destino de la comunidad universal; sólo puede comprenderse en referencia con la sociedad civil, a pesar de que introduce una escisión (lo económico oponiéndose a lo político) que no hace sino sancionar las desigualdades ya existentes. Marx rechazará esta escisión y la desigualdad en ella subyacente: desde su punto de vista, el aislamiento de la esfera política es siempre revelador de la naturaleza contradictoria de las relaciones de producción; la burocracia efectiva se convierte en uno de los polos de los antagonismos reinantes, la burocracia parasitaria reproduce y sanciona esos mismos antagonismos. En cada momento mantiene una relación con la cosa pública, que es del mismo orden que la que el individuo desarrolla con el mundo de los bienes.

«La burocracia es el Estado imaginario al lado del Estado real, es el espiritualismo del Estado. Cualquier cosa tiene, pues, dos significaciones, una real y otra burocrática... (33). Pero el ser real se considera según su ser burocrático, según su ser irreal, espiritual. La burocracia tiene en su posesión el ser del Estado, el ser espiritual de la sociedad, es su propiedad privada. El espíritu general de la burocracia es el sector, el misterio guardado en su seno por la jerarquía y, respecto al exterior, por su carácter de corporación cerrada» (34).

(33) Claude Lefort ha utilizado felizmente estos concepto, analizando el XIX Congreso del P. C. U. S. Cf. "Le totalitarisme sans Staline". Socialisme ou Barbarie, núm. 19.

(34) Crítica de la filosofía del Estado Hegel, ed. Claridad, Buenos Aires, 1946.

La burocracia envuelve con una inmensa masa de funcionarios al conjunto de la sociedad; pero la ambivalencia de su función no es necesario demostrarla: los funcionarios dependen de lo que se hace en cada instante fuera de ellos y afirman que lo que el hombre lleva a cabo no adquiere su verdadera significación sino en el ámbito de la jerarquía burocrática. Actuando de este modo, no hacen más que doblar de un modo imaginario las actividades reales. En realidad, para Marx, el "homo politicus" es ante todo un elemento improductivo.

Lo único que ocurre es que esta improductividad es muy difícil captarla. No solamente la Filosofía del Derecho desvía de su verdadero sentido la relación entre ambos mundos, sino que hace de la sociedad imaginaria la sociedad real y viceversa. Mientras que Marx se interroga sobre la posibilidad de disolver la apariencia de universalidad con que se carga el Estado, Hegel ve una de las pruebas de la racionalidad del Estado en la capacidad que tiene de transformar al conjunto de la sociedad en comunidad política; cosa que podrá realizar mediante lo que, en un lenguaje más moderno, se califica de movilidad social máxima. Cada individuo podrá de este modo tener acceso a las más altas funciones organizativas. En realidad, esto es evidentemente imposible, pero cada ciudadano, teóricamente, puede, si lo desea, convertirse en funcionario.

Pero la separación entre Derecho y Hecho es arbitraria: el que todos puedan transformarse en funcionarios no impide que los que realmente lo hayan hecho pertenezcan a un universo diferente:

"Esta posibilidad que tiene cada individuo de convertirse en ciudadano del Estado es la segunda relación afirmativa entre la sociedad civil y el Estado, la segunda identidad. Es de naturaleza muy superficial y dualista. Todo católico tiene la posibilidad de hacerse sacerdote... ¿Es que por ello el sacerdocio se opone en menor grado como un poder exterior al católico? La posibilidad dada a cada uno de adquirir el derecho de otra esfera prueba simplemente que su propia esfera no es la realidad de ese derecho" (35).

Sólo la disolución del sacerdocio permitirá superar la dualidad; pero tal institución no es en sí misma más que la reproducción de una dicotomía más profunda que a su vez exige ser abolida. De este modo la permanencia y el particularismo del Estado se arraigan en la misma estructura de la sociedad civil; precisamente porque existen clases antagónicas de las que unas dominan y poseen mientras que las otras están sometidas, la función política se aísla; por consiguiente, no es legalizando la lucha, sino haciéndola desaparecer como se recobrará la unidad, y para esto es necesario apoyarse en las fuerzas vivas que comporta el mundo de la industria, fuerzas que la sociedad de mañana ejemplificará. De la producción y de los hombres que producen es de donde emanará la soberanía, y ésta no estará mancillada de particularidad si el

conjunto de estos hombres constituye un grupo homogéneo cuyos fines sean idénticos en la medida en que todos mantengan una relación similar con las fuerzas productivas, con la riqueza general y con el trabajo. Tal transformación revolucionaria es la que define Marx cuando escribe:

“La supresión de la burocracia únicamente es posible cuando el interés general se convierte realmente en interés particular -y no como ocurre en Hegel, puramente en pensamiento en la abstracción-, lo que no puede suceder sino cuando el interés particular realmente se convierte en interés general” (36).

(35) Ibid., p. 108.

(36) Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, edición citada.

Enunciadas todavía bajo formas filosóficas, estas fórmulas anuncian algunas de las tesis esenciales del materialismo histórico, a saber, tanto la afirmación de que la aparición del Estado está ligada a la división de la sociedad en clases como el anuncio de que la extinción definitiva de esta institución subseguirá a la instauración del comunismo. Sin embargo, no es a este nivel como estas afirmaciones se discutirán aquí (37); en efecto, al oponerse a Hegel, y al proponer otra interpretación de las relaciones entre economía y política, Marx se sitúa en una perspectiva filosófica profundamente nueva, la misma que ha expuesto en su crítica a la Fenomenología del Espíritu.

(37) En la mayor parte de las proposiciones que constituyen el cuerpo de doctrina del materialismo histórico vemos operarse una extrapolación a partir de una cierta fase de la evolución del sistema capitalista. En lo que se refiere al debate entre Hegel y Marx, es hoy inútil intentar zanjar nada; nos situamos más allá y nuestro modo de comprensión está marcado por ambos: la descripción de las sociedades modernas podría tomar algunos de sus conceptos -de cada una de dichas doctrinas, pero, de todas formas, esto seguiría siendo muy insuficiente.

A la pluralidad de instituciones y de grupos sociales, la crítica revolucionaria opone la praxis unitaria del hombre productor, levadura de donde surgirá la nueva sociedad. Al movimiento del espíritu dándose conciencia de sí se sustituye la historia real de las sociedades, historia siempre inacabada y que ninguna síntesis especulativa puede abarcar en su integridad. Lo que Marx reprocha a Hegel es reducir el Ser al discurso, lo real al saber sobre lo real, identificar la reconciliación teórica de la que la circularidad lógica sería el signo, con la reconciliación efectiva del hombre y su medio. Esta teología inmanente al devenir del Ser, y que desde el origen garantiza que principio y fin se encontrarán, no es más que un señuelo que se construye “a priori”. La esencia verdadera del hombre, la cristalización de sus fuerzas vivas, hay que leerla en el desarrollo de las fuerzas productivas, en su dominio sobre la naturaleza. Este movimiento de conquista es lo primero, y sobre este tronco se injertan los antagonismos sociales, siempre ligados a un cierto nivel de la técnica. La Fenomenología del Espíritu reconoció un lugar determinado al trabajo; vio en él uno de los caminos a través de los cuales se forjaba el mundo de la cultura; pero, al mismo tiempo, limitó los efectos y el alcance de tal formación,

ignorando que ahí se encontraba el fundamento de toda apropiación, tanto teórica como práctica, del universo.

En realidad, en su relación con el hegelianismo, el pensamiento marxista presenta un carácter ambivalente: rompe los marcos del sistema. La historia ya no es autorrealización de la idea, sino construcción de la negatividad humana (38). El tiempo ya no es solamente maduración, sino también innovación; a través de él se opera una auténtica creación. En otro sentido, sin embargo, esta creatividad también exige ser pensada; el abandono a las fluctuaciones de lo dado nunca ha resuelto nada. Al igual que Hegel, Marx es filósofo; intenta no solamente nombrar lo que es, sino también concordar lo real con la esencia del hombre. El privilegio otorgado a la sociedad capitalista no se comprende sino en esta perspectiva, y recuerda en muchos aspectos las numerosas declaraciones de Hegel sobre la presente mutación del Espíritu. Ahora bien, aquí es donde el problema se complica: la racionalidad del Estado no era concebible sino en la medida en que el Espíritu alcanzaba el término de su transcurrir; pero una vez abandonada esta última idea, la exigencia de legitimación se hace sentir con la misma acuidad; no se rechaza junto con el hegelianismo, y esto con tanta mayor fuerza, porque ambas doctrinas se organizan en torno de las mismas constataciones esenciales, a saber que:

- ha nacido una comunidad universal que puede efectivamente abolir la violencia;

- esta comunidad tiene por principio de existencia y por finalidad de sus actividades algo que ha existido desde siempre, pero que el hombre no ha reconocido por primera vez hasta nuestro tiempo;

- y que el discurso que sostiene el hombre de esta sociedad no posee, en razón de su contenido, respuesta directa en la historia.

(38) Por su parte, Hegel nunca hubiera rechazado tales enunciados: en otras palabras, su obra formula las mismas tesis, pero no se trata de dos formas distintas de conceptualizar la misma realidad, ya que el paso de la búsqueda especulativa al desciframiento de lo empírico modifica las condiciones de validez de todo discurso, ya sea metafísico o sociológico.

El punto en litigio -el único que, en definitiva, parece tener importancia- reside en la forma en que se comprende la universalidad de la sociedad moderna; pero no se trata en este caso de la simple oposición entre concepciones políticas diferentes; lo que constituye el centro del debate es la relación que el hombre mantiene con el trabajo y el saber, con su semejante, relación que Marx intenta pensar sobre bases muy distintas.

De este modo, continuidad y discontinuidad se imbrican; Marx vuelve a enfrentarse con el problema hegeliano, reasume la intención subyacente en su formulación; pero al mismo tiempo, dándole otra respuesta, se esfuerza en extraer las razones filosóficas que hacen necesario este desplazamiento en la solución: el paso a primer plano de la praxis social cuya actividad productiva proporciona el modelo, el privilegio acordado a la sociedad industrial, el

reconocimiento del orden que rige la evolución del capitalismo tienen su equivalente en la obra hegeliana, pero carecen del mismo valor demostrativo; el cambio de plan modifica los propios criterios a los que se somete el pensamiento.

Comprender esta revolución es captar lo que define en propiedad la esencia del marxismo.

2. SOBRE EL SIGNIFICADO DEL MARXISMO

La crítica que Marx realiza de la Filosofía del Derecho hace desaparecer la pluralidad de planos que Hegel descubría en el seno de la sociedad moderna. La oposición entre sociedad civil y Estado terminaba por fragmentar la comunidad, por convertir la actividad política en una actividad especializada, opuesta a la vida “privada” en su conjunto; pero esta dualidad no es más que el síntoma de un mundo contradictorio y el filósofo, al enfrentarse con ella, no hace más que pensar de un modo fragmentario lo que no puede comprenderse sino como una totalidad.

Este concepto de totalidad es capital y nos parece que conduce al punto a partir del cual el marxismo, en su conjunto, se hace inteligible. Por ello no tiene nada de extraño que la totalidad sea la palabra clave de la obra de Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase* (1).

“Lo que distingue de una manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia; es el punto de vista de la totalidad” (2).

(1) *Historia y conciencia de clase* es, sin la menor duda, la obra filosófica que lleva más lejos y de forma más coherente el proyecto que anima, frecuentemente de una manera implícita, la obra de Marx.

(2) *Histoire et Conscience de Classe*, Les Editions de Minuit, Paris, 1960, p. 47.

Esta primacía reconocida a la totalidad define sin duda algunas ciertas condiciones a las que debe plegarse el conocimiento para ser conocimiento verídico, pero este significado epistemológico se deriva y debe primero comprenderse en otro registro que el de la pura teoría del conocimiento. Colocar en primer plano las motivaciones económicas en la comprensión del hecho social es un consejo dirigido, en primer lugar, al historiador o al sociólogo. Tal interpretación se opone a otras interpretaciones que reconocen al hecho religioso o al hecho político una importancia preponderante, no pudiendo zafarse el debate sino empíricamente; sólo la fecundidad operativa del método empleado permite apreciar su alcance y es en el transcurso mismo del trabajo científico donde se pone a prueba la veracidad de la hipótesis propuesta. Pero plantear la totalidad como categoría esencial se refiere a una práctica de muy distinto orden; porque rompemos a un tiempo con la estricta racionalidad del conocimiento para interrogarnos sobre la relación del hombre con la sociedad tomada como un todo.

En efecto, Pensar el Todo está siempre fuera del alcance del análisis científico, y esto por dos razones esenciales. De una parte, porque toda «unidad», sea cual fuere su naturaleza, no puede comprenderse sino integrada en el seno de un sistema más vasto del que constituye un elemento; este sistema exige también ser tratado de la misma forma; el verdadero todo, en tal caso, no es más que el último sistema, que integra en él a todos los subsistemas y que no puede ser pensado hasta el final (3). De otra, porque objeto científico y actividad científica son homogéneos uno respecto a otro, y esta actividad es

siempre, incluso cuando combina y reconstruye, analítica (trabajando sobre variables que previamente ha aislado).

No obstante, estos límites no tienen sentido más que desde el punto de vista estricto del proyecto científico y podrían borrarse si fuese definido un tipo de racionalidad superior (4). De esto precisamente es de lo que se trata en la obra de Marx: afirmar la preponderancia del punto de vista de la totalidad es admitir la posibilidad dada al hombre de apropiarse práctica y teóricamente de la verdad de este todo. La validez del método empleado no depende, pues, en primer lugar, de los resultados que permita alcanzar, sino de las condiciones de existencia que son las del hombre que se relaciona con la totalidad.

(3) Desarrollaremos estas observaciones en el capítulo 3.

(4) Los debates entre ciencia y metafísica, ciencia y religión, ciencia y política revolucionaria, inspirados en el esquema marxista, presentan, por tanto, entre ellos un cierto número de analogías formales; en cada uno de estos casos se trata -bien sea rechazando o integrando ciertos temas y ciertos métodos propios de la ciencia- de definir un tipo distinto de "saber".

"Pensar el Todo" es, efectivamente, una fórmula vacía de sentido mientras el hombre se halle en la incapacidad de alcanzar la verdad de ese todo; mientras la sociedad estalle en fragmentos dispares y heterogéneos, en mundos contradictorios cuyo sentido sólo se revele parcialmente a los miembros de la sociedad. Lo que afirma Lukacs a todo lo largo de *Historia y conciencia de clase*, volviendo a la idea central de Marx, es la posibilidad que tiene el hombre de la sociedad capitalista de mostrarse contemporáneo de la totalidad de significaciones que comporta esta sociedad. Es esta posibilidad la que se encarnaría directamente en el propio ser del proletariado.

Por eso "la esencia metodológica del materialismo histórico no puede separarse de la actividad crítica del proletariado" (5). El marxismo no surge, pues, normalmente del desarrollo del conocimiento, no es el simple producto de la fusión de la filosofía clásica alemana, de la economía política inglesa o del socialismo utópico francés; no puede comprenderse sino en función de una ruptura de todas las formas de la vida social que ha repercutido a su vez sobre el contenido mismo del saber (6).

(5) *Histoire el Consciente de Classe*, ed. cit., p. 41.

(6) *La Critique de la Raison Dialectique* rompe felizmente con el seudorracionalismo que ha presidido innumerables representaciones del marxismo. El proyecto de semejante crítica supone que una filosofía dialéctica no es concebible si no es dialéctica, el sujeto que plantea tal filosofía. La validez de las tesis esenciales del marxismo supone, pues, un sujeto que se dialéctica y toma conciencia en el propio movimiento de la significación de su actividad. El Discurso dialéctico se sitúa, pues, como momento de una praxis que se totaliza e integra en su desarrollo en el conjunto de elementos del campo frecuentemente heterogéneo en el que se despliega. (Trad. esp. de Manuel Lamana, Buenos Aires, ed. Losada, 1963, 2 vols.)

El análisis que Marx ha hecho de la sociedad capitalista es, pues, esencial. Su estatuto es complejo, puesto que aspira a la vez a proporcionar un estudio tan preciso como sea posible de esta sociedad, a desvelar su carácter privilegiado, a determinar los medios que la transformarán y que harán desaparecer la inhumanidad. Por ello se entremezclan investigación científica y toma de posición política. Estos dos intentos, sin embargo, no bastan; desembocan en una reflexión más profunda sobre las condiciones de existencia de un mundo verídico. La descripción de la sociedad burguesa que se encuentra en *El Capital* exige, para ser comprendida totalmente, situarse en un registro filosófico, y esto no sólo porque las categorías de la lógica hegeliana proporcionan el armazón de una demostración que permanece ininteligible si no se recurre a ellas -como afirma Lenin en sus Cuadernos filosóficos-, sino más profundamente porque la obra económica de Marx traspasa el campo particular en el que se desarrolla, remite a esta nueva relación del Hombre con la verdad que alcanzará su consumación en el pasar a primer plano de la actividad transformadora del sujeto histórico.

Efectivamente, si la posibilidad de decir la verdad sobre lo que existe depende, en última instancia, de la superación de las relaciones sociales, cuyo contenido es tal que incapacitan al hombre para comprender su propia condición, entonces esta superación -práctica, real- se convierte en momento constitutivo del propio discurso, del que la crítica de la economía política no es sino el primer tiempo.

El análisis de la sociedad capitalista, que cuarenta años más tarde corresponde a la Filosofía del Derecho, no tiene, pues, nada de episódico; en la descripción del movimiento efectivo del capitalismo es donde Marx se separará realmente de Hegel y rechazará la solución ideal de la Fenomenología del Espíritu; al mismo tiempo se definirá ese movimiento de negación, de realización y superación de la filosofía que caracteriza, en primer lugar, la diferencia entre ambos pensadores. Este movimiento no está ligado sino secundariamente al progreso del conocimiento científico (7) ; para el propio Marx este movimiento se arraiga en un tipo determinado de relaciones sociales que en su naturaleza modifica los intercambios entre el individuo y el conjunto de la comunidad, entre el discurso y lo que es el objeto del discurso.

(7) Cf. en el *Anti-Dühring* la enumeración de los descubrimientos científicos que habrían permitido una comprensión dialéctica de la realidad. (Trad. esp. de Verdes Montenegro, Madrid, edit. Ciencia Nueva, 1968.)

Lo que se lleva a cabo con el capitalismo es la socialización integral de la condición humana, la desaparición de todo aquello que podía subsistir de "natural" en las sociedades precedentes.

Testo requiere una explicación. Cuando se trata del hombre, nació pertenece exclusivamente al dominio de la naturaleza; por eso, cuando Marx habla de "comunidades naturales" para designar las sociedades arcaicas, este término debe tomarse en un sentido muy relativo, señalando la existencia de una oposición irreductible. A través de sus ritos, sus costumbres, sus formas de ser,

toda sociedad se piensa como humana y no como natural. Esta humanidad, sin embargo, queda particularizada; acaba frecuentemente en el mismo lugar en que termina la comunidad de la que es miembro: el otro aparece como el extranjero, el desconocido, el bárbaro, aquel que desconoce la existencia de los verdaderos hombres. Esta oposición supone, evidentemente, que unos y otros se reconozcan bajo un determinado ángulo, como partes de una misma unidad -un animal nunca es ni un bárbaro ni un extranjero-, pero esta esencia común no se tematiza en cuanto tal. Podría afirmarse el origen único de la humanidad, pero sería para inmediatamente disociar los subgrupos en función de sus leyes, de su modo de vida o de sus dioses. Sin duda alguna, los límites son fluctuantes, sujetos a continuas variaciones, siempre franqueables; pero a pesar de ello el concepto de humanidad nunca ha podido ser coextensivo a la totalidad de las sociedades existentes, subsistiendo siempre un hiato permanente entre las diferentes culturas, cada una de las cuales encuentra su verdad en el contenido de sus ritos, de sus costumbres, de sus lenguajes. Sólo el reconocimiento, más allá de la diversidad de las figuras, de la existencia de un elemento común fundamental, permite superar tal dualidad.

Hoy es imposible seguir aceptando esa oposición planteada de tal forma, pero nos parece esencial para la comprensión de la obra de Marx, a pesar de que muy pocos textos hacen una alusión directa a ella. Cuando Marx opone valor de uso y valor de cambio, trabajo concreto y trabajo abstracto, la relación de propiedad del griego o del romano y el concepto moderno de propiedad, define dos tipos de sociedad: en una, la actividad humana y su correlato, el objeto producido, se dan de un modo tal que es su particularidad la que queda subrayada; el hombre se entierra con sus armas y sus útiles, sus bienes se destruyen a su muerte, etc. En la otra -en la sociedad capitalista-, es la igualdad de todas las acciones y de todas las obras lo que no cesa de postularse, una vez creados los instrumentos que permiten la cuantificación de esta igualdad.

Ahora bien, el reconocimiento de tal igualdad es el centro de la teoría materialista de la historia; ciertamente, esta teoría se presenta primero como "conocimiento de sí de la sociedad capitalista" (8), pero este conocimiento no es posible más que si sobrepasa el medio singular en el que ha surgido; porque lo que se le da como objeto no es tal tipo de institución, tal forma de sociedad, tal modo de intercambio entre los hombres, sino el propio proceso de socialización en la medida en que ha sido puesto en marcha por la sociedad capitalista en todos sus niveles de existencia. El hombre trabaja, y porque su trabajo -por primera vez en la historia íntegramente cuantificado y homogeneizado- es creación de riquezas, acceso al saber, ordenación de un mundo hostil, formación del hombre mismo, ve en él la dimensión esencial de toda humanidad (9). En el conjunto de los "otros" mundos tan alejados, ya sea cultural, espacial o temporalmente, percibe la concreción del extraordinario poder creador del trabajo. En cuanto obrero, reconoce en la multiplicidad de las formas de cultura la obra de millones de obreros; esto implica, al mismo tiempo, privilegiar, a pesar de su foraneidad, lo que les aproxima y abre la vía a un conocimiento sistemático de universos sociales diferentes. La Historia, para ser totalmente significativa, supone esta encarnación directa de la esencia de toda sociedad en una comunidad determinada.

Por eso el materialismo de Marx -tal como se expresa tanto en los Manuscritos de 1844 como en las Tesis sobre Feuerbach- aparece en primer lugar como generalización de lo que está contenido por dicha experiencia; no es más que secundariamente, y mucho después, teoría general de la naturaleza y ontología dogmática. Remite a la situación del hombre productor en la que la materialidad le es directamente dada en el mismo seno de su experiencia, privando de sentido toda negación del fundamento material de la existencia humana. El espiritualismo, el idealismo, no se refutan teóricamente (10) se convierten en impensables porque la sociedad toda tiende a definirse en otro plano. El conjunto de las producciones del mundo industrial revela el carácter necesariamente práctico, activo, de todo conocimiento, la esencia real del pensamiento; no reconocerlo equivale a convertir en ininteligible este mismo pensamiento.

(8) Cf. en Historia y conciencia de clase el capítulo titulado "El cambio de función del materialismo histórico"

(9) Cf. en Logique de la Philosophie, de Eric Weil, el capítulo titulado "Condition".

(10) Y esto explica por qué, después de innumerables polémicas, el problema filosófico planteado a este respecto continúa intacto.

Por su parte, la Filosofía nunca se ha contentado con una simple afirmación de existencia en relación con la Naturaleza o con Dios; definida por la voluntad de legitimar cada uno de sus enunciados ha intentado buscar este fundamento por una doble vía: bien reconociendo el carácter arbitrario de todo principio (esta gratuidad desaparece en el discurso acabado que suprime la disparidad entre el origen y el término); o bien enlazando el propio contenido de las tesis propuestas con las condiciones de ejercicio del pensamiento del sujeto, de modo que el propio sujeto se convierta en impensable fuera de las tesis propuestas. Ahora bien, lo que resulta sorprendente es constatar que no es poniendo en entredicho estos modos de legitimación como Marx rompe con la tradición filosófica. Paradójicamente, al contrario, hace uso de ambos, pero lo que queda transformado es el propio sujeto, comprendido como ser práctico que transforma los datos y ya no como entendimiento. El materialismo aparece por esto como la única afirmación teórica que permite pensar la Praxis humana en su propia realidad, y la sociedad de mañana, lo que habrá triunfado de sus alienaciones, no podrá comprenderse fuera de tal marco.

La universalización del trabajo es, por consiguiente, el fundamento material de la inmensa obra de confrontación de culturas en las que estamos comprometidos (11). La actividad productiva proporciona el lugar de referencia verídico para las diversas apariencias; también permite comprender la realidad y la eficiencia de las comunidades que se han organizado alrededor de otros centros (12). Pero no se trata aquí, ya lo hemos dicho, del simple producto de un esclarecimiento teórico llevado cada vez más lejos, sino del resultado del modo de existencia global que caracteriza a la sociedad industrial (13). El marxismo encuentra su origen y su última legitimidad en la inmediatez, de una

práctica histórica que implicará como necesario correlato su propia transparencia.

(11) Sobre este tema cf. -el apéndice a la Crítica de la, Economía Política.

(12) Afirmando la unidad esencial de las sociedades, Marx no considera, sin embargo, la posibilidad de trasladar las categorías que permiten pensar el capitalismo a otras sociedades; cf. a este respecto la carta a Mikailovski citada por Rubel y luego por Sartre en su Critique de la Raison Dialectique.

(13) El uso del concepto de sociedad industrial no significa que lo oponamos al de sociedad capitalista; se trata más bien de designar en el seno de esta última sociedad aquello que la sobrepasa y que será también válido para una sociedad socialista.

Hay más: las sociedades precapitalistas se afirman como humanas a través de sus instituciones, pero todo concuerda para darle a esta humanidad la permanencia de lo sagrado. Siempre se presupone el orden; ha sido instaurado hace mucho tiempo por aquellos que no son hombres: grandes antepasados, héroes, divinidades -personajes creadores que son parte integrante de los mitos de una sociedad-. Estos personajes, por su parte, han sido los protagonistas de una historia verdadera cuyo resultado, su contenido dramático, ha sido impugnado; pero hoy no se trata tanto de innovar como de encontrar, a través de los múltiples ritos de iniciación, este pasado lejano en que los fundamentos de toda existencia fueron planteados. A través de esta reproducción todo acontecimiento nuevo, insólito, peligroso, se encuentra identificado con los primeros actos que, desempeñando el papel de arquetipo, preservarán la coherencia del universo mental. Realizando esto, la colectividad domina simbólicamente el universo de violencia que la rodea y, al mismo tiempo, afirma que su eficiencia y su humanidad residen en el contenido particular de su historia mítica y de los actos por los que el hombre se hace contemporáneo. Y a esto precisamente es a lo que se opone radicalmente nuestra propia cultura.

En términos económicos -y éste es el lenguaje que principalmente utiliza Marx- distinguiremos entre sociedades basadas en la reproducción simple y para las que el tiempo está como abolido (cada ciclo nos lleva de nuevo a la situación que existía al final del ciclo precedente) y sociedades basadas en la "reproducción ampliada" (14). Esta última, evidentemente, ha existido mucho antes del desarrollo del modo de producción capitalista; pero nunca había sido principio y razón de ser de una sociedad que emplea la totalidad de sus medios -y son enormes- en hacerla posible de forma regular. De lo que se desprende una transformación total de la relación del hombre con su propia realidad. Dado que nuestra sociedad no existe sino extendiéndose -y el progreso técnico es la forma más espectacular de tal extensión- y sometiendo al conjunto de sus "creencias" a un reajuste permanente, implica al menos virtualmente la asunción de su estatuto de ser histórico por el hombre que es su producto (15). Por eso éste comprende toda obra humana como artificio, como invención, es decir, como creación histórica. A este respecto, y por diversas que sean las manifestaciones de su actividad, el hombre se afirma como el ser que

transforma toda condición, que se libera del dominio del dato natural o humano. La historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de esta liberación, lo que supone una percepción clara de la unidad fundamental de las diversas modalidades de la vida en sociedad.

(14) Cf, también los primeros capítulos de La acumulación del Capital, de Rosa Luxemburgo.

(15) Esto no significa -en ningún caso que sólo sea en esos momentos cuando el hombre ha reconocido su historicidad -lo que sería absurdo-, pero sí que este reconocimiento está hoy presente en todos los estadios de nuestra existencia -telón de fondo sobre el que se destaca toda cuestión teórica.

Así se desvela la esencia de la sociedad moderna, que ha llevado tan lejos como le ha sido posible la socialización de la existencia humana, haciendo saltar el conjunto de sistemas extrasociales, míticos o teológicos que justificaban al hombre y le prestaban un sentido a su existencia y que, al mismo tiempo, ha despojado a la sociedad de toda referencia trascendente para dársela efectivamente como sociedad, es decir, como trabajo. Es esto precisamente lo que importa comprender.

“La sociedad burguesa es la organización de producción más desarrollada y más compleja de la historia” (16). Con el modo de producción capitalista, el desarrollo de las fuerzas productivas alcanza una amplitud desconocida hasta el momento, abriendo el camino a una transformación regular y ordenada del dato natural; ahora es posible explotar la totalidad del planeta y adaptarlo a las necesidades humanas. Las sociedades premercantiles se mueven en una esfera económica estrecha, no realizan una división del trabajo importante; tienden, en general, a vivir cerradas sobre sí mismas en una especie de autarquía que todas las instituciones tienden a preservar (17). El trabajo no es vivido, comprendido, sino como “trabajo concreto”, irreductible con otras formas de actividad; del mismo modo el consumo no puede ser en ningún caso consumo anónimo, al que todos los miembros de la sociedad tendrían acceso a título de unidades indiferenciadas.

(16) Cf. Apéndice a la Crítica de la Economía Política, Editions Sociales, Paris, 1957, p. 169.

(17) Se trata en este caso de una oposición muy general que debe permitir recalcar algunos de los rasgos específicos de la sociedad capitalista; por el contrario, su valor eurístico es nulo y no ayuda en ningún caso al estudio de las sociedades precapitalistas. Pero lo importante desde el punto de vista de Marx es, sobre todo, señalar la ruptura que constituye la industrialización.

Por eso, al especificar los caracteres de la producción capitalista, Marx opondrá el “trabajo concreto”, trabajo del hilador, del herrero, del carpintero, que implica la ejecución de ciertos gestos, el uso de una materia determinada, la relación con una necesidad particular y el “trabajo abstracto”, gasto general de energía, considerado independientemente de las modalidades de su utilización. Esta

distinción no es obvia, no es lógica, sino sociológica, y se articula en el punto de interferencia de dos sistemas simbólicos que no son superponibles. La comparación de dos actividades diferentes implica, efectivamente, un criterio único, la existencia de un sustrato homogéneo que pueda considerarse cuantitativamente; se corresponden entonces como momentos de un trabajo general que sería el de la sociedad en su conjunto; sobre estas nociones se basan todas las sociedades industriales. Esto supone que los hombres se integran en un sistema en el que, dentro de determinados límites, son intercambiables; cosa que sería imposible si toda actividad remitiera a un complejo económico, mágico, religioso o estético que hicieran de cada hombre un ser específico.

Esta realidad y las relaciones “concretas” que ella implica son las que hacen estallar la sociedad mercantil. El intercambio se universaliza y la introducción general de la moneda reduce la multiplicidad cualitativa a una unidad cuantitativa. El producto del trabajo “escapa” a su productor; se intercambia por otros productos que encuentra en el mercado, el cual se afirma como fuerza autónoma, irreductible a la interferencia de motivaciones y de conductas, como “cosa” (18).

(18) Pedimos disculpas por repetir aquí brevemente estas tesis de Marx que hoy todo el mundo tiene presentes; sin embargo, son indispensables para comprender la forma en que se define en su obra el problema de la verdad.

Entre los dos polos de la vicia económica, entre producción y consumo, se interponen una pluralidad de mecanismos que rompen la inmediatez de las relaciones sociales, su individualidad. Al mismo tiempo que crea un mundo de objetos que mediatizan los intercambios humanos, la sociedad mercantil extiende su poder sobre el dato natural; se trata ahora de conocerlo y dominarlo. La era del capitalismo industrial es la de esta voluntad de poder que el Manifiesto Comunista, en términos tan breves como brutales, ha descrito:

“La burguesía ha desempeñado en la historia un papel eminentemente revolucionario. En todas partes donde ha conquistado el poder ha destruido todas las condiciones feudales y patriarcales idílicas. Los abigarrados lazos familiares que ligaban al hombre con su superior natural los ha roto despiadadamente para no dejar subsistir entre los hombres otro lazo que el del interés descarnado, que el frío “dinero contante”. Las emociones sagradas de la exaltación religiosa, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo del filisteo, los ha ahogado en las heladas aguas del cálculo egoísta. La dignidad de la persona la ha fundido en valor de cambio y, en lugar de las innumerables libertades garantizadas y costosamente adquiridas, les ha impuesto la única libertad, la del comercio, sin fe y sin escrúpulos. En una palabra, a las explotaciones enmascaradas por ilusiones religiosas y políticas, las ha sustituido por la explotación abierta, desvergonzada, directa y sin disfraz...

“La burguesía ha revelado cómo la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, encontraba su complemento armónico en la poltronería más indolente. Fue la burguesía la primera en demostrar lo que puede llevar a cabo la actividad de los hombres. Ha realizado toda clase de

maravillas análogas a las Pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas. Ha realizado expediciones semejantes a las invasiones bárbaras y a las Cruzadas...” (19).

(19) Manifiesto Comunista, Editions Sociales, Paris, 1954, p. 31.

La sociedad mercantil abre el espacio e inscribe en él el signo de lo ilimitado; extiende cada vez más lejos los límites del mundo conocido y lo convierte en objeto de apetitos, deseos y voluntades. El individuo arriesga por él su fortuna, pero este riesgo no lo asume a la ligera: la sociedad mercantil forja instrumentos universales de evaluación y de contabilidad, el cálculo económico le permite igualar la diversidad de productos, empresas y Hombres, franqueando el camino a una homogeneización del conjunto de objetos, signos y símbolos que estructuran la existencia humana.

El riesgo, por tanto, no es nunca irrazonado. Se integra en un plano, en un esfuerzo voluntario para realizar ciertos proyectos y para dejar de lado otros como no racionales. La consecuencia normal de tal voluntad es la innovación tecnológica, a través de la cual asistimos a una revolución permanente de las potencialidades humanas. Su marca es la creación de un universo material que, prolongando todas las posibilidades de acción humana, no deja de tener su propia lógica. El hombre va a encontrarse atrapado como entre los eslabones de un lenguaje.

El capitalismo industrial extiende y ensancha lo que todavía no estaba más que bosquejado por la economía mercantil, y en un grado tal, que “la riqueza de las sociedades en las que reina el modo de producción capitalista se anuncia como una inmensa acumulación de mercancías” (20) ; pero la transformación no es sólo cuantitativa, es la totalidad de la existencia social lo que el capitalismo pone en entredicho al someter la industria a un proceso de revolución permanente, al impulsar un prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas y darle una forma continua.

La oposición entre sociedad capitalista y sociedad precapitalista adquiere entonces todo su contenido; en el primer caso, las incesantes transformaciones de los circuitos económicos obedecen a una dialéctica endógena; el sistema subsiste en la medida en que se modifica; en el segundo caso, estas transformaciones son generalmente el producto de acontecimientos exteriores - hambres, guerras, cambios climáticos- que rompen un cierto equilibrio haciendo necesaria una nueva adaptación. Pero eso no es todo: en las sociedades modernas estos circuitos económicos forman en sí mismos un conjunto inteligible que se impone directamente a los productores y a los consumidores. No es ese el caso en las sociedades arcaicas, donde la distinción entre los diferentes niveles de la realidad tratada por Marx en el prefacio de la Crítica de la Economía Política (21) no tiene correspondencia intuitiva, sino que ha de ser construida por el científico. La actividad económica supone entonces la interferencia de múltiples registros y sólo se hace inteligible si se le restituye su plurisignificación.

(20) Crítica de la Economía Política, ed. cit., p. 7.

(21) Fuerzas productivas, relaciones de producción, formas de conciencia social, superestructuras, etc...

Esto basta para excluir toda prevalencia del registro económico, similar a la que existe en las sociedades industriales; por eso se comprende que Marx y Engels hayan rechazado una asimilación sin reservas. Engels, al contrario, subraya que no se puede hablar más que de una determinación negativa. El débil nivel técnico, el estancamiento de la productividad, intervienen a título negativo en la medida en que excluyen algunas de las posibilidades que se realizarán en una época posterior: importancia de los privilegios económicos, división del trabajo llevada muy lejos, constitución de las clases sociales, confinamiento a un segundo plano de las relaciones de parentesco, diferenciación del poder del estado; pero, en cambio, no determinan la elección entre las diversas formas institucionales que podrían por diferentes razones corresponder a tal organización de la producción. Lo económico define un campo donde coexisten diversas soluciones; lo que no diseña es la organización de dicho campo.

Tal vez una comparación permita comprender mejor esto: el número y la naturaleza de las operaciones que un ordenador puede efectuar, la cantidad de información que es capaz de recibir, vienen dados por la estructura propia de la máquina. Metafóricamente identificaremos esta estructura con las relaciones económicas en la medida en que el nivel de dominio de la naturaleza, hasta el que el hombre ha llegado, circunscribe un cierto número de posibilidades. La oposición precedente puede entonces formularse de nuevo como sigue: en las sociedades precapitalistas la estructura de la máquina, con algunas leves variaciones, está dada de una vez para siempre, permitiendo el desarrollo de configuraciones secundarias que no tienden más que muy raramente a plantearse el problema de la estructura misma que las integra. En cambio, en las sociedades industriales es la propia máquina la que resulta transformada sin cesar, y esta transformación permanente repercute directamente en todos los niveles de la vida social. Las relaciones de producción ya no son exclusivamente "condiciones de posibilidad", sitio que intervienen a título de "causa eficiente" (22). En cualquier caso, Marx enfoca la diferencia entre estos dos tipos de sociedad como diferencia entre dos relaciones posibles con la verdad; o más precisamente, la gran industria, tanto por su ritmo de crecimiento como por la organización que la rige, permite al hombre tener acceso a un campo que le estaba hasta entonces velado. Es precisamente este término de "velo" el que Marx emplea en *El Capital* cuando vigorosamente afirma: "El velo que ocultaba a las miradas de los hombres el fundamento material de su vida, la producción social, comenzó a levantarse durante la época manufacturera y fue completamente rasgado con el advenimiento de la gran industria" (23). Lo que se rasgan son las ideologías de todas clases que relacionan las diversas modalidades de la organización social con lo que no es el hombre. Lo que se revela es que el hombre es el único productor de su humanidad. Por consiguiente, la base real sobre la que reposa toda sociedad puede ponerse al desnudo. Por vez primera el hombre puede explícitamente señalarse como tarea conocer el conjunto de leyes que lo rigen, ya que se define esencialmente como un ser social.

(22) Esta oposición es evidentemente relativa; todas las sociedades conocen transformaciones económicas, y los conceptos de rapidez y de lentitud no adquieren una significación mas que si se ordenan las sociedades unas con respecto a otras.

(23) El capital, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, F. C. E., 3.^a ed 1967, libro I.

Este “convertirse en sociedad la sociedad” según la fórmula de Lukacs supone, pues, cada vez en mayor grado la posibilidad de referir el todo de las significaciones al hombre mismo que se iguala a la totalidad de las formas de existencia, de intercambio, de comunicación, aprehendiéndolas como su propia obra. La dualidad de los dos órdenes que bajo una u otra forma ha sido reconocida por todas las sociedades precapitalistas desaparece -orden ritual del que toda realidad deduce su eficiencia, pero que nada puede explicar en el hombre, orden profano en el que se desarrolla la acción humana-. El hombre se afirma como el único emisor del conjunto de estos mensajes que constituyen las diversas sociedades. Ya es concebible una comprensión del proceso histórico que sea interior a este proceso mismo. Se hace posible una ciencia del hombre, puesto que se unifican las diversas manifestaciones de la creatividad humana.

Sin embargo, esto no significa que las diferencias reales se difuminen. No existe ley absoluta que presida la evolución histórica y haga que cada sociedad se vea necesariamente obligada a pasar por un cierto número de fases antes de llegar a un término fijado desde la eternidad. Tal dinámica histórica supone, por su carácter lineal, que la actividad humana permanece exterior a la historia y que ésta se realiza friera de aquélla. Todo se comprende, entonces, bajo la luz de lo que es, en tanto que el propio presente no es más que un fenómeno transitorio. Por eso “la pretendida evolución histórica descansa en general sobre el hecho de que la última formación social considera las formaciones pasadas como otras tantas etapas que conducen a ella misma y las concibe siempre desde un punto de vista parcial” (24). Todo esquema evolucionista es obligatoriamente limitado, puesto que no toma en consideración en una sociedad dada más que lo que anuncia la sociedad futura. Ahora bien, cada formación social se realiza sobre una pluralidad de planos de los que únicamente algunos son conservados por las sociedades posteriores; este residuo, que a escala de la historia universal es inmenso, es lo que el evolucionismo desconoce.

(24) Crítica de la Economía Política., ed. cit., p. 170.

Sin embargo, para Marx, la sociedad capitalista se diferencia también bajo este ángulo de las que la han precedido. Al desarrollarse y extenderse a escala planetaria, ha entrado en contacto con todos los restantes tipos de sociedad -patriarcal, esclavista o feudal- y los ha transformado, desvelando prácticamente de este modo que existía un puente de uno a otro y que estas sociedades no eran totalmente heterogéneas. La creación de una historia de la humanidad no es solamente espacial, porque las diversas regiones del mundo dependen cada vez más unas de otras, sino también temporal, ya que el crecimiento capitalista

se ha desarrollado en un Universo en el que existían todavía las principales formas de organización social creadas por el hombre. Así se extiende, ante nosotros, un inmenso campo de experiencias: las múltiples sociedades existentes en los continentes llamados "atrasados" están en plena evolución y a su vez se encuentran confrontadas con los problemas del desarrollo económico, de la industrialización y de la Integración de los esquemas del pensamiento racionalista que les acompaña. No obstante, cada una de dichas sociedades parte de una situación que le es particular y esta diversidad histórica no contribuye solamente a la complejidad del cuadro, sino que también le confiere su carácter único: frecuentemente innumerables sociedades muy poco semejantes se enfrentan con un mismo problema e intentan resolverlo con medios específicos propios.

De este modo la sociedad industrial es el centro de la historia en que vivimos. Es, ciertamente, la contrapartida radical de las comunidades "arcaicas", pero, paradójicamente, oponiéndose a ellas, desvela al tiempo su significado. Y lo hace de dos formas: rompiendo con las sociedades preindustriales, de las que directa o indirectamente es, no obstante, el producto histórico, y conteniendo por este hecho un cierto número de sus elementos fundamentales, no restaurados en su riqueza verdadera, sino desplazados, condensados, integrados en sistemas más vastos. Además, su complejidad es tal que las diversas respuestas que han podido darse en otro tiempo todavía guardan una parte de su eficacia. La significación de este hecho ya es patente: por primera vez se hace posible una confrontación del conjunto de las sociedades. El modelo de una comunidad universal ya no será ahora la simple transposición de una situación de hecho, sino el producto verídico de la equiparación de una multiplicidad de culturas.

De esta mutación del saber da cuenta Marx cuando afirma que las categorías económicas que expresan a nivel teórico las condiciones de existencia de la sociedad burguesa nos dan al mismo tiempo acceso a las sociedades precapitalistas.

"La sociedad burguesa es la organización histórica de producción más desarrollada y más diferenciada. Las categorías que expresan estas condiciones y la comprensión de su estructura le permiten comprender la estructura y las condiciones de producción de todos los tipos de sociedad desaparecidos bajo las ruinas y los elementos de ellos con los que se ha edificado, de los que ciertos vestigios, todavía no superados, continúan prolongándose en ella, mientras que algunas virtualidades se han desarrollado en formas bien determinadas. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Las virtualidades superiores latentes en las especies animales inferiores no pueden, en cambio, comprenderse más que cuando los estadios superiores han sido ya conocidos (25). La economía burguesa proporciona la clave de la economía antigua" (26).

Pero, aunque proporciona la clave, no permite ninguna asimilación abusiva: no se trata de trasplantar los conceptos a los que se ha llegado analizando empíricamente el modo de producción capitalista, al mundo antiguo para describir el conflicto entre burgueses y proletarios. Al afirmar la unidad de las

sociedades humanas, planteamos al mismo tiempo que esta unidad no excluye la diversidad, puesto que es en un momento determinado de la evolución histórica cuando tal verdad ha podido alcanzarse.

Pero también sería erróneo en este caso situarse en el plano del saber único: la desaparición de toda normatividad exterior a la trama social excluye que se hable de ésta en términos de “naturaleza” o de “sacralidad”; pero también implica que una normatividad de un tipo superior sólo pueda establecerse al nivel de la sociedad. Ahora bien, esta normatividad no puede ser más que el tomar en consideración, tanto de forma teórica como práctica, la dimensión misma de la socialidad (27). Más concretamente, lo que Marx afirmará es que para una sociedad que ha hecho del trabajo su modo de existencia esencial no existe otro objeto que encarnar -en la gestión por los productores de todos los modos de actividad- esta creatividad social en estado puro que la industrialización ha puesto en primer plano.

(25) Curioso materialismo que explica lo inferior por lo superior.

(26) Crítica de la Economía Política, ed. cit., p. 169.

(27) Con otro lenguaje Rousseau decía lo mismo. Lo que Marx aporta de nuevo es a la vez un contenido -el hombre se encuentra pensando en su existencia empírica- y -el análisis del proceso por el cual este contenido ha sido desvelado.

Ahora bien, paradójicamente, la sociedad capitalista aparece como el mundo de la violencia y de la particularidad. Ha marcado el conjunto de las conductas humanas con sus propias leyes, pero, sin embargo, ella no se da como totalidad verdadera. La crítica del capitalismo que se desarrolla en toda la obra de Marx descubre lo que se podría llamar, utilizando un lenguaje fenomenológico, una intención no realizada; re vela la no-coincidencia entre el contenido real de las relaciones sociales que predominan y la exigencia última que se deriva de estar; mismas relaciones.

Existe en este caso una especie de inadecuación entre la forma y la materia que sirve de base tanto a la actividad como a la teoría revolucionaria. La totalidad se plantea, efectiva mente, como última exigencia, pero nunca es alcanzada; lo que más bien se da es la especialización y la parcelación de todas las actividades humanas, la disparidad de lenguajes, la racionalización abstracta de comportamientos, el estallido de todo en esferas autónomas que se piensan a partir de sus propios contenidos, ignorando las relaciones que guardan con el conjunto; fenómenos múltiples que han sido diversamente designados por los conceptos de “reificación”, “fetichismo”, etc., y que se arraigan, no importa cuáles puedan ser las interferencias secundarias, en las relaciones contraídas por los hombres en el seno del proceso de producción. La verdadera esencia del hombre -Negatividad, Trabajo, Tiempo, Historia- es revelada y ocultada al mismo tiempo (28). La crítica revolucionaria desde entonces no se apoyará sino sobre aquello que ha puesto en evidencia y no se referirá a ningún orden trascendente. La norma se da correlativamente a su violación, y sólo esta conexión permite al profetismo de Marx sobrepasar el simple nivel de la utopía.

Lo que constituye, por consiguiente, la especificidad del Marxismo es afirmar a la vez que el sentido mismo del desarrollo de la sociedad capitalista, disolviendo todo aquello que quedaba en ella de "natural", tiende a situar en primer plano este problema de la asunción de la totalidad por los hombres de esta sociedad, y que este problema es soluble en la medida que un grupo social, el proletariado, puede convertirse en el igual a ese todo. Si se excluye esta coincidencia última de la parte y del todo (29), si se admite la realidad de experiencias sociales heterogéneas y la existencia de una creatividad que opera a diferentes niveles sin que pueda ser adoptada por la sociedad entera, entonces el marxismo se encontrará problematizado. Interpretarlo como metodología, como teoría del conocimiento, como filosofía o no-filosofía (30) relegando a un segundo plano esta cuestión primordial o referirla a tiempos mejores es una empresa carente de sentido. En efecto, sólo la relación con la actividad política concebida como totalización efectiva continúa siendo determinante. Bajo un ángulo más limitado -epistemológico, por ejemplo (nada más vacío a este respecto que las famosas leyes de la dialéctica, cuyo alcance operatorio es nulo)-, las categorías utilizadas por Marx son más o menos válidas; de todas formas, encuentran, naturalmente, sitio en la historia de la ciencia sin que el que las utilice a título de "organum" (organon) pueda diferenciarse radicalmente de aquellos que eligen otras hipótesis de trabajo. Lo que, en cambio, modificaría de arriba abajo la relación del hombre con el saber sería encarnar en el propio centro de una práctica social efectiva el conjunto de los conceptos determinados teóricamente, y, más aún, legitimarlos desvelando -desvelamiento que no puede ser más que el producto de un sujeto real, actuante- el lugar verdadero de su engendramiento. Es esto lo que se hace posible mediante la actividad revolucionaria del proletariado.

(28) El himno al desarrollo de la sociedad capitalista que contiene el Manifiesto Comunista es, pues, el himno al desarrollo de la verdad. La historia, al llevar lo real a su total realización, se hace reveladora.

(29) Esto equivaldría a volver a -encontrar algunos elementos fundamentales de nuestra visión de la historia pasada, donde la creatividad en el orden de las significaciones se ha realizado asimétricamente a partir de los polos antagónicos (clases sociales, grupos culturales, sociedades diferentes), lo que excluía toda comprensión unificada del devenir a partir de un lugar único.

(30) Esta posición es hoy frecuente en Francia; teniendo como resultado dar un curioso color al conjunto de nuestros debates ideológicos.

Es tal vez Lukacs quien ha hecho resaltar más netamente la función que Marx hacía desempeñar de este modo a la clase obrera, formulando muy claramente el problema:

"Porque es necesario preguntarse ante todo en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad puede en cualquier caso ser percibida desde el interior de una sociedad determinada a partir de una posición determinada en el proceso de producción" (31).

(31) *Historie et Conscience de Classe*, ed. cit- p. 74.

Y dando una respuesta sin equívoco:

“Pero es solamente con la entrada en escena del proletariado como el conocimiento de la realidad social alcanza su culminación; con el punto de vista de clase del proletariado se ha hallado un punto a partir del cual la totalidad de la sociedad se hace visible” (32).

Va uso del término “visible” es sin duda alguna característico del pensamiento de Lukacs, para quien, efectivamente, de lo que se trata es de una visión de la posibilidad para la totalidad social de darse en transparencia. Pero incluso matizando tales afirmaciones y sustituyendo a la intuición, en este caso destacada, por un orden discursivo, no deja de ser cierto que tal posibilidad se concreta en el proletariado para el conjunto de los pensadores -marxistas. No porque todo proletariado esté en relación directa con la verdad del todo; los comportamientos individuales, por definición, no son significativos más que en un registro limitado. La aprehensión de la totalidad no puede ser más que el hecho de un sujeto que sea él mismo totalidad; ahora bien, sólo las clases sociales son en nuestras sociedades totalidades de dicho tipo. En este aspecto clase burguesa y clase obrera no se diferencian; lo que las opone es que, por su modo de existencia, la burguesía se relaciona de un modo privado con la economía como con el Estado. La situación es diferente para el proletariado, que, sujeto colectivo, es poder -tanto objetivo como subjetivo- de totalización.

(32) *Idem*, p. 40.

Tal afirmación puede ser discutida en diversos planos: es normal, por ejemplo, cuestionarse sobre si el proletariado es apto para llevar a cabo la pesada tarea que la filosofía le ha señalado o si las transformaciones de la sociedad capitalista no convierten en anticuadas las descripciones que Marx o Lukacs han podido dar de la clase obrera. Sin embargo, la respuesta a cada una de estas cuestiones vendrá dada por los hechos y dejará intacto el marco en el seno del cual el problema planteado por Marx adquirió sentido. Ahora bien, es precisamente ese marco mismo lo que importa discutir. De la obra de Marx se deduce una cierta imagen de la relación del hombre con la verdad. La actividad científica se ve abocada a cumplir funciones determinadas, afirmándose un determinado lazo entre los resultados de esta ciencia y la praxis de los hombres de nuestra sociedad. Entre la Teoría y la Práctica, el Concepto y el Tiempo, la reconciliación se entrevé en razón de lo que son uno y otra. La discusión podría, pues, elegir cualquiera de los dos términos como punto de partida. Querríamos aquí, reflexionando sobre el tipo de racionalidad introducida por la actividad científica en el dominio humano, contribuir a plantear de nuevo el problema suscitado por Marx; sin embargo, es preciso antes de nada insistir sobre la naturaleza del discurso privilegiado en el que se concreta su concepción general de la sociedad capitalista, a saber, la teoría revolucionaria.

En apariencia, nada más impreciso que este término. Parece abarcar a la vez: un análisis general de la sociedad capitalista que descubre de un modo objetivo las contradicciones que dominan esta sociedad y su evolución probable:

- la definición, frente a un universo alienado, de normas que presidirían la organización de una comunidad racional, donde toda explotación del hombre por el hombre hubiera desaparecido.

- finalmente, la determinación coyuntural de las tareas del momento, apoyadas en el conocimiento científico del hundimiento del sistema basado en la propiedad privada de los medios de producción.

En cada uno de estos casos, no obstante, nos situamos en un registro diferente; no es posible englobar bajo un mismo concepto fenómenos tan dispares; sin embargo, éstos no se dejan comprender sino por referencia a los resultados a los que hemos llegado.

a) La sociedad capitalista plantea por primera vez en su total integridad la cuestión de la esencia misma del hecho social; por las formas de existencia que instaura, no puede tener otro punto de llegada que la socialización integral (es decir, la gestión de la sociedad por el conjunto de sus miembros) -término límite que es el "negatum"- (correlat) de todos los comportamientos de los hombres de la sociedad industrial, así como de las instituciones que éstos crean.

b) Pero esta socialización, horizonte que se nos da de forma permanente, no se cumple nunca debido al carácter privado de las relaciones sociales; de aquí deriva un juego de contradicciones que al nivel propiamente económico puede caracterizarse como conflicto entre la producción social y la apropiación privada de los medios de producción.

c) Esta contradicción encuentra su punto de encarnación más directo al tiempo que su solución en la condición impuesta al proletariado, único capaz de superar la diferencia entre la norma y su cumplimiento.

Al mismo tiempo, de esto se deriva la triple significación de la teoría revolucionaria que aparece a la vez como utopía, como ciencia y como desvelamiento diario del contenido de nuestra praxis.

Utopía, en primer lugar, que desarrolla cuasi-deductivamente el modelo de una sociedad racional tal y como puede ser abstractamente derivado de las modalidades de funcionamiento de la sociedad capitalista. La Utopía, efectivamente, no es pura ilusión, sino descubrimiento de un sistema positivo de normas que independientemente de toda referencia a su posible realización da la medida de lo que ocurre. El socialismo puede ser irrealizable, pero nada se hace comprensible en la historia de nuestras sociedades si deja de postularse tal noción. Es un intento de este orden lo que definía ya La República; la política platónica no es ni un conjunto de consejos destinados a facilitar el trabajo del hombre político, ni una construcción puramente arbitraria alimentada del discurso del alma bella, sino instauración de una verdadera legislación del suceso que descifre su significado en función de la ley fundamental de la ciudad que la ciencia ha desvelado. Paralelamente, es posible que el modelo de una sociedad donde habría desaparecido toda forma

de alienación y de explotación del trabajo no pueda tener más que una significación extra-histórica; sin embargo, la historia de las sociedades industriales no se situaría bajo su verdadera luz si lo fuera confrontada con este modelo. Esto permite comprender el carácter voluntarista de ciertos textos de Marx y particularmente del famoso prefacio a la Crítica de la Filosofía del Derecho, donde frente a la construcción hegeliana, la referencia al proletariado se presenta como un auténtico imperativo categórico.

“Es necesario formar una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y no reivindique un derecho particular, porque no se le ha causado ningún perjuicio particular, sino un perjuicio en sí, una esfera que no pueda ya ser referida á título histórico, sino a título humano, una esfera que no esté en oposición con las consecuencias, sino en oposición general con todas las suposiciones del sistema político alemán, una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emancipar a todas las otras esferas de la sociedad y sin que, por consiguiente, el emanciparlas a todas sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y no pueda, por tanto, reconquistarse ella misma más que por la recuperación total del hombre. La descomposición de la sociedad, en tanto que clase particular, es el proletariado” (33).

(33) Oewres Philosophiques, edition Costes, París, 1948, tomo I, pp. 105-106.

Sin la menor ambigüedad el “es necesario” remite a una exigencia filosófica. La sociedad capitalista es tal que la reconciliación final apuntada por la filosofía no se convertirá en real si no existe una clase de este tipo. Vista la importancia de esta afirmación, la cuestión de hecho no se planteará más que ulteriormente. La utopía no es, por consiguiente, el producto de una especulación idealista; es más bien la puesta al día rigurosa de lo que está implicado por el contenido real de las relaciones sociales, sin que importe saber si la deducción fundada que es la obra del filósofo posea cualquier equivalencia en el campo empírico.

La posición de la norma no es, pues, en ningún caso, arbitraria; supone una determinación teórica de lo que es, se apoya sobre la ciencia y no encuentra significación sino en relación con ella; tan paradójicamente que a nivel científico la norma pueda revalidarse o rechazarse. Afirmar que A debe ser B equivale a afirmar que sólo un A que sea un B es un A verdadero, lo que es un juicio de tipo analítico que supone el estudio riguroso de A. Afirmar que la sociedad industrial debe administrarse de un modo socialista es afirmar que sólo una sociedad socialista es una verdadera sociedad industrial, es decir, una sociedad que lleva hasta el final los valores que han surgido con la industrialización y que de una forma o de otra son reconocidos y actualizados por todos. Igualmente, La República, de Platón, nos evoca una cuestión esencial: ¿la ciudad griega estaba condenada a la desaparición por la existencia de las contradicciones que Platón había puesto en evidencia, contradicciones que no habrían podido reabsorberse sino en la Ciudad Justa que él había imaginado? Si la respuesta es positiva, la reflexión utópica cobra

valor científico: equivale a constatar, señalando el hiato entre el ideal y lo real, la existencia de sociedades confrontadas con problemas insolubles.

Este saber sobre el que la utopía se apoya, ¿qué es, pues? Por plantear el futuro como su primera dimensión, la teoría revolucionaria no deja de ser una ciencia; es decir, ordenación en un conjunto de conceptos rigurosamente definidos de esta realidad compleja que tiene por nombre “sociedad capitalista”. El orden introducido de este modo se situará en la prolongación directa del esquema general desarrollado por Marx: es una transformación en el conjunto de las relaciones sociales que nos había aparecido como la fuente auténtica de la crítica de la filosofía especulativa. Son estas transformaciones las que la investigación científica tomará como objeto de estudio: el capitalismo en adelante ya no se comprenderá, a la manera de los economistas clásicos, como un cuadro abstracto en el interior del cual evolucionan moneda y capital, sino como un sistema de relaciones sociales que ligan de una forma coercitiva burguesía y proletariado. Hacer del capital una “cosa”, identificarlo con un “valor de uso productivo”, con un “stock monetario”, o más generalmente, con toda forma de propiedad, es no alcanzar, a nivel económico, esta revolución teórica que la sociedad industrial, a través de las nuevas formas de conciencia que engendra, permite realizar.

El análisis económico se dobla necesariamente de una crítica de la economía política y de los conceptos que le son propios. Se comprende a este respecto por qué *El Capital* lleva como subtítulo “Crítica de la economía política” y el triple sentido que es preciso darle a este término (34) : en algunos aspectos su significación es similar a la que se plantea en las obras claves de Kant; la reflexión crítica consiste en este caso en interrogarse sobre las condiciones de posibilidad de la economía política como ciencia, su aparición supone una ruptura con las ideologías enlazadas con la actividad productiva en las sociedades precapitalistas. Estas condiciones son, como hemos visto, dobles: constitución de un orden económico autónomo, regido por su propio sistema de causalidad y pudiendo como tal depender, al menos dentro de ciertos límites, de un análisis “objetivo”, y desarrollo de una mentalidad calculadora y técnica que evalúe lo real en términos de costes y de rentabilidad e intente transformarlo, inscribiendo en ello la suma de las energías humanas.

(34) Todas las obras económicas de Marx contienen estudios muy largos referentes a las teorías económicas que habían sido formuladas antes de él; estudios que él o ha agrupado sistemáticamente como en su historia de las doctrinas económicas, que se convertiría en el tomo IV de *El Capital*, o ha intercalado en el centro mismo de sus demostraciones, como ocurre en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en el libro II de *El Capital*.

“Ni que decir tiene que, en primer lugar, la economía política, que ha reconocido el trabajo como principio -Adam Smith-, que no conocía únicamente la propiedad privada como un estado fuera del hombre -esta economía política debe considerarse tanto como un producto de la energía y del movimiento real de la propiedad privada como también un producto de la industria moderna, al igual que, por otro lado, ha acelerado la energía y el desarrollo de esta industria

y de su conciencia ha hecho una potencia” (35).

(35) Oewres Philosophiques, tomo VI, p. 12.

La Crítica de la economía política se fija entonces como objetivo fundamentar en realidad el discurso económico y revalidar su estatuto científico.

Pero, en otro sentido -se emplea en este caso la frase en su acepción tradicional-, la crítica es más directa y alcanza la actividad económica tal como la economía capitalista la entiende. La extensión de la riqueza se dobla por una explotación permanente del trabajo humano. La inhumanidad de una sociedad se denuncia entonces por lo que tiene de contradictorio y de arcaico, en función de sus propias posibilidades creadoras.

Finalmente, y de otra forma, la crítica alcanza a la propia teoría económica, que frecuentemente ha sancionado y justificado esta inhumanidad y ha concedido un valor a las ilusiones y fetiches engendrados por el modo de producción capitalista, negando por este hecho la intención científica que estaba subyacente en su proyecto teórico.

Estas tres críticas, sin embargo, se reagrupan, ya que todas tienden a sustituir un universo de cosas que puede considerarse téxirn0n comas naturaleza por las relaciones concretas contraídas por los hombres en el seno del proceso de producción. Al describir la separación del trabajo y de la propiedad, Marx no acomete una realidad periférica, sino que aísla en un concepto límite lo que impone su sello al devenir de la sociedad capitalista y la orienta hacia su fin. Es aquí, por otra parte, donde se señala una vacilación que ulteriormente ha pesado sobre la orientación general del marxismo. El Capital tiene por objeto un sistema de relaciones sociales que enlaza a los hombres unos a otros a través de un universo de cosas dotado, al menos parcialmente, de una lógica propia. Esta independencia del objeto que ilustran el mercado y sus fluctuaciones remite ciertamente a la apropiación privada de los medios de producción y, por tanto, a los grupos reales que se encuentran en una cierta relación con este mundo de objetos. Sin embargo, no siempre existe homogeneidad entre los diversos niveles del análisis; éste puede plantearse bien a nivel de los mecanismos que operarían fuera de toda posible acción de los grupos sociales (36), o bien a nivel de la dinámica resultante de la cooperación y de la lucha de los grupos sociales. En el primer caso se hablará de la “depauperación absoluta” concebida como “negatum” -(correlat)-necesario de la industrialización capitalista, sin intentar integrar en tal esquema la propia lucha obrera; de la “baja de la tasa del beneficio medio” sin ver que la relación entre el crecimiento de la productividad y la tasa de la plusvalía depende únicamente de la correlación de fuerzas entre trabajo y capital; de “crisis de superproducción” de amplitud creciente, debiendo la última de ellas conducir al sistema capitalista a su fin, sin tener en cuenta las posibilidades de intervención que poseen los empresarios y el Estado (37). En el segundo caso es la acción del proletariado la única que puede doblegar de forma decisiva el juego de las fuerzas económicas, y es esta condición la que se convertirá en el principal tema de reflexión.

(36) Utilizando el lenguaje de Sartre diremos que la contrafinalidad del campo práctico-inerte es entonces tal que hace inoperante tanto en su contenido como en sus efectos toda Praxis individual o colectiva.

(37) Es posiblemente La acumulación de capital, de Rosa Luxemburgo, el que proporciona el ejemplo más puro de este determinismo riguroso de las estructuras económicas que necesariamente conducen al sistema capitalista a su hundimiento.

Las contradicciones desveladas afectarán entonces más directamente a la existencia diaria de los productores; la empresa y su tipo de organización no son como el microcosmo donde se viene a reflejar la totalidad de la sociedad, y se reproducen los mismos fenómenos a todos niveles: estallido de la comunidad en grupos heterogéneos, oposición entre los que deciden y los que ejecutan, unilateralidad de los intercambios en beneficio de los que administran los instrumentos de producción, profunda irracionalidad de las elecciones promovidas por minorías que no poseen los elementos indispensables para una justa apreciación de la situación, bloqueo de las informaciones tanto de arriba abajo como de abajo arriba, desarrollo de técnicas autoritarias que tienden a adaptar el individuo al medio, exterioridad del poder político a las actividades humanas reales, etc.... de este modo se dibuja un vasto cuadro (38). No se trata en este caso de los productos ocasionales de una sociedad que, de cuando en cuando, funcionase mal, sino de la afirmación en todos los polos de la colectividad de una misma presencia, la de las clases y grupos sociales antagónicos.

(38) Evidentemente todo esto no se encuentra bajo esta misma forma en Marx; pero estos temas diferentes han sido tratados después por numerosos teóricos marxistas.

Se percibe ahora bajo qué aspecto la ciencia revalida la utopía: esta última no surge como la negación abstracta del estado de cosas precedente, sino como "negatum" (correlat) de las formulaciones científicas: en efecto, estas últimas no pueden tener un valor cualquiera (en el caso contrario no serían más que una manifestación suplementaria del discurso del alma bella) más que si el lenguaje utilizado no se inspira en otra normatividad que aquella que viene dada por lo real. Todos los criterios a que hemos recurrido -unilateralidad de los intercambios, bloqueo de las informaciones, disimetría en la comunicación e irracionalidad de la gestión económica no tienen significación sino en la medida en que la sociedad capitalista define su futuro por referencia a un orden que sería la negación de tales fenómenos; y esto es así porque ella apunta a un cierto tipo de racionalidad y de eficiencia que rechaza al tiempo que valora. La Utopía no es entonces más que el punto último de esta valoración que la ciencia ha alumbrado; pone al descubierto una racionalidad virtual y bosqueja su figura real; apoyándose sobre la ciencia, la Utopía elabora sus conceptos a partir del modelo de la sociedad capitalista que ha sido construido por los investigadores, modelo que como tal puede ser ignorado por los miembros de la comunidad (39). Pero también ¡Puede apoyarse sobre el desciframiento de los comportamientos de los fines que se proponen los individuos y los grupos sociales. Entonces deja de ser utopía.

Sólo en este caso, la teoría revolucionaria adquiere toda su especificidad (40); la teoría revolucionaria muestra su posibilidad del paso del Ser al Deber-Ser que la ciencia y la utopía postulaban todavía a título abstracto, comprendiendo su emergencia en la actividad diaria de los hombres de las sociedades modernas. Entonces deja de ser sistematización de resultados científicos o esquema ideal de una comunidad futura para convertirse en discurso particular de hombres en situación, a igualarse con la totalidad de las significaciones sociales y aspirando a dar cuenta de su condición; es decir, modelo normativo en contacto directo con la experiencia sobre la que se edifica la sociedad capitalista, a saber, la experiencia productiva.

(39) Tal es la posición platónica, son los filósofos los que tras una iniciación larga y difícil pueden actualizar el orden verdadero, pero este orden ellos son los cínicos en conocerlo.

(40) Esta disección puede parecer arbitraria e ignorar la profunda unidad de la teoría revolucionaria; no obstante, corresponde a las formas lingüísticas que predominan en los grupos revolucionarios. Por ejemplo, estos tres tipos de frases, mil veces repetidas:

“Sólo la unión de los proletarios evitará la guerra”, afirmación que concreta el empeño utópico.

“El capitalismo es de tal naturaleza que conduce irremediablemente a la guerra” fórmula que pretende ser rigurosamente científica.

“La lucha permanente de los obreros contra la guerra colonial prueba sin más la oposición de principio del proletariado a toda guerra injusta”, frase que remite a ese modo normativo que nos parece que caracteriza propiamente la teoría revolucionaria.

Los tres planos, no obstante, se entremezclan íntegramente. La-Utopía se apoya tanto sobre los resultados de la ciencia como sobre las normas deducidas de los comportamientos de los hombres de las sociedades industriales. La ciencia toma por objeto tanto el mundo de las cosas en el que se sumerge la actividad humana como esta actividad en sí misma. Y la lucha obrera será tanto más radical en cuanto interiorice el modelo utópico y los resultados científicos. Teóricamente, sin embargo, siempre es posible una disociación.

Es aquí donde la concepción marxista de la actividad científica se alabea. Toda conducta humana tiene un sentido que la ciencia se esfuerza en restituir en diverso grado. Pero hay algo más en el proyecto que anima la teoría revolucionaria que el reconocimiento de este esfuerzo -si sólo esto fuera no se distinguiría de la ciencia-; lo que la teoría revolucionaria postula es que la praxis obrera no revela su contenido a cualquier análisis objetivo, que su “secreto” no se revela más que desde dentro. El marxismo pretende ser a la vez el producto de estos instrumentos de pensamiento universal que forja la sociedad industrial y ocupar un lugar privilegiado en el seno de esta sociedad. Ciertamente, este hecho ha sido rara vez reconocido explícitamente y no han sido deducidas todas sus consecuencias; pero la oposición entre la economía política vulgar que no sería más que una construcción ideológica y su propia doctrina en Marx, la oposición entre conciencia verdadera y falsa conciencia en

Lukacs y la oposición entre ciencia proletaria y ciencia burguesa en los mejores días del estalinismo, remite a una dualidad de planos; más aún, por encima de las variaciones de detalle volveremos a encontrar en todos los movimientos políticos marxistas esta afirmación primordial: el partido, o lo que ocupe su lugar, en razón de su lazo orgánico con la existencia obrera, detenta una visión privilegiada sobre el todo de nuestra sociedad.

Es que el ser de esta sociedad no puede ser revelado sino a aquellos mismos que hacen de ella directamente su experiencia; esto significa que en función del análisis que Marx ha realizado de la sociedad capitalista sólo los obreros pueden tener un tipo de discurso -ya sea realmente pronunciado, bien encarnado en sus partidos o sindicatos, o bien sea el "negatum" (correlat) implícito de las acciones que lleven a cabo- que perfila realmente el bosquejo de otra sociedad; ahora bien, sólo que contrastado con este bosquejo puede el capitalismo pensarse en su realidad. Este discurso se convierte a su vez en objeto de un tratamiento científico, pero no es accesible sino a aquellos que han reconocido su valor y lo han hecho suyo (41).

(41) Innumerables textos tomados de la mayoría de las obras marxistas podrían confirmar la interpretación aquí propuesta; pero incluso en los casos en que no se expresa explícitamente, sirve de telón de fondo las diversas representaciones de la ideología marxista.

La lucha histórica del proletariado proporciona entonces un inmenso material que tiene que ser interpretado. Los esfuerzos realizados por las clases explotadas no sólo para romper el aparato del Estado burgués, sino para inventar un nuevo tipo de gestión de la sociedad, una organización original de la producción, se revelan en esa lucha claramente. Esta historia no es una simple repetición de grandes tentativas abortadas; se dibuja en ella un progreso que se contiene tanto en la toma de conciencia de los objetivos últimos de la lucha como en la naturaleza de los medios puestos en funcionamiento para alcanzarlos. De este modo se circunscribe un campo en el que quedan confrontadas innumerables experiencias históricas (42), laboratorio vivo de la lucha de la clase obrera, donde adquieren forma un cierto número de significaciones claves que dominan toda la intelección de nuestra sociedad: realidad de la alienación obrera; racionalidad de la idea de una comunidad basada sobre otros principios que aquellos que rigen el mundo capitalista; finalmente, posibilidad para esta comunidad de ser realizada, puesto que su contenido habrá sido extraído de la lucha obrera. En este punto límite, Utopía, Ciencia y el desciframiento de las significaciones se interpenetran.

(42) A tal pretensión corresponde en parte la idea de la Internacional. Posiblemente es Arthur Koestler quien más vivamente ha evocado esta síntesis entre la actividad científica y la práctica revolucionaria: Antes de la revolución... no había existido ninguna distinción entre los teóricos y los políticos. La táctica a seguir -en cualquier situación era directamente deducida de la doctrina revolucionaria. A lo largo de una libre discusión, las medidas estratégicas en la guerra civil, las requisas de cosechas, la división y distribución de la tierra, la introducción de la nueva moneda, la reorganización de las fábricas -de hecho todas las medidas administrativas- representaban

actos de filosofía aplicada. Cada uno de los hombres con cabeza numerada en la vieja fotografía que todavía hacía poco adornaba la pared de Ivanov sabía más filosofía del derecho, economía política y ciencia de gobernar que todas las celebridades reunidas de todas las cátedras universitarias de Europa. Las discusiones de los congresos durante la guerra civil se habían situado a un nivel jamás alcanzado en la historia por una asamblea política; parecían informes de revistas científicas -con la diferencia que del resultado de la discusión dependía la vida y el bienestar de millones de hombres y el futuro de la Revolución”, El cero y el infinito, p. 164.

La sociedad capitalista se nos había aparecido como un momento privilegiado de la historia humana, porque supone una revolución continua de los instrumentos de producción, la instauración de una nueva relación entre el hombre que trabaja, el medio al que se enfrenta y los hombres con los que colabora. El análisis del estatuto propio de la teoría revolucionaria revela que la crítica de esta sociedad obedece a criterios internos; la sociedad capitalista no se confronta abstractamente con la idea de una comunidad justa a la que ella no se corresponde; este rechazo de lo que existe remite a otra cosa distinta que no existe, pero que podría existir, puesto que se perfila en el corazón mismo de la actual realidad. Se comprende en este sentido que la alienación (43) no se identifique ni con la miseria, ni con la violencia, ni incluso con la explotación; tampoco nos remite a la no-concordancia de una colectividad humana particular con las leyes que deben necesariamente presidir toda comunidad auténtica. Más bien surge y se concreta cuando los procesos a través de los cuales se exteriorizan las energías históricas de los individuos y de los grupos sociales son destructores de estas mismas energías. La fórmula podría evidentemente invertirse: la sociedad capitalista, al tiempo que universaliza la alienación del trabajo, engendra aquello que hace de aquella alienación un anacronismo.

(43) Cf. el artículo de Claude Lefort: “La alienación como concepto sociológico”, Cahiers Internationaux de Sociologie, núm. XIX.

Claramente se percibe lo que se deriva de esto: no es posible hablar adecuadamente de alienación en relación con cualquier sistema de cambio unilateral en donde productos, mujeres o información son apropiados por los grupos dominantes. Es necesario que esta disimetría se rechace en nombre de una simetría directamente accesible a los miembros de la sociedad considerada; lo que implica que normas y valores no sean comunes de un extremo a otro del campo social para que pueda surgir en su seno una reivindicación ejemplar. Una sociedad, por consiguiente, no puede definirse como alienada, por lo menos a este nivel de formulación, sino en nombre de sus propios principios, cuando éstos aparezcan bien ya como ilusorios, como constantemente violados por la propia práctica de la comunidad, o bien como realmente impugnados, encarnándose la negación de estos principios e instituciones que les dan vida en la lucha mantenida por uno de los grupos de dicha sociedad para transformar su existencia. Tal es el caso de la soledad capitalista. El concepto de alienación nos parece, por esto, que da cuenta de la no-concordancia entre lo que es y lo que puede ser, entre las conductas actuales que se derivan de la naturaleza misma del sistema existente y las

conductas virtuales que se articulan sobre muy diferentes bases. La posibilidad de denunciar una forma cualquiera de alienación remite, pues, a su impugnación efectiva por aquellos mismos que la padecen (44); supone una doble realidad: por una parte, un conjunto de relaciones cristalizadas, en el seno de las cuales los individuos se inscriben, reconociéndoles un valor real; por otra parte, una gama múltiple de reivindicaciones, de lucha, de innovaciones que son ya negación de ese mundo y anuncio de otro universo.

(44) Toda sociedad dividida en clase explotadora y clase explotada supone al mismo tiempo un profundo antagonismo y una unidad que le permite funcionar y que es subestimada frecuentemente; esta unidad implica -salvo casos límites en donde hay que habérselas con la fuerza bruta- un conjunto de valores relativamente comunes de un extremo a otro de la comunidad, o al menos del sistema intelectual, que sea tal que los dos grupos en presencia puedan parcialmente al menos reconocerse -en esta sociedad; cf. sobre este tema el estudio de Marquet sobre el "Sistema de relaciones sociales en el antiguo Ruanda".

Ahora es posible hacer un resumen. Las descripciones precedentes permiten precisar el estatuto epistemológico y filosófico del marxismo; éste aparece a la vez como teoría realista, descubriendo la génesis de significaciones a partir de las praxis de los grupos sociales; como sociología totalizante, puesto que este descubrimiento se da como "negatum" (correlat) de una sociedad que por su ser revela la esencia misma del hecho social, y, por último, como filosofía del sujeto: el hombre concebido como ser práctico, actuante, se convierte en el centro al que puede ser referido el sentido en su integridad; el sujeto humano se da entonces como aquel por el cual la verdad accede al ser, como aquel también que queda finalmente como dueño. Al mismo tiempo se hace posible una concepción unitaria y homogénea de la realidad inter-humana que habría superado la guerra de los dioses. Es sorprendente ver hasta qué extremo elimina Marx la ambigüedad, la indecisión, la pluralidad de funciones desde que toma como objeto de reflexión la lucha del proletariado. Que la historia sea en su conjunto desposesión de las intenciones humanas no es válido, por consiguiente, para las etapas acabadas del devenir humano; por el contrario, con la entrada en escena del proletariado, el sentido se ve siempre referido sin equívoco a su lugar de engendramiento. Por otra parte, sólo con esta condición cumple la teoría revolucionaria los requisitos de la filosofía especulativa. Esto explica el escaso margen dedicado en la obra de Marx a la actividad política propiamente dicha; ésta supone la irrupción de un orden de factores (45) que no solamente no está directamente inscrita en las estructuras existentes, sino que además liate nacer una ambigüedad que ninguna referencia sociológica basta para agotar. Es en el campo de las ideologías donde el problema adquiere, no obstante, toda su acuidad; porque en la teoría donde Marx ha planteado tales fenómenos vienen a reagruparse el conjunto de conceptos a los que hemos hasta aquí reconocido un vasto campo de aplicación.

(45) Cf. el libro de Max Weber: El político y el científico, y el prefacio de Raymond Aron (Madrid, Alianza Editorial, 1967).

Esta teoría la trataremos a su nivel más general. No se trata todavía aquí de entrar en el detalle de la obra, sino de captar lo que propiamente la caracteriza.

Ahora bien, esta teoría se presenta como esfuerzo para desacralizar el discurso, para relacionar las representaciones, las opiniones, las doctrinas forjadas por los hombres con la existencia social que les es propia. Las primeras significaciones a partir de las cuales pueden elaborarse las construcciones teóricas secundarias son, en primer lugar, la producción real, práctica del mundo humano que nos descubre su origen. Marx rompe con toda limitación de la actividad significativa sólo para el entendimiento; el sujeto verdadero no es ya el único sujeto de conocimiento al que la ciencia en su conjunto afronta, trino el hombre real insertado en la vida concreta de la sociedad de la que es miembro. El trabajo considerado en toda su generalidad es precisamente lo que humaniza lo dado; es, pues, en términos de trabajo como se definirá el paso de la Naturaleza a la Cultura, la instauración de una sociedad desalienada, la apertura del hombre a su propia historia. El trabajo se revela, efectivamente, como el lugar real a partir del cual las sociedades se constituyen.

Sin embargo, no todo en la sociedad es real. La distinción entre la falsa conciencia y la conciencia verdadera, entre ciencia e ideología, entre relaciones efectivas contraídas por los hombres y modelos parciales elaborados para dar cuenta de estas mismas relaciones -otras tantas oposiciones de las que los autores marxistas hacen un amplio uso- conduce lógicamente a aislar ciertos planos de la realidad social que pueden reconocerse como plenamente significativos independientemente de las ideologías que los recubren. Se hace posible una teoría crítica del conocimiento que revela un desfase entre lo que se dice y lo que se hace, y pone al descubierto el no-cumplimiento por una ideología determinada de lo que ella misma implica. Esto supone que el registro del Hacer pueda autonomizarse y se convierta en su propio centro de referencia. Las ideologías no harán entonces más que sobre-añadirse para velarlo, deformarlo o, al contrario, desvelarlo (46); pero esta deformación cuando exista podrá siempre objetivamente demostrarse.

(46) Esta oposición se plantea aquí bajo su aspecto más abrupto; más adelante recibirá un contenido más preciso.

Bajo el lenguaje idealizado de la religión, del derecho o de la filosofía, lo que importará, pues, es hacer brotar la existencia de los intereses reales, de las tensiones concretas entre los individuos y los grupos sociales, de determinadas voluntades de que este lenguaje no es sino la traducción depurada. Este paso de lo expresado a lo que no lo está es la introducción de las relaciones causales orientadas de lo real hacia lo ideal; pero estas relaciones no tienen el mismo valor en todos los casos; algunas ideologías no son sino deformaciones conscientes, voluntarias, de lo que existe; tal es el caso del disfraz apologético de la economía política vulgar o de las afirmaciones de ciertas teorías políticas que traducen bajo una forma apenas simulada las relaciones de dominación. Cuando Marx se entrega a tal tipo de constataciones se sitúa en una tradición del pensamiento sociológico y filosófico que encontrará en la obra de Pareto una de sus culminaciones.

Sin embargo, dicha situación constituye la excepción: mientras más profundamente la alienación ideológica remite a su fundamento, más difícil resulta para el hombre poder alcanzar una clara conciencia de su estatuto. La sociología del conocimiento tiene, por consiguiente, como objeto determinar estos cimientos inconscientes que por un tiempo determinado cierran al pensamiento algunas vías de desarrollo, el acceso a contenidos particulares que están presentes sin ser reconocidos. De este modo podemos extraer una serie de oposiciones que se corresponden término a término.

a) Algunos campos de la realidad social se dejan pensar de forma independiente, viniendo dada su autonomía por la propia realidad; otros, por el contrario, no encuentran su coherencia sino por referencia a lo que ellos no son.

b) Ahora bien, este desfase indica no solamente un cierto tipo de articulación entre campos distintos de la realidad social, que se manifestaría en un plano sincrónico, sino también la existencia de relaciones de causalidad que las ligan una a otra.

c) Esta causalidad está siempre, pues, en último análisis, orientada en el mismo sentido, y esta primacía está fundamentada ontológicamente; de una parte, por un lazo real, aquél definido por la praxis humana transformadora de lo dado; y, de otra, por lenguajes derivados que se enraizan en este lugar y del que se deriva su contenido (47).

d) Estos lenguajes no expresan la realidad a partir de la cual se desarrollan sino de forma parcial y partidista. De este modo nos vemos conducidos a una distinción fundamental entre los modelos conscientes que los individuos y los grupos tienen a su disposición para pensar su condición, y los fundamentos inconscientes de estos mismos modelos. La división Consciente/ Inconsciente se imbrica con la existente entre lugar real y articulación lingüística, definiendo el sentido mismo de la relación de causalidad que fundamentalmente va de lo inconsciente a lo consciente, de las estructuras reales a las ideologías (48).

e) Lo real puede concebirse bajo una doble forma; bien entendiendo por ello las actividades efectivas de los individuos y de los grupos sociales: acciones y representaciones, conductas reales e ideologías, se relacionan en este caso con el mismo sujeto que integra en el seno de su propia praxis ambos campos; de este modo la descripción de una huelga, de una revolución o del más insignificante comportamiento individual utiliza conceptos tomados de uno y otro campo; o bien es todo un nivel de la realidad social -las relaciones de producción en la sociedad capitalista, por ejemplo- lo que se convierte en objeto de investigaciones y es relacionado con otros universos, jurídico o político. En este caso no existe sujeto verdadero que totalice el contenido semántico heterogéneo comparado de este modo, ya que todo sujeto y toda actividad no se hacen significativos sino en el interior del marco delimitado de esta forma. De uno a otro análisis los problemas varían considerablemente, pero de momento pueden reagruparse bajo una misma rúbrica.

f) Lo que caracteriza, al menos en su principio, la desviación ideológica es el desconocimiento de la génesis práctica de las categorías que a continuación se tratan a un nivel superior. El filósofo, el jurista, el teólogo, utilizan conceptos que les parecen obvios y a los que atribuyen un estatuto casi natural; los problemas formales que les son propios -investigación del orden, de una legitimación última, de la coherencia- y que parecen remitir a un hipercriticismo, se encuentran planteados a partir de una aceptación ingenua del suelo sobre el que estos problemas proliferan. Las soluciones son entonces relacionadas con potencias trascendentes -Dios, Razón o Ideas Absolutas que se considerarán como la fuente de la realidad. La crítica de las ideologías, apoyándose sobre el desfase entre el Decir y el Hacer, volverá a traer al hombre de aquello que le han privado esas extraordinarias expropiaciones especulativas que son la filosofía y la religión.

(47) Innumerables textos de La ideología alemana validarían estas diferentes distinciones.

(48) Esto no supone, evidentemente, en ningún caso, un desconocimiento de la noción de interacción, pero queda claro que para todos los teóricos marxistas el hecho de que la superestructura actúe a su vez sobre la infraestructura no remite a un segundo plano la primacía ontológica de esta última.

Se percibe claramente en qué sentido volvemos a encontrar en el plano propiamente ideológico el esquema general del pensamiento marxista anteriormente bosquejado; siendo la justificación que se da a estas diversas proposiciones, todavía del mismo orden: la posibilidad de una teoría general de las ideologías descansa sobre una transformación de las relaciones sociales que pone al descubierto los tipos de conexión lógica precedentemente detallados; la aceleración de la historia, ligada a la extensión de la gran industria, rompe el equilibrio sincrónico de lo real y de los lenguajes, introduciendo un desfase permanente en estos últimos; al mismo tiempo se hace concebible expresar en términos de causalidad las relaciones de unos con otros. Marx ha insistido en diversas ocasiones sobre la significación teórica de este trastocamiento:

“La burguesía no puede existir sin revolucionar perpetuamente los instrumentos de producción; por consiguiente, el modo de producción y el conjunto de las condiciones sociales. Hay clases industriales anteriores no podían existir, por el contrario, sino a condición de conservar intacto el antiguo modo de producción. Esta revolución continua de la producción, resta continua conmoción de todas las condiciones sociales, rata inseguridad y agitación perpetuas, distinguen la era burguesa de todas las precedentes. Todas las instituciones tradicionales e inmóviles, con sus categorías de ideas admitidas y de creencias veneradas, se disuelven; las que las reemplazan se vuelven caducas antes de haber llegado a osificarse. Todos los usos, antiguos y nuevos, se volatilizan, todo aquello que era sagrado es profanado y los hombres se ven forzados a mirar de un modo desacostumbrado su posición en la vida y sus relaciones seriales” (49).

(49) Manifiesto Comunista, p. 18.

Las relaciones sociales se dan como tales, y esto porque aparecen como el elemento motor, como extraídas de los lenguajes que normalmente las recubren, haciendo interferir todos los planos. Si nos referimos a los textos de Marx, en donde compara las relaciones entre el amo y el esclavo, el señor y el siervo, a las existentes entre la burguesía y el proletariado, en el primer caso el contenido de la relación está en cierto modo consustancialmente velado, mientras que el segundo se revela en su desnudez. ¿Pero a quién se revela?, ¿a un análisis científico? o ¿tal vez a los hombres que realizan la experiencia directa de la organización capitalista de la producción?

A este respecto, las fórmulas de Marx están cargadas con una doble significación: por un lado pueden concernir a los hombres de la sociedad capitalista cuya actividad sería de tal naturaleza que implicase su propia transparencia, encontrándose en este caso un grupo social en una situación única: la de poder formular su propia condición con un lenguaje adecuado, o, por otro lado, referirse a esta ciencia que se ha desarrollado de un modo paralelo a nuestra sociedad y que puede hacernos conocer las raíces reales del devenir histórico, sin que este saber sea necesariamente capitalizado por los hombres de esta sociedad (50). Esta disparidad es importante y se impone a toda reflexión sobre la significación de un análisis científico de los hechos humanos. Por diversas razones, este análisis se encuentra situado en el centro de la evolución misma del pensamiento marxista. Efectivamente, en sus obras de juventud Marx da cuenta del nacimiento de una doble realidad: por una parte, la de un saber que piensa en términos desmistificados las sociedades humanas, dejándolas de relacionar con cualesquiera potencias trascendentes que estarían en su origen; por otra parte, la constitución de una clase social, el proletariado, cuya experiencia es la confirmación viva de este saber; su integración en la sistemática filosófica no es concebible más que si las razones que han cerrado a las sociedades precedentes el acceso a su verdad desaparecieran en el caso de la clase obrera.

(50) Entonces nos veríamos conducidos a la situación que ha sido siempre la de la filosofía especulativa; sin embargo, las reglas que presiden la constitución de este saber están definidas de otro modo.

Vemos, pues, lo que se deduce en lo concerniente al problema de las ideologías: en las sociedades preindustriales la separación entre los diversos lenguajes y la realidad social, esta separación que nuestra ciencia actualmente pone en evidencia, no ha podido nunca como tal ser reducida por la propia sociedad, y esto por razones que afectan a toda su organización. En las sociedades industriales, por el contrario, esta separación puede desaparecer. Construimos una ciencia que nos permite sobrepasar las diversas apariencias conscientes para poner en evidencia las estructuras inconscientes que cimentan estas representaciones, y esta mutación en la historia del espíritu remite a una transformación de las relaciones de producción que nos coloca en contacto directo con las fuerzas que dirigen la evolución de nuestra sociedad. Por primera vez, por consiguiente, se hace posible que coincidan las representaciones que los individuos o grupos se hacen de su situación y los modelos forjados por los científicos para dar cuenta de esta misma realidad.

Esta coincidencia puede ser de dos órdenes: o bien la ciencia elaborada sobre criterios universales se encuentra, por intermedio del partido, recibida e integrada por el proletariado, que es el único en poder aceptar hasta sus últimas consecuencias los resultados de esta ciencia, y ésta es la posición de Lenin; o bien el proletariado posee una visión primera y verídica de la sociedad capitalista que el científico debe hacer suya si quiere alcanzar la verdad; tal es la tesis sostenida por Lukacs en historia y conciencia de clase. Pero en ambos casos existe homogeneidad entre un grupo social determinado y el conocimiento de las leyes a las que obedece el devenir social (51). En esto viene a resumirse todo el marxismo.

Aún hay más: lo que caracteriza esta filosofía es el relacionar el saber con un sustrato que lo fundamenta -en este caso la acción proletaria, que tiene un valor revelador en la medida en que hace surgir el sentido oculto en la materia social-. En esta perspectiva la relación entre Teoría y Práctica se invierte: "la lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo llegado el crepúsculo". Lo que no quiere decir sino que el Ser debe haber alcanzado su término para poder ser pensado. Pero arrancada de la síntesis especulativa, la frase toma otro sentido; es el futuro el que en un universo donde la palabra "fin" está privada de sentido se convierte en la categoría esencial desde la que retroactivamente el pasado encuentra su organización. En las Tesis sobre Feuerbach (52), Marx habla del materialismo mecanicista como aquel que corresponde a la sociedad burguesa; el nuevo materialismo, por el contrario, el suyo, es el de la humanidad socializada, de una humanidad que todavía no ha nacido y que, sin embargo, cuando exista Inscibirá en lo real formas de existencia tales que toda nuestra comprensión de la historia pasada será modificada.

(51) A esta afirmación general corresponde una colección de fórmulas que una larga aclimatación a ciertas ideologías nos hace considerar como naturales, tales como "la verdad es revolucionaria"; sólo los que no tienen nada que perder pueden alcanzar la esencia de las cosas". etc.

(52) Tesis núms. 10 y 11.

La primacía del entendimiento, por tanto, se combate a un doble nivel. La verdad no surge del solo ejercicio de las facultades racionales; exige un cierto tipo de inserción en la realidad histórica. Y esta verdad no está ya enteramente escrita, como al alcance de la mano. Está madurando bajo nuestra mirada y la validez de lo que digamos dependerá del curso mismo de nuestra historia. ¿Qué es lo que los sociólogos habrían podido darnos a conocer de la "situación colonial" antes de las revoluciones que en todas partes han puesto en entredicho la dominación occidental? Es la rebelión de los pueblos coloniales la que ha revelado la verdadera naturaleza del "sistema colonial", los modos de acción sobre aquellos a los que oprimían. El desarrollo temporal es aquí un factor decisivo que excluye la idea de una ciencia "en sí" que proyectaría sobre la realidad social una mirada desencarnada.

De este modo, de una manera o de otra, nos vemos remitidos al ser de la ciencia. El problema, pues, sobrepasa con mucho al planteado por una doctrina particular. Nos lleva a interrogarnos sobre las condiciones, tanto reales como

lógicas, que presiden la introducción del orden en el seno de los fenómenos humanos (53). No nos engañemos: a pesar de su búsqueda de un cierto tipo de legitimación, Marx se sitúa desde el principio en el plano ontológico, es el Ser lo que principalmente le preocupa, y desde este punto de vista, más allá de toda verificación empírica, el materialismo histórico posee el filo de una dogmática filosófica. Y, sin embargo, los esquemas de El Capital o de la Crítica de la economía política imponen una cierta disección del todo social y algunas operaciones intelectuales llevadas a cabo sobre lo real. Informando sobre la teoría marxista de las ideologías hemos utilizado los conceptos de “consciente” y de “inconsciente”, de “realidad” y de “lenguaje” y habiéndolos articulado entre sí de una cierta manera... La inteligibilidad a la que Marx se esfuerza en llegar no es cualquier tipo de inteligibilidad. Por consiguiente, ello exige transportar el debate del plano ontológico, que es el de la metafísica, al plano epistemológico, que es el de la ciencia; esto implica que volvamos sobre las diversas nociones precedentemente consideradas y que intentemos captar sus relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad. Las páginas que siguen pueden, pues, presentarse como una reflexión sobre la idea de orden.

(53) Encontraríamos los mismos problemas partiendo de otras doctrinas contemporáneas y en particular del movimiento fenomenológico.

Al realizar esto no perderemos de vista nuestra primera perspectiva.

Rousseau había arrancado la sociedad a la naturaleza y buscado a su propio nivel la norma instauradora. La comunidad justa era, pues, aquella que encarnaba plenamente en sus instituciones este ser del hecho social que el análisis filosófico nos ha permitido alcanzar, a saber: esta reciprocidad jurídica fundamental a la que se refieren todos los protagonistas sociales (54).

(54) Rousseau, como, por otra parte, la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, se sitúa a mitad de camino entre las grandes ontologías, cuyo fin último era la posesión del Ser y la sistemática hegeliana, que no alcanza su objeto sino a través de la integración de la totalidad de los discursos; esto explica que paralelamente a una filosofía “formal” del hecho político, Rousseau haya podido contentarse en el campo propiamente filosófico con el tipo de evidencias de relación al contenido que supone la Profession de foi du Vicaire, Saboyard.

Reconocida, esta reciprocidad conduce, lógicamente, a la gestión directa de la sociedad por sí misma. La obra de Hegel, como la de Marx, supone la validez general de semejante inversión de perspectivas; pero, al mismo tiempo, el cuadro inicial se encuentra considerablemente ensanchado por la apertura al conjunto de la historia humana que se lleva a cabo en el pensamiento hegeliano. Esta apertura no es el simple producto de una curiosidad de historiador, interviene como momento constitutivo del desarrollo de la filosofía especulativa: el sujeto hegeliano que encuentra su última realización en la figura del sabio es todavía el sujeto de la tradición filosófica que ha sido inicialmente supuesto como portador de un cierto saber; pero, sin embargo, ya se encuentra descentrado -porque situado en el punto de confluencia de dos registros que no son perfectamente homogéneos el uno al otro- del saber que en su movimiento ha dejado fuera de él el último disfrute de la cosa y de la

historia cuya presencia viva no excluye ni la limitación ni la parcialidad. Esta escisión se encuentra parcialmente reabsorbida en la obra de Marx, puesto que; por su existencia empírica, el hombre de la sociedad industrial concreta aquello que es la fuente misma de toda cultura, a saber, el trabajo creador.

Este paso de la abstracción a la empiria no significa ni mucho menos ignorancia de las exigencias metafísicas; por el contrario, se pretende el cumplimiento de la última pretensión de toda filosofía (en este caso se podría uno referir a la obra de François Chatelet: *Logos et Praxis* (55), y más en particular al capítulo segundo, en el que toca el problema de la legitimación), pero este cumplimiento no tiene ninguna oportunidad de alcanzarse sino al único nivel donde es pertinente, el de la vida real de los individuos y colectividades. La dualidad entre sociedad industrial y sociedad preindustrial es, lo hemos dicho, oposición de sus respectivas relaciones con la verdad; por eso han podido ser distinguidas sociedades que han vivido en un desconocimiento relativo del sentido que transportaban y sociedades para las cuales este sentido puede hacerse perceptible y que pueden ser penetradas por completo por los resultados de la ciencia. De este modo nos vemos remitidos a dos tipos de problemática cuya repetida interferencia no excluye el que deban diferenciarse; el primero concierne a la relación presente de los hombres con las significaciones sociales y conduce a repensar el estatuto de la sociedad industrial. No es éste el camino que seguiremos. El segundo concierne a la naturaleza de la racionalidad postulada a título ideal. Hay aquí una cierta imagen de discurso verdadero, de su reanudación por sujetos reales, de una existencia conforme al ser mismo del hombre y de los medios por los cuales este ser se hace patente y ha dirigido de forma decisiva toda evolución de nuestro pensamiento y de nuestra acción; a título de forma ejemplar, sigue siendo extraordinariamente viva. Interrogándonos sobre las operaciones intelectuales a través de las cuales la ciencia ordena lo real, de lo que estaremos tratando es de la noción misma de verdad.

Ahora bien, si el sujeto histórico que Marx sitúa en primer plano de sus reflexiones se caracteriza por la síntesis realizada en el seno de su existencia de la totalidad de los planos, a través de los cuales se desarrolla la experiencia humana, si es a la vez acción, saber y correspondencia de lo uno con lo otro, problematizar la noción de verdad tal y como la entiende equivale a interrogarse mediante un sesgo sobre la función y el lugar del sujeto, este sujeto que por un acto metafísico audaz ha colocado en el centro de toda realidad.

3. IDEOLOGIAS Y PENSAMIENTO CIENTIFICO

La distinción entre base y superestructura, -entre realidad y lenguajes, remite a una fisura ontológica, pero también tiene un valor operatorio. Lo que son cada uno de esos términos viene-dado, ciertamente, por la propia realidad, pero en ningún caso la distinción se lleva hasta el final; la racionalización científica conduce, pues, hasta sus límites extremos, lo que no ha sido más que bosquejado por el objeto. A este respecto importa tomar en consideración los diversos tipos de disección que le son propios.

Ahora bien, lo real siempre se puede definir a nivel socio-lógico de una -doble forma. Bien se trata de conductas, localizadas y fechadas, que son las de individuos o las de grupos reales directamente observables, en cuyo caso a lo que los hombres hacen se opondrá lo que dicen, permitiendo ese divorcio identificar el proceso ideológico como tal, o bien se trata de todo un plano de la realidad social que se considera como una unidad -las relaciones de producción, por ejemplo- y con el que se relacionan otros planos de naturaleza diferente.

Aunque ambas tendencias coexisten en Marx, sin embargo, la segunda tiene una neta preponderancia; no- se trata" sino muy rara vez en sus obras de hacer coincidir tal "ideología particular y tal suceso o conjunto de sucesos. En su Historia crítica de la plusvalía, lo que Marx pone al descubierto, cuando estudia las obras de Adam Smith y de Ricardo, no es tal influencia fácilmente determinable, que habría inclinado la reflexión económica en una determinada dirección, sino la refracción global de los mecanismos de la economía capitalista en la argumentación de la ciencia económica. En primer lugar; - el tema que se apunta son totalidades que se implican recíprocamente y dependiendo de una estructura común. Si, por ejemplo, nos referimos a un texto en que Marx es esquemático a fuerza de ser conciso, a saber, el famoso prólogo a la Crítica de la economía política, vemos cómo se introduce una distinción esencial entre diferentes niveles: fuerzas productivas, relaciones de producción, instituciones políticas, sistemas ideológicos -derecho, religión, arte, etc.-. Así, diversas formas de conciencia social son enfocadas, respectivamente, como unidades provistas de una coherencia intrínseca. Es esta coherencia lo que para la ciencia constituye un problema. Aunque los problemas que vamos a debatir se vuelven a encontrar bajo variados aspectos para cada uno de estos campos, en nuestra perspectiva general es el análisis de las ideologías lo que nos servirá de ilustración.

Ahora bien, estas ideologías no son una colección de rasgos accidentales que pudieran considerarse aisladamente y que cada cual relacionaría, para sí, con una historia que le sería subyacente. Son sistemas de pensamiento cuyo principio de organización hay que descubrir, no pudiéndose establecer una correspondencia válida entre campos diferenciados sin antes haber puesto de relieve la estructura de cada uno de ellos. El dilema que se nos plantea -el que el Derecho, la Política, la Religión se reduzca a lo económico o expresen con

un lenguaje específico un cierto modeló de relaciones humanas que encuentran su fuente en las relaciones de producción, o bien que no sean ni, reflejo ni simple trasposición, sino actualización en un determinado registro de una estructura común a la totalidad de la sociedad- solamente puede resolverse después del tratamiento teórico de cada uno de los planos que se han distinguido precedentemente. Esto excluye, desde este estadio (1), una teoría que afirme la primacía de lo económico para el conjunto de la historia humana. La referencia a la escasez, -come elemento constitutivo de toda sociedad; no cambia para nada el problema; porque precisamente en razón de su universalidad lo que está en cuestión es el saber cómo esta escasez, como por lo demás todo aquello que viene de la naturaleza, se refracta a través de las diferentes formas de organización social. Es esta refracción lo que debe pensarse, no la escasez que en su generalidad no es un dato pertinente.

(1) En realidad, nuestras razones son de un orden completamente distinto; pensamos que incluso el problema está mal planteado y que con el progreso del trabajo científico tiende a desaparecer. Pera, de todas formas, no hay nunca que perder de vista que, el reconocimiento de la primacía de lo económico es un juicio de existencia que pide una verificación empírica y que ninguna deducción puede fundamentar: Ahora bien, sabemos que las ciencias del hombre están aún lejos de poder demostrar proposiciones de un carácter tan general.

Ahora bien, el tratamiento teórico de toda ideología debe primero situarse al nivel de la sincronía; en efecto, sólo no confundiendo orden sincrónico y orden diacrónica no se tras pondrá a donde no tenga curso determinado estilo de temporalización, solamente válido dentro de límites determinados. Toda delimitación de un campo relativamente homogéneo, todo esfuerzo para construir un modelo que sobre él informe, pretenden desvelar el principio de organización que rige un conjunto de elementos que se definen recíprocamente. El análisis genético no puede llamarse estructural, sino después que esta formalización ha podido llevarse a cabo (2). De todas formas, estos dos enfoques no deben confundirse. La ciencia lingüística (3) es la primera que ha podido, por razones que ante todo se relacionan con la especificidad de su objeto, formular esta doble dimensión con el máximo rigor: efectivamente, las tentativas para explicar los mecanismos de la evolución, de la innovación o del préstamo lingüístico resultaron incoherentes en tanto que la lengua no fue concebida como sistema de términos en estrecha dependencia unos de otros; sólo una vez desvelada la estructura de este sistema han podido explicarse de forma consecuente sus variaciones. Por nuestra parte pensamos que en diferentes grados de evolución las principales ciencias del hombre se encuentran formalmente ante el mismo problema que el resuelto por la lingüística: la posibilidad de comprender el cambio supone que se haya podido alcanzar la esencia de lo que cambia.

Ahora bien, esta exigencia no ha sido claramente formulada por los pensadores marxistas. Análisis estructural, nos dicen (4).

(2) Dinámica estructural -e Historia propiamente dicha no son la misma cosa, sea cual fuere, por otra parte, su grado de interpenetración.

(3) Nos referimos frecuentemente a la lingüística en las páginas siguientes; y ello por dos razones: por el estadio relativamente avanzado al que ha llegado esta ciencia, y por la -existencia de un cierto parentesco entre los problemas que la lingüística ha encontrado y los que el análisis de las ideologías plantea.

(4) Es especialmente el caso de Lucien Goldmann, que defiende con vigor un estructuralismo genético.

Sea, pero en la mayoría de los casos el paso de uno a otro campo se concibe como puesta en relación de los hechos entre sí, estando estos hechos generalmente tomados de secuencias históricas diferentes. De este procedimiento podemos encontrar una excelente ilustración en el rápido pero, revelador análisis que Friedrich Engels hace de las relaciones entre protestantismo y capitalismo en su prólogo a la edición inglesa de Socialismo utópico y socialismo científico, fechado en 1892: "El dogma calvinista respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época: Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que, en el mundo comercial de la competencia; el éxito o el fracaso no dependían de la habilidad del hombre, sino de circunstancias que escapan a su control. Estas circunstancias no dependen de lo que uno desee o de lo que uno trabaje; están a merced de potencias económicas superiores y desconocidas, y esto era particularmente cierto en una época de revolución económica en que todos los antiguos centros de comercio y todos los caminos eran sustituidos por otros, cuando las Indias y América se abrían al mundo y los artículos de fe económicos más respetables por su antigüedad -el valor respectivo del oro y de la plata- comenzaban a vacilar y a hundirse" (5).

(5) Études Philosophiques, Paris, 1951, Editions Sociales, p. 98.

Fácilmente podemos darnos cuenta del método utilizado; un determinado tema religioso, la predestinación, se desgaja del conjunto en que normalmente se encuentra situado para hacerlo depender de un fenómeno completamente diferente, la competencia y su incontrolabilidad. Esta operación parece factible en la medida en que los hombres participan a la vez de uno y otro plano; es el mercader que teme por sus mercancías quien cree en la predestinación del alma; sus temores son reales, derivados de la organización del mercado; sus creencias, en cambio, no hacen sino trasponer en un lenguaje reificado el contenido de su experiencia económica. Tal formulación tiene, por otra parte, la ventaja de hacer desaparecer el problema del origen. Los azares del mercado pueden en rigor ser causa de la idea de predestinación; lo inverso es impensable. La causalidad se orienta de lo real hacia lo ideal. Pero ¿qué es lo que distingue dicho análisis de cualquiera de las numerosas asociaciones de ideas que todo hecho humano suscita? Nada. En el texto citado no existe la menor referencia a una posible verificación, a la busca de pruebas. De entrada, el Ser se da tal y como es. Y, sin embargo; nada en lo real nos permite pasar de un fenómeno a otro; el contenido manipulado es completamente diferente en cada uno de los casos. ¿Cuáles son, pues, las reglas que nos han permitido comparar las actitudes en cuestión, cerciorarnos de que se trataba en las dos ocasiones del mismo mensaje? Su presencia simultánea en el seno del mismo individuo es, sin duda, una indicación importante; pero haría falta entonces que

se tratase de hombres determinados, con nombres y existencia verdadera; la relación entre actividad económica y experiencia religiosa se presentaría bajo una determinada forma que el historiador -y sólo él- podría desvelar a través de un lento y minucioso trabajo. Pero aquí no se trata de esto, sino de la competencia y de la predestinación del alma, de lo Económico y lo Religioso, con mayúsculas; y, sin embargo, estos campos, cuya- homogeneidad es indiscutible y que no pueden comprenderse más que como totalidades, son desestructurados en su conjunto para ser relacionados entre sí. De este modo se entremezclarían operaciones opuestas, algunas de las cuales no son válidas sino aplicadas a sucesiones, mientras que otras sólo pueden aplicarse a simultaneidades.

La relación entre orden sincrónico y orden diacrónico se complica desde el momento en que los campos relacionados no son semejantes; cuando nos situamos en un registro único, la estructura (6) y sus transformaciones son homogéneas una con respecto a otra; por el contrario, en el otro caso la ruptura se convierte en regla fundamental. En el primer caso se trata de modelos, estáticos o dinámicos, que están constituidos (7); en el segundo, es de la historia de lo que se trata, es decir, del movimiento de un contenido multiforme que hace intervenir elementos inconexos.

(6) La noción de "estructura" la empleamos en un sentido muy preciso; el que ha puesto en primer plano la lingüística moderna y ha sido usado por Claude Lévi-Strauss en sus estudios sobre las relaciones de parentesco, los sistemas mitológicos, etc... Supone el descubrimiento de un orden que define las reglas de combinación y de permutación que ligan los diferentes términos puestos en juego en un campo determinado. La composición entre modelos estructurados es comparación de órdenes; no es formal, por tanto; porque son precisamente los tipos de combinaciones posibles lo que definen el valor semántico de los términos, el significado que recubren.

(7) La oposición entre el tratamiento histórico de determinados hechos y su tratamiento estructural no es, pues, -en ningún caso oposición de lo estático y de lo dinámico.

Se nos presentan, por consiguiente, dos formas de concebir la correlación entre relaciones y representaciones forjadas a su respecto. En el primer caso tenemos un acontecimiento, A (el concepto de acontecimiento debe, evidentemente, tomarse en su sentido más amplio; puede designar tanto la batalla de Austerlitz como el proceso de industrialización capitalista, ya que las categorías de tiempo y de lugar son siempre, evidentemente, relativas al nivel del análisis), que surge en un lugar determinado, en un momento dado y que se concibe como la causa de acontecimientos posteriores B y C, que pueden ser de naturaleza completamente diferente; entonces la continuidad se encuentra desvelada en el mismo seno del objeto. En el segundo caso intentaremos desvelar la conexión entre diferentes esferas de la vida social que habrán sido aisladas y pensadas en su estructura sincrónica; entonces serán confrontados los modelos (8) y no los hechos, ya que éstos introducen un irreductible margen de contingencia. El primer análisis se propone restaurar un continuum; el segundo, relacionar realidades discontinuas. Ciertamente, no es

que el historiador no trabaje sobre lo discontinuo; de hecho, la oposición es relativa. Lo que caracteriza todo lenguaje -la ciencia no es más que un caso particular de lenguaje- es la refracción de los continuums naturales o humanos a través de un juego de términos que los fragmentan. La historia, desde este punto de vista, no escapa a la regla y nada puede evocar mejor la idea de discontinuidad que el concepto de acontecimiento: la mejor prueba de ello es que lo que denominamos "hecho histórico" depende de la escala de inteligibilidad elegida. Sin embargo, una vez obtenidas estas unidades la historia se esfuerza en concebir su relación como una relación continua que permite su engendramiento recíproco. Ahora bien, el método estructural se constituye precisamente abandonando tal perspectiva.

(8) Un ejemplo de lo que sería cierto tipo de investigación puede hallarse en la obra de Claude Lévi-Strauss y particularmente en su artículo "Lenguaje y sociedad" (*Anthropologie structurale*, pp. 63-77), donde admite la posibilidad de descubrir para áreas culturales determinadas una estructura común en los sistemas de parentesco y de lenguas considerados.

Desde el punto de vista epistemológico, la historia y el análisis estructural confrontan, pues, la misma cuestión que en uno y otro caso se particulariza, según el método utilizado. ¿Cuáles son las reglas que permiten establecer una relación entre A y B, entendiéndose que esta relación es continua para el historiador y discontinua para el estructuralista, siendo cualquier confusión entre ambos planos dirimente?

En lo que concierne al estudio de las ideologías el problema se plantea con singular acuidad: porque es posiblemente en este caso donde la homogeneidad y la heterogeneidad simultáneamente se llevan más lejos. Homogeneidad, en primer lugar: cada discurso encuentra su materia en lo que existe; informa, pues, un contenido que le es previamente dado y que él somete a su propia sintaxis. Heterogeneidad también, porque el paso de lo "real" a los "lenguajes" introduce un desplazamiento completo de todas las nociones (9) que excluye que se las conciba como simples duplicados. Para medir la complejidad de la cuestión partiremos de dos de los innumerables análisis que pululan en las obras "marxistas"; los tomaremos del libro de Roger Garaudy, *L'Eglise, le Communisme et les chrétiens* (10). Su valor intrínseco no lo discutiremos aquí; en cambio, nos detendremos sobre la argumentación que en ellos subyace.

(9) El hiato se supera en la medida en que un cierto grado de formalización de lo "real" puede ser considerado como lenguaje.

(10) Editions Sociales, Paris, 1947.

El primero de esos análisis se refiere a la obra de Santo Tomás de Aquino; la Suma Teológica es comprendida como reflejo, expresión, traducción -el término, en este caso, no tiene importancia- de la estructura de la sociedad feudal. La relación entre Dios y los seres creados, y después las de las diferentes criaturas entre sí, se pueden esquematizar sobre un eje vertical, que no haría más que reproducir los aspectos profundamente jerarquizados del mundo feudal; y esta misma jerarquización se deriva de la organización de las

relaciones de producción, que son la verdadera materia cuyo contenido se encuentra luego traspuesto a diversos niveles. La diversidad de las expresiones remite a un mensaje único, aun siendo una de estas expresiones (11), sin embargo, anterior respecto a las otras. El segundo análisis tiene por objeto un texto de Montalembert, fechado en 1848, en el que declara explícitamente, en un momento en que la sociedad francesa estaba sacudida por una amenazadora revolución obrera, que la religión es la más seria garantía para el mantenimiento del orden social y que cada cual debe consagrar todos sus esfuerzos, independientemente de sus creencias personales, en favorecer su difusión masiva entre el pueblo. De tal declaración fácilmente se deduce el lazo entre opresión social e ideología religiosa.

Estas proposiciones no nos interesan en sí mismas; lo que, por el contrario, es decisivo, es que apuntan a fenómenos completamente diferentes. La obra de Santo Tomás posiblemente transcribe en un lenguaje específico un contenido social particular, pero esta trasposición no es ni voluntaria ni consciente; nada en la obra citada, a excepción de algunas analogías totalmente formales, permite un paso directo de uno a otro nivel. Más bien se trataría -admitiendo la verdad de la tesis afirmada- de la estructuración inconsciente de una primera *rew11dff*, ' ignorada incluso por quien la realiza; entonces no es posible poner en relación dos planos distintos más que a nivel estructural (12). Ahora bien, actualmente nos encontramos muy lejos de poder llevar el análisis de los sistemas de equivalencia inconscientes que regentan los diversos campos de la actividad humana a un grado de perfección suficiente para esclarecer datos tan complejos: lo que le sustituye no tiene, por consiguiente, más que un valor relativo: introducción de correlaciones limitadas, de semejanzas manifiestas que dejan el problema intacto y excluyen, incluso en el mejor de los casos, toda formulación de una teoría general de las ideologías; lo que para el autor parece obvio, exigiría de hecho un inmenso aparato de investigación. Esta advertencia parecerá posiblemente inútil, pero al menos hay que señalar que en estos campos un trabajo llevado a término y que explicita su propia metodología vale más que toda suma definitiva. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, las ciencias del hombre pretenden en todo momento llegar a síntesis "ontológicas" que definirían el ser mismo de la sociedad; pero estas síntesis son siempre relativas a un cierto estado de nuestro aparato de investigación (mientras más limitado es éste, mayor es la importancia que adquiere la ontología; se comprende, pues, que ésta ocupa tan poco lugar en la física contemporánea); es, pues, este aparato el que debe convertirse en objeto de reflexión.

(11) La constituida por las mismas relaciones sociales.

(12) El historiador nunca tiene la posibilidad de poner en relación de un modo parecido estas totalidades que son las relaciones económicas, el sistema religioso, etc.; él siempre se apoya en una continuidad que, directa o indirectamente, está inscrita en los mismos acontecimientos.

El segundo ejemplo es completamente diferente, porque es en el mismo centro del texto por descifrar donde se revela la necesidad de recurrir más allá de este texto; no sólo la situación social que sirve de punto de partida a su discurso está claramente asumida por Montalembert, sino que además éste posee una clara conciencia del contenido de la lucha y elige, con conocimiento de causa,

tomar un determinado partido. Las relaciones causales introducidas se mantienen íntegramente a nivel- de las expresiones conscientes; están, pues, legitimadas teóricamente, la causa persiste en el efecto y ambos son adoptados e integrados en su propia existencia por el hombre Montalembert; es la tematización de una subjetividad concreta la que, nos hace acceder a una visión unitaria del proceso.

Ahora bien, este tipo de distinción fundamental, desde nuestro punto de vista, no se encuentra claramente formulada en la obra de Marx; esto explica que la mayor parte de los análisis marxistas tienden a utilizar un lenguaje estructural cuando lo cierto es que tratan sus materias históricamente o a la- inversa. Ahora bien, las operaciones posibles y deseables a una determinada escala no lo son ya desde el momento en que se efectúa un cambio de perspectivas: revalidar las expresiones conscientes supone que nos situamos al nivel de secuencias parciales, que se entrecruzan unas con otras y se determinan recíprocamente hasta el infinito; intentar determinar el sistema general al que obedecen estos diferentes fenómenos implica el descubrimiento de las leyes que rigen los diversos tipos de lenguaje de que se trata.

Esta referencia a sistemas simbólicos no debe prestarse a confusión; entendemos por tal todo conjunto regido por la distinción entre el significante y lo significado, distinción que, aun alcanzando toda su especificidad en el campo lingüístico, no por ello deja de poseer un campo de aplicación muy vasto. Esto implica:

Que el sentido no surja nunca a nivel de un término aislado, sino de una cadena estructurada, en la que es más importante el lugar de los diferentes elementos que la componen que la naturaleza particular de cada uno de ellos.

Que cualquier reajuste que afecte a alguno -de estos elementos repercute sobre toda la cadena y que por este hecho lo significado encuentra siempre una multiplicidad de expresiones que, latentes o presentes, son las que definen el horizonte en el seno del cual puede operarse cualquier progreso en el desarrollo de las significaciones.

Todo esfuerzo por hacer corresponder término a término significante y significada aparece, pues, como carente de sentido; en el campo lingüístico implicaría que lo significado fuera completamente preexistente al material en el que se da, no siendo la lengua más que un repertorio, una compilación de correlaciones entre determinados sonidos y diferentes contenidos conceptuales, entre estos contenidos y otros tantos objetos netamente determinados. Ahora bien, lo real no está compuesto de unidades diferenciadas a las que los conceptos vendrían a aplicarse, y la significación de estos conceptos no es espejo de la onda sonora que es su portadora. Esta ruptura de toda relación unívoca entre el sonido y lo que significa es la que se ha producido en la obra de Ferdinand de Saussure, y tiene por "negatum" (corrélát) el hiato entre aquella que es significado y las donaciones inmediatas, intuitivas del objeto; en cada uno de los niveles considerados nos encontramos en presencia de sistemas, no pudiéndose concebir la función y el valor de cada término más que por referencia a estos sistemas considerados como

totalidades. Toda palabra pronunciada en un lugar y tiempo determinados no es significativa, sino en la medida en que se les refiere, como campo a priori, de posibilidades que viene a actualizar. La palabra, sin duda, está individualizada y localizada, es combinación única de signos diferentes; pero su propia singularidad supone la realidad de una criba realizada sobre un material preexistente al que los diferentes sujetos han tenido acceso. Este material no es amalgama heterogénea de elementos; éstos se definen recíprocamente, delimitando sus valores respectivos, y dependen de una organización que no es otra sino el conjunto de las relaciones que las ligan unas con otras, relaciones que se implican recíprocamente: la forma en que A se liga a B determina la naturaleza de su lazo con C, y así sucesivamente. Y nada puede decirse sobre el proceso de discriminación conscientemente efectuado por los sujetos cuando escogen tal serie de términos, si no alcanzamos a la estructura previa de este material que, por su parte, no les es directamente presente.

La distinción entre el significante y lo significado se encuentra necesariamente planteada en el desarrollo anterior, adquiriendo, no obstante, el uso de ambos conceptos una universalidad que exige que se defina en cada etapa sus contenidos respectivos: en el campo propiamente lingüístico esta distinción aparece como la condición previa a toda investigación sobre la lengua. El significante es la realidad fónica de la cadena hablada organizada en función de criterios lingüísticos; lo significado es lo que evocan los sonidos utilizados, los conceptos que les han sido asociados. La relación entre significante y significado es una relación “no necesaria”, “arbitraria”, “convencional”; a tal sonido puede corresponder cualquier concepto y no puede establecerse entre uno y otra ninguna relación unívoca de engendramiento o de correspondencia (13). Estas son proposiciones generales de una validez indiscutible, sean cuales sean las precisiones secundarias que deban aportarse al principio saussuriano cuando se estudie la creación lingüística en ésta u otra lengua; es innegable entonces que el margen de arbitrariedad se reduce considerablemente (14); los términos derivan unos de otros y el conjunto de las combinaciones ya realizadas delimita un campo sólo en el interior del cual podrán realizarse nuevas creaciones. El principio de lo arbitrario del signo no es por ello en menor grado inmutable desde el momento en que es toda la lengua, independientemente de su devenir, la que se toma en consideración. En este caso las nociones utilizadas adquieren todavía una significación diferente, según que nos situemos en una perspectiva histórica o en una perspectiva estructural.

(13) Nos excusamos por este repaso de hechos ahora conocidos de todos. En su simplicidad nos permiten, sin embargo, realizar importantes pasos hacia delante.

(14) Cf. Emile Benveniste: “Nature du signe linguistique”, Acta lingüística, I, I, 1939.

Esta contingencia de la relación entre las dos caras del signo dimana de la propia naturaleza de la comunicación humana o, de un modo más preciso, de la estructura de todo sistema semiológico, que es al tiempo, por un lado, estructuración unitaria de dos planos heterogéneos de la realidad en la que los

elementos se extraen y, por otro, definición diferencial de estos elementos que no son portadores de información sino en la medida en que se oponen a unidades del mismo orden.

Los sonidos que puede producir la voz humana son propiamente infinitos y por sí mismos pertenecen al mundo físico; su inscripción en un registro diferente no puede derivarse simplemente de la asociación de este mundo con otro universo. Se trataría entonces de una yuxtaposición que dejaría subsistir intactos al uno y al otro, y no el descubrimiento de un principio de organización que se sitúa al nivel del propio material fónico. De los millones concebibles, la lengua sólo retiene determinados sonidos, que tendrán un valor significativo y que serán, por consiguiente, aptos para significar lo que precisamente nunca se da en la naturaleza. La interferencia entre naturaleza y cultura no proviene, entonces, de su puesta en relación extrínseca, sino de una culturalización de la realidad natural. La naturaleza se hace cultura no en razón de la existencia de un sistema de equivalencias que haría corresponder a cada unidad de uno de los campos una unidad tomada del otro, sino a través de la integración de un determinado número de elementos naturales en un tipo de orden que caracteriza la cultura. Ahora bien, esta característica es propia de todo sistema simbólico y, de un modo más profundo, de todo discurso, desde que el mensaje que transporta supone una codificación suplementaria con relación a la de la lengua; puede definirse como sigue: utilización de una materia tomada de un registro distinto de aquel en el que funciona el sistema, materia que puede ser natural (colores, sonidos, gestos, etc.) o cultural (la suministrada por sistemas semiológicos anteriormente construidos), aplicación a esta materia que es ordenada por sí misma de un principio de organización que le es trascendente. Lo arbitrario del signo, resultado de la asociación de dos planos distintos de lo real, se ve aumentado por la integración de cada unidad significativa (integración que es la propia ley de esta asociación) en un sistema diferenciado que permite el brote del efecto de sentido.

Estas distinciones adquieren un sentido más preciso con la teoría de la doble articulación propuesta por A. Martinet (15). El fonema, unidad fónica mínima portadora de información, es un signo con una sola cara, no tiene significado; pero entrando en combinación con otros fonemas permite construir unidades significativas más amplias (los monemas en el lenguaje de A. Martinet) a los que efectivamente les es asociado una significación. De la segunda articulación en fonemas, que permite diferenciar los monemas unos de otros, se deriva que las unidades de primera articulación están en una relación convencional a su sentido: por la combinación de elementos privados de sentido no cabe llegar a elementos que signifiquen necesariamente una cierta realidad. El caso de determinados signos, cuyo sonido evoca efectivamente su significado -cecear, por ejemplo-, no es pertinente. El sonido no hace en tal caso sino significarse a sí mismo: estos sonidos evocan siempre hechos fónicos reproduciendo los elementos sonoros que caracterizan los mismos hechos. La naturaleza es en este caso su propio espejo. La poesía, sin embargo, puede, al utilizar estas posibilidades, provocar una verdadera distorsión, creadora del efecto poético:

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes? *

(15) A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, 1960. (Hay edición española: Madrid, edit. Gredos.)

(*) ¿Para quién son esas serpientes que silban sobre vuestras cabezas? (N. del T.)

El significado del que este verso es portador es doble y ha sido obtenido por medios radicalmente opuestos: el lenguaje, por un lado, es tratado según sus propios criterios: yuxtaposición de signos de los que cada uno está provisto de sentido, el mensaje se deriva de esta yuxtaposición lineal; por otra parte, retrotraído a una indiferenciación primera -el silbido es correlativo a toda la cadena- que aniquila su función lingüística y lo sumerge en la materia de que está hecho, la naturaleza sonora. Así, pues, entre naturaleza y cultura se instaura una tensión que nos remite de una a otra, habiéndose obtenido los dos mensajes por medios opuestos y dependiendo su claridad respectiva de la reducción del otro; sin embargo, la unidad se mantiene por el recubrimiento final de los significados. Pero si este último no tuviera lugar asistiríamos a una verdadera destrucción del texto, dividido entre exigencias contradictorias: la poesía, la frase de ingenio o el sin sentido pueden tener el mismo origen.

Claramente vemos lo que se deriva de estas observaciones: lo significado nunca es aprehensible directamente, sino sólo a través de un material instrumental que ha sido tomado de otra esfera de lo real. Lo significado se refracta a través del significante; no puede, pues, ser alcanzado de forma parcial y aislada, sino secundariamente. En el caso de la lengua, este proceso de refracción es doble: en un primer momento concierne a la constitución de este mismo material, a saber: las leyes a las que toda imagen fónica debe obedecer para ser significante; en un segundo momento concierne a la relación que cada una de estas unidades significantes mantiene con las otras unidades, siendo esta relación precisamente la única que puede definir los significados respectivos. El primer proceso designa el tipo de culturalización de la naturaleza puesto en marcha; el segundo, la disección de lo real que se opera a través del juego de estas unidades significantes.

A esta doble dimensión debe la lengua su complejidad y la ciencia lingüística la diversidad tanto de sus métodos como de sus campos de estudio.

Estas constataciones no nos alejan del problema planteado por las ideologías y las relaciones que mantienen con la realidad social: religión, mitos, sistemas filosóficos, doctrinas políticas, suponen la lengua y una cierta organización de la realidad por esta lengua; son otros tantos discursos que hacen uso de signos que previamente les han sido suministrados. Una doble cuestión se plantea, pues, a su respecto: ¿qué les caracteriza propiamente? Lo que equivale a interrogarse sobre su estructura, sobre la naturaleza de las unidades empleadas y sobre la sintaxis que permite su combinación. ¿Qué lazo les liga con lo real, siendo este real múltiple puesto que incluye tanto la realidad significada por el discurso como el circuito en el que este discurso se inserta (posición y naturaleza del emisor y del receptor)? La segunda pregunta exige, para ser resuelta, que haya sido tratada la primera, por lo menos de un modo aproximado. Sólo con esta condición será posible realizar esta semiología

universal, cuyo proyecto había esbozado Ferdinand de Saussure, y que tendría por tarea estudiar el juego de los signos en el seno de la vida social. Ahora bien, toda solución del problema de las ideologías depende de su constitución, porque ésta permitirá distinguir los diversos discursos que el hombre mantiene en función de una serie de criterios exhaustivos que, por una parte, definirán cada tipo de lenguaje y, por otra, aislarán los “sitios” en que cada uno entra en contacto con otras esferas de la realidad.

Cada discurso apunta a una región diferenciada del Ser; esta diversidad en el objeto ¿no proporcionaría el criterio pertinente buscado? Por sí sola, indudablemente que no; porque lo que caracteriza a largo plazo la disección no es tanto determinadas características aparentes de lo real que han proporcionado las primeras divisiones (y esto colocándonos en el caso totalmente particular de la ciencia, donde la pretensión de un contenido objetivo tiene, no obstante, una dimensión primordial) como la posibilidad de someter los objetos, en un primer momento heterogéneos, a operaciones similares. El contenido se identifica, desde este punto de vista, con el tratamiento de este contenido en el lenguaje, es decir, en el caso de los discursos no formalizados, con el uso de signos suministrados por la lengua que les es propia (16). Este uso proporciona, pues, un primer criterio en función del cual pueden clasificarse las ideologías, pero hay otros. Una teoría semiológica de los sistemas que se derivan de la lengua tendría, pues, por objeto clasificar todos los sistemas de expresión lingüística -el mito, la poesía, la filosofía, lo mismo que el sueño, el lapsus, la libre asociación en una matriz de varias dimensiones donde vendrán a interferir campos muy diversificados.

(16) La teoría del conocimiento bajo su doble forma logística y epistemológica es, por consiguiente, teoría del lenguaje de la ciencia, es decir, toma en consideración la naturaleza de los signos que utiliza (como han sido obtenidos) y de la forma en que ella los combina. Se integra normalmente en una semiología universal.

En cada uno de estos discursos, efectivamente, importa plantearse una pluralidad de preguntas de las que sólo la suma nos permitiría alcanzar su esencia. Hará falta primero preguntarse cuál es el fin pretendido por tal lenguaje, la función que cumple, el fin para el que ha sido construido. En el caso de la lengua, por ejemplo, la respuesta no tiene ninguna duda: “La función esencial de este instrumento, que es la lengua, es la de la comunicación: el francés, por ejemplo, es ante todo el útil que permite a las gentes de lengua francesa entrar en relación los unos con los otros” (17). Seguidamente nos interrogaremos sobre la realidad que es significada, es decir, sobre el contenido mismo de los mensajes, bien realizados, bien potencialmente presentes. La lengua, desde este punto de vista, presenta una generalidad extrema porque permite la refracción de toda realidad a través del código que le es propio. Pero el objeto se particulariza cuando se pasa a las ideologías. De ahí nos vemos correlativamente remitidos al emisor y a las condiciones de la emisión, por una parte, y al receptor y a las condiciones de la recepción, por otra. Posiblemente no existe aspecto más importante para el análisis del proceso ideológico, porque atañe a los protagonistas reales que son los verdaderos productores del conjunto de estos lenguajes; es esencial saber que,

en lo que concierne a la lengua, el receptor y el emisor están virtualmente confundidos, ya que todo hombre es a la vez locutor y auditor, y que, en cambio, se dan como disociados en lo que concierne al mito. Además, hay que tomar en consideración no sólo al emisor y al receptor reales, sino a todos aquellos que son invocados por el discurso estudiado: un “mensaje divino” no puede darse sino como tal; para el que cree en el mensaje, el emisor es extra-humano; solamente así puede comprenderse lo que ha sido dicho. Pero para el sabio este límite no es uno (18), razón por la cual se interrogará a la vez sobre las condiciones reales de la emisión y sobre las razones de la separación entre lo que existe y lo que se transparenta en el texto en cuestión. De este modo, antropología y religión se oponen en la medida en que la primera no reconocerá sino un solo emisor, el hombre (19), admitiendo la segunda la intervención en momentos privilegiados de emisores extra-humanos. Por lo mismo el sueño se puede intuitivamente caracterizar como un mensaje en el que, si bien existe receptor, no hay emisor explícito; las innumerables glosas religiosas que se han desarrollado a su respecto han tenido por objeto determinar esta fuente emisora, lo que se realiza mediante la integración del sueño dentro de sistemas no psicológicos; por la menos hasta el psicoanálisis.

(17) Martinet, op. cit., p. 13.

(18) El orden de nuestra enumeración no tiene ningún valor intrínseco; según los campos, la investigación científica se ha confrontado con tal o tales de estos problemas.

(19) Si la ciencia no admite intervención divina como causa explicativa, es porque el objeto Dios no se presta a ninguno de sus modos de tratamiento; en este sentido no puede tener existencia.

Se trata de una cuestión decisiva, porque en ella se articulan estrechamente la estructura, la función y el contenido del mensaje. Como vio Marx, la ciencia se caracteriza -al menos- en uno de sus niveles por una revolución ptolemaica que sitúa al hombre en el centro de las significaciones y que le convierte en el único emisor. Pero la ciencia es sólo uno entre múltiples sistemas simbólicos posibles o reales; esta posibilidad que le es propia y que caracteriza su relación con el Ser le permite realizar determinadas funciones, pero a la vez la excluye para realizar otras (20). Su posibilidad de tomar en consideración en cualquier momento sus propias condiciones de producción la opone no solamente a las religiones, que no admiten esta unificación de la emisión, sino también a las doctrinas políticas, que al menos en apariencia se sitúan sobre un plano íntegramente humano. Ahora bien, en la tradición clásica de la crítica ideológica este velamiento del emisor se ha relacionado con el papel social jugado por las doctrinas en cuestión: si es el propio Dios el que declara a los oprimidos que no deben rebelarse, estos últimos obedecerán más fácilmente que si se tratase de un decreto puramente humano; pero este lugar reconocido a la función, frecuentemente ha hecho perder de vista que es un contenido diferenciado el que se expresa a través de tal mensaje, no pudiéndolo hacer sino a través de él. Toda reflexión sobre el estatuto de la ciencia (21) implica que este lazo entre lo significado y la organización del significante se dilucida en un plano comparativo.

(20) Cf. nuestro capítulo 4.

(21) No se trata aquí de consideraciones abstractas. La ética científica se opone frecuentemente a la ejecución de ciertas acciones. En la sociedad no siempre puede decirse todo, y frecuentemente es esencial que una colectividad se piense de otro modo de lo que en realidad es; pero la ciencia no reconoce este tipo de exigencias.

Por otra parte, el análisis que resulta más rico es el de las condiciones de recepción y de emisión, puesto que las variables que puede manejar son innumerables. Prácticamente todo puede intervenir a título de factor diferenciante; no obstante, las consideraciones de tiempo y de espacio adquieren una importancia particular; porque hay tiempos y lugares tanto para la emisión como para la recepción y unos y otros varían según los sistemas de que se trate: de este modo el mito se distingue del cuento en la medida en que el primero no puede decidirse sino en ocasiones perfectamente determinadas que toda la sociedad sanciona, mientras que el segundo, en la mayoría de los casos, podrá ser narrado en cualquier momento; igualmente, determinadas profecías o algunas frases rituales sólo son pronunciadas en determinado santuario en oposición a otras cuyo campo de extensión espacial y temporal es mucho más amplio. De este modo, cada sociedad ordena su relación con sus propios instrumentos de pensamiento, distribuyendo su uso por toda la extensión espacial y temporal de su existencia.

Estas consideraciones siguen siendo exteriores al ser de los universos semiológicos; pero en la medida en que las cuestiones se precisan, es la relación del hombre con los signos comprendidos en su surgir primero lo que se convierte en objeto de investigación; ya no se pregunta exclusivamente quién emite (individuo o grupo), en qué tiempo, en qué lugar, en beneficio de quién, sino cuál es la relación del emisor con los signos que utiliza y que puede haber creado con todo conocimiento de causa (este es el caso de los sistemas axiomatizados), aprendido (como la lengua) o experimentado sin controlar su funcionamiento (el sueño). Se trata en este caso de una oposición capital, puesto que lo que se cuestiona es la relación de la subjetividad con el significante, en tanto que ella lo constituye, lo encuentra o se somete a él; revelándose que toda referencia relativa al sujeto que habla, concibe o escribe es insuficiente para agotar el ser de lo que está producido, porque este ser no tiene existencia sino articulado con otros elementos de un sistema en el seno del cual toda creación se realiza no habiendo tenido nunca equivalente subjetivo total, salvo, posiblemente, en el caso de sistemas lógicos o matemáticos.

Todas las dimensiones que de este modo vamos progresivamente señalando no encuentran, sin embargo, su total significación sino referidas a la estructura que rige los sistemas considerados; su análisis suscita una doble cuestión. ¿A partir de qué campo se constituye la cara significativa de los signos que se utilizan? ¿Cuáles son las reglas de combinación entre estos signos? Sin duda, el primer punto no tiene más que una importancia secundaria para el estudio de los procesos ideológicos, porque ya se trate del mito, de la religión, de la filosofía o del manifiesto político, todos ellos, en diverso grado y de forma diferente, usan de la lengua. Pero en una teoría general que se preocupase de

integrar no sólo el conjunto de las “expresiones lingüísticas”, sino también los sistemas de señales, así como la pintura o la música, la situación sería diferente; porque cada clase de sistema semiológico se alimentaría de un campo particular -perteneciente bien al mundo natural, bien al mundo cultural-, siendo la elección de este material coercitiva, puesto que impone parcialmente el tipo de sintaxis que se aplicará en ese caso.

Con los problemas de gramática alcanzamos el fin de nuestro esfuerzo, porque ellos nos permitirán saber por qué la filosofía es filosofía o por qué el mito se distingue de la poesía; para cada campo es una tarea inmensa y colectiva construir tal tipo de gramática.

De este modo cada sistema, por muy complejo que fuera, siempre se podría enfocar desde una pluralidad de ángulos. Del sistema de luces verde, roja y ámbar diremos:

- Que su función es asegurar la circulación.
- Que es tal, que puede significar las calles en tanto que están provisionalmente abiertas o cerradas al tráfico.
- Que el emisor es el Estado, que construye un sistema homogéneo para el conjunto de la comunidad.
- Que los receptores, por el contrario, son múltiples, puesto que son todos los individuos que, peatones o automóviles, utilizan esas calles.
- Que el sistema se construye partiendo de una materia tomada de un sector de la naturaleza, el mundo de los colores, en el seno del cual se han acotado un determinado número de unidades discretas cuya diferencia física es suficiente (tres especies de rojo nunca habrían servido) para evitar todo error en la transmisión del mensaje.
- Por último, que la sintaxis es simple, basada en un principio de alternancia elemental que hace de cada elección un acto único, sin consecuencias, exclusivo de los otros; la única posible indeterminación podría provenir de una cierta lentitud de reacción de los usuarios, lo que obliga a anunciar el cambio de los signos esenciales (verde, rojo) por el empleo de un signo intermediario, el ámbar, que no tiene otra significación que el paso de un signo a otro, es decir, las propias transformaciones del sistema.

La comparación con otros sistemas nos llevaría a completar esta descripción; entonces diremos que, en este caso, la creación del código y su utilización son dos operaciones no sólo disociadas temporal y espacialmente, sino totalmente independientes; la utilización del código no tiene, pues, ninguna influencia sobre su estructura (el caso es diferente para la lengua), que ha sido libremente construida y que se encuentra, por consiguiente, perfectamente adaptada a los fines que debe cumplir. Es evidente, además, que para un sistema tan simple las dificultades de interpretación se reducen al mínimo; porque por razones evidentes falta esta doble distorsión que califica el

fenómeno ideológico y que alcanza a la oposición entre el emisor real y el emisor confesado, entre lo que es significado del objeto y la propia realidad de este objeto.

De este modo se ve que el problema planteado por Marx de las relaciones entre infraestructura y superestructura puede plantearse desde cada uno de los trazos que hayamos aislado como constitutivos del ser de tal o cual sistema simbólico; se trata, de hecho, de una serie de valencias, cada una de las cuales puede asir una realidad social que en primera instancia le es extrínseca; ahora bien, en tanto que la gama de estos "asimientos" no haya sido estudiada en detalle, es vano pensar en poder fundamentar sobre bases sólidas una teoría de las ideologías.

Debemos, no obstante, llevar más lejos nuestro análisis. En efecto, existe a primera vista una diferencia importante entre la lengua y los otros sistemas de expresión. En la lengua, la relación entre el significante y lo significado ha podido caracterizarse como arbitrario; ningún lazo necesario puede establecerse entre el sonido y la imagen, el objeto o el concepto que evoca este nombre. Ahora bien, éste no es el caso de los otros sistemas simbólicos - mitos, religiones, etc.- en los que el símbolo aparece como ligado por una relación interna a lo que simboliza. El águila es símbolo de realeza, de grandeza, de majestad; no parece que pueda ser reemplazada por otro animal cualquiera.

Es importante insistir sobre esta desemejanza: el signo lingüístico es arbitrario en la medida en que la lengua estructura un campo por sí mismo no significativo para utilizarlo con fines de significación. El mito (22), por el contrario, utiliza, a título de significante, signos lingüísticos provistos ellos mismos de sentido. En el primer caso entran en relación dos universos totalmente heterogéneos; en el segundo, los elementos significativos suministrados por la lengua no pueden plegarse a cualquier tratamiento, y el significado mínimo que le es propio continúa siendo el punto de partida irreductible desde el que el mito desarrolla sus propias operaciones.

(22) Todas las observaciones que siguen se apoyan evidentemente en los trabajos de Claude Lévi-Strauss (cf. especialmente el capítulo de la *Anthropologie structurale*, pp. 227-256, dedicado al análisis de los mitos; "La Geste d'Asdiwal", publicado en el Anuario de la 5.^a sección de la *École Pratique des Hautes Études*, 1957; el artículo "Formalisme et structuralisme", publicado en el número 7 de *Recherches économiques et philosophie* y la lección inaugural en el Colegio de Francia) y en mis propios trabajos (análisis de los mitos de emergencia de los pueblos orientales) realizados bajo su dirección.

Esta oposición precisa aquella a la que tradicionalmente se recurre cuando se desea diferenciar el signo del símbolo (23). Lo que distingue a uno de otro no es solamente, como de costumbre se afirma, el grado de arbitrariedad entre el significante y lo significado, que en el primer caso sería muy marcado, mientras que en el segundo sería casi nulo. No se trata aquí sino de una consecuencia secundaria de un hecho primordial que puede calificarse como sigue: llamamos signo a toda unidad cuya cara significante no ha sido tomada de un sistema

simbólico constituido, sino de un campo no organizado con vista a tales fines. Lo arbitrario de la relación se deriva necesariamente de ello. El grado de arbitrariedad se encuentra considerablemente restringido cuando se trata de "símbolo" en el sentido particular de este término, porque la significación surge siempre desde unidades ya significativas que han sido sometidas a un nuevo principio de organización.

(23) Esta distinción ya no se utiliza actualmente, porque es demasiado tajante y sólo se apoya sobre un único criterio entre la multiplicidad de ellos, que nos permiten informar sobre los hechos semiológicos. El término "función simbólica" recubre, pues, los dos niveles.

La distinción entre significante y significado (24) no deja de conservar todo su valor. Lo arbitrario del signo lingüístico se derivaba a la vez de la yuxtaposición, por definición contingente, de elementos tomados al mundo físico y contenidos psíquicos particulares, así como de la organización sistemática de estos elementos; el significante no se relaciona con un significado determinado, sino a través de su articulación con los otros significantes de la lengua. Todos los sistemas post-lingüísticos que suponen la existencia previa de la lengua, y que hacen uso de los signos que ésta proporciona, ponen en relación contenidos tomados de campos culturales diferenciados; por consiguiente, es normal no encontrar en ellos esta arbitrariedad de la yuxtaposición propia de la lengua; pero, al igual que en ésta, las unidades significantes mínimas no cumplen su función más que articuladas unas con otras, definiendo esta conexión, en última instancia, su contenido semántico. Teóricamente, lo arbitrario podría desterrarse si no se tomasen en consideración más que términos aislados; pero éstos no tienen existencia sino por el sistema en el que ocupan un lugar; si esto no fuera así nos veríamos de nuevo ante discursos que hacen un uso normal de la lengua. Ninguno de los fragmentos del mito es, pues, significativo por sí mismo -en tanto que se trata de un mito-, sino por su ordenación respecto a sus otras partes. En el interior de un cierto contexto cultural, el águila puede perfectamente simbolizar la grandeza, la majestad, el poder, la fuerza; pero, si esto ocurre, es porque la oposición desarrollada se situará a un nivel muy general: por un lado, un conjunto de términos que valoran lo que el signo lingüístico "águila" significa; por otro, la debilidad, la humildad, etc..., de los que otro animal será el portador.

(24) Sería completamente inadecuada si el signo no fuera en ningún caso arbitrario; porque en ese caso no es más que la cosa misma.

Si el mito se basa sobre oposiciones diferentes, los mismos elementos significantes recubrirán un contenido distinto. El águila simbolizará sólo la fuerza, mientras que otro animal encarnará la majestad. El valor semántico de cada unidad depende, pues, del sistema de operaciones que definen la totalidad del discurso mítico. De este modo, ninguna correspondencia unívoca entre significante y significado puede establecerse, y esto incluso en el caso en que las unidades significantes sean ya signos que tienen una doble cara.

El mito utiliza, pues, la lengua para determinados fines, pero al hacerlo continúa apoyándose en la propia realidad de la lengua. Un águila es un águila,

pero también es algo distinto: carnívoro, rapaz, ave, animal, ser vivo, integrándose en una multiplicidad de clases semánticas que pueden encajarse unas en otras, divergir, arrogarse derechos sobre los campos respectivos. Esas clases son más o menos generales; es a su nivel donde el mensaje mítico tiende a situarse, utilizando cada monema o grupo de monemas como significante de su clase; la generalidad clasificatoria que le es propia depende precisamente de lo que pretende significar. Lo arbitrario está lejos de ser absoluto, puesto que no cualquier monema puede significar cualquier clase; sin embargo, es muy grande, puesto que cada uno de los términos se integra en una pluralidad de clases (25).

Comprender un mito es, pues, concebir el proceso de simbolización que le es propio; cada porción de mito, cada frase, se sitúa entonces en un plano que permite que su mensaje sea descifrado. La articulación recíproca de estos planos, las operaciones por las que el paso del uno al otro se ha hecho posible definen la lógica del mito, que transforma la organización en clases de la lengua, siempre difusa, en un sistema coercitivo donde sólo determinadas transformaciones se toleran. Para caracterizar este uso de la lengua, Lévi-Strauss utiliza el término de "meta-lenguaje" (26). El término, no obstante, no nos parece muy adecuado: porque lo que caracteriza al meta-lenguaje es, o que haga desaparecer toda preocupación semántica en beneficio único de las operaciones sintácticas o que tome por tema al propio lenguaje -lo que no es más que una extensión del caso precedente-. En cambio, el mito no hace más que llevar a su apogeo lo que viene dado por la propia estructura de la lengua. Por lo demás, todo discurso hace, en diversos grados, un uso meta-semántico de los términos que toma de la lengua (27); la diferencia proviene, sobre todo, del rigor con el que cada uno se mantiene en ese nivel.

(25) Por otra parte, el mito puede organizar sus propias clases semánticas, crear otras, pero la posibilidad de tal operación viene dada por la propia lengua.
(26) "Formalisme et structuralisme", op. cit., p. 33.

(27) Una semántica estructural no puede, pues, en ningún caso, conformarse con el léxico que pretende el simple corte de lo real que operan los monemas. En todo discurso, un significado idéntico puede alcanzarse por la utilización de monemas distintos que simbolizan la misma clase; inversamente, -el mismo monema, al depender de varias clases, introduce un margen de indeterminación. No sólo no es posible ningún tipo de correspondencia término a término, sino que las reglas que permiten elegir la interpretación eficiente están lejos de estar fijadas. El simple análisis documental que tiene por objeto informar del contenido de una obra determinada encuentra problemas muy delicados; a este respecto puede uno referirse a la introducción de Jean-Claude Gardin al análisis del Corán (de próxima aparición). El paso del término a las clases múltiples que puede simbolizar o aun de una proposición determinada sobre un conjunto de proposiciones que aportan la misma cantidad de información aparece como una dificultad mayor aún, resuelta a un nivel muy próximo a la empiria (cf. especialmente el párrafo relativo a los "saltos semánticos").

Estas constataciones nos remiten directamente al problema de las ideologías, porque lo que aquí se puede analizar en términos lingüísticos podría también adecuadamente trasponerse desde los medios lingüísticos al objeto que a través de ellos es significado. El paso a la clase significa entonces un corte de lo real de un tipo distinto que el realizado por la lengua, la consideración de determinadas propiedades que no se dan inmediatamente a los individuos, de lo que se deriva que la relación entre el lenguaje y la realidad social no puede circunscribirse cómodamente.

Un ejemplo tomado de mis propias investigaciones tal vez permitirá hacer palpable la dificultad. El mito de emergencia de los indios Sía (pueblos orientales, Nuevo México) incluye la narración (28) de una disputa entre los hombres y las mujeres que les obliga, tras diversas peripecias, a separarse. Este episodio interviene en un momento dado en el mito, y tal pasaje tiene un valor significativo; no obstante, puede considerarse en sí mismo y esto porque no existe a título único, sino que se encuentra bajo una forma similar en varias culturas (Hopi, Sía, Navaho). El mito de emergencia parece entonces combinar no únicamente frases, sino también unidades más amplias-que son verdaderos episodios- y que somete a su propia organización. El divorcio entre la narración considerada bajo su forma general, a partir de un inventario de todas las variantes y la misma narración tal y como aparece en tal mito determinado, permite precisar los valores de que el texto se carga por su integración en una cadena sintagmática particular. Es toda la narración la que se considera entonces como un elemento, estando la información suplementaria que transporta directamente ligada a su lugar en el sistema que el mito considerado como un todo constituye.

(28) Versión publicada por Matilda Coxe Stevenson en *The Sia*, publicación del Bureau of American Ethnology, 1894.

Es preciso ir más lejos: estas propiedades se derivan del hecho que las unidades utilizadas tienen por sí mismas un valor semántico anterior a su ordenación; aunque ésta incluso puede no añadir nada explícitamente, no por ello hará menos pertinente lo que hasta entonces permanecía en el estado implícito. Por otra parte, esto explica que el movimiento que va del mito a sus unidades constitutivas de segundo orden (los episodios), o también de la cadena sintagmática a la organización paradigmática, puede invertirse: el mito combina elementos compuestos de una pluralidad de frases o se descompone en esos elementos que deben su existencia al sistema en el seno del cual se han cristalizado.

Estas diferentes posibilidades complican asimismo la relación entre realidad y lenguaje. Desde este punto de vista el mito Sía puede ilustrar determinadas dificultades: después de la separación, que señala real y simbólicamente el cruce de un río, cada sexo piensa poder bastarse a sí mismo. Pero no es el caso. Los hombres son cazadores y agricultores, y por esta razón logran asegurar su equilibrio nutritivo y afectivo. En cambio, las mujeres son sólo agricultores; privadas de carne fresca periclitán y se resignan a pedir que se torne a la situación anterior. Ambos grupos acabarán por reconciliarse y reemprender una vida en común.

Tal narración, considerada como una realidad autónoma, puede relacionarse directamente con otros hechos en que el contenido es similar, aunque sea formulado de otra manera: relaciones entre los sexos en el conjunto de la mitología, naturaleza de las relaciones reales entre los hombres y las mujeres, división sexual del trabajo, etc. El episodio en cuestión podrá entonces aparecer como calco de la situación de hecho, o al contrario, invirtiéndola, o también extrapolándola a partir de un dato limitado. Pero todas estas correlaciones suponen una interpretación de nuestro texto que lo considera como un conjunto aislado. Sin embargo, no se trata más que de una apariencia; integrado al mito ve redoblar su valor semántico, porque lo que entonces está en cuestión no es sólo el conflicto entre los sexos. Este más bien ilustra un problema lógico más profundo que el mito modela y que puede caracterizarse como sigue: la dificultad para términos complementarios que están estrechamente ligados unos a otros y que no pueden tener existencia independiente de aceptarse en lo que son, a saber, términos inseparables. Formulado de esta manera (y esto es posible en la medida en que es todo el mito lo que permite el paso a este nivel más general), el mensaje adquiere una amplitud netamente más señalada que lo remite a muchos aspectos de la realidad social, distintos de los invocados precedentemente. Tal antinomia puede volverse a encontrar a nivel político, tematizarse a lo largo de un ritual, hacerse sentir en la vida diaria de los individuos, y estas diferentes realidades serán a su vez sometidas al mismo trabajo de depuración. Lo que se compara no puede ser, efectivamente, heterogéneo, contenido léxico en un caso (tal o cual institución o comportamiento), problemática lógica en otro; todos los campos de la vida social deben ser objeto de una formalización rigurosa para que la confrontación tenga sentido. Esta se realiza, pues, en una pluralidad de niveles determinados por los métodos de investigación propios del investigador.

Como seguidamente veremos, tal perspectiva vuelve a descubrir las categorías intelectuales que han sido establecidas por las sociedades y que rigen tanto la organización de los diferentes “discursos” como la organización de la misma realidad. Esto significa, al tiempo, extender considerablemente la noción de «actividad intelectual»: de hecho, se han realizado progresos decisivos en las ciencias del hombre cuando modos de expresión, como el sueño, el mito, el lapsus, abandonados hasta ese momento a lo irracional, a lo caótico y al azar, se han revelado como productos de una actividad del entendimiento que estaba adaptada a sus fines y se plegaba en sus producciones más delirantes en apariencia a una lógica que no por ser particular al campo considerado era por ello menos rigurosa. El término de “pensamiento inconsciente” que Freud empleó en diversas ocasiones nos recuerda que precisamente en esto es en lo que primeramente consistió la revolución psicoanalítica; pero también en las demás disciplinas se ha realizado dicha revolución teórica. Esto nos conduce a volver sobre la idea de “mentalidad prelógica” que defendió Lévy-Bruhl. Las críticas que se le han hecho han sido abundantes, y tal teoría no es sostenida por ningún etnólogo; sin embargo, exige algunas anotaciones en nuestra perspectiva.

Cada vez que ha intentado definir de un modo preciso lo que entendía por pensamiento prelógico, Lévy-Bruhl ha insistido en el desconocimiento del principio de contradicción:

“Llamándolo prelógico, quiero solamente decir que no se restringe ante todo, como nuestro pensamiento, a abstenerse de la contradicción” (29), y la larga serie de ejemplos que Lévy Bruhl da en sus obras permite pensar que para el primitivo, en cada instante, todo puede ser asociado con todo. Ahora bien, esto -es necesario recordarlo- no es, en modo alguno, exacto. El pensamiento mítico obedece implícitamente a un principio análogo al principio de la contradicción; porque negar esto equivaldría a fundir unos en otros los términos que lo constituyen, lo que propiamente significaría suprimirse, negarse como lenguaje. En efecto, bajo su forma más simple este principio puede formularse como sigue: imposibilidad para un signo, para un concepto, para un objeto de ser él mismo y otra cosa distinta de sí. Esto equivale a plantear la distinción y la discontinuidad; ahora bien, esta operación es la característica de todo lenguaje, cualesquiera que sean sus fines, su sintaxis propia y la realidad que organiza; en ningún caso, por consiguiente, los diversos sistemas simbólicos pueden distinguirse unos de otros por su relación con esta ley universal. A este nivel de generalidad lo que varía no es la sintaxis (30), sino el léxico. Lo que es contradictorio para unos no lo es para los otros, e inversamente. Pero en todos los casos, una vez planteados los términos, ninguna confusión, ninguna indiferenciación son ya posibles. Todo sistema, desde que existe, es riguroso; lo que ocurre es que existen diferentes tipos de rigor.

(29) *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, p, 70.

(30) Cada tipo de discurso posee evidentemente su propia sintaxis, pero el principio de contradicción, con anterioridad a cualquier formulación lógica, sigue siendo su base.

El error de Lévy-Bruhl es, por consiguiente, desconocer las propiedades más generales del pensamiento simbólico en mucho mayor grado que atribuir a los primitivos operaciones mentales que les serían extrañas; esto se ve claramente cuando enuncia, frente a las leyes lógicas, la ley de participación a que obedecería el pensamiento primitivo y que permitiría la fusión de elementos heterogéneos. Como afirma Cazaneuve: “En virtud de este principio los seres y los objetos pueden ser en sus representaciones a la vez ellos mismos y otra cosa distinta de sí mismos” (31). Pero esto no es sino la propiedad más general de todo sistema signifiante, en tanto que estructura lo real: sistema quiere decir, a la vez, definición diferencial de las clases y posibilidad de sustitución, de equivalencia entre las clases. El pensamiento simbólico recorta lo real e integra cada uno de sus elementos en una multiplicidad de campos al definir las operaciones que permiten convertirlos unos en otros. Se trata en este caso, por consiguiente, de una actividad intelectual. Ahora bien, no sólo Lévy-Bruhl no lo reconoce, sino que explica la ley de participación por el predominio de los datos afectivos sobre las tareas cognoscitivas. Tenemos, pues, una serie de equivalencias: mentalidad primitiva = ignorancia del principio de contradicción = ley de participación = fusión de campos de valor semántico diferente = primacía de la afectividad. Así, la equivalencia de las clases que se señala cuando un Bororo afirma que es un Arara, sería el resultado de una indiferenciación que

confunde lo que para la mente está separado; esta confusión no puede ser, por consiguiente, producto del intelecto, sino de un cierto estado afectivo que borraría los límites. Ahora bien, incluso en este caso el análisis está viciado en su base, porque no puedo hacer fusionar más que elementos que previamente me han sido dados como provistos de valor semántico, y esta simple donación supone que nos enfrentamos con un sistema. El sistema es quien existe primero y quien hace posible determinadas equivalencias, al tiempo que excluye otras; los afectos no intervienen en la constitución de este juego de términos, sino en la forma en que es vivido; el individuo podrá experimentar, por su parte, un sentimiento de fusión correspondiente a la unificación realizada en el plano intelectual; es inútil querer derivar la segunda de la primera.

(31) Cazaneuve: *La mentalité archaïque*, París, 1961, p. 12.

Y si Lévy-Bruhl se adhiere a ello es en la medida en que, conforme con toda una tradición filosófica, limita considerablemente la esfera de extensión de la actividad intelectual; la oposición que introduce es, en efecto, extremadamente simple: por un lado, la afectividad que presidiría los sistemas de pensamiento arcaicos; por otro lado, la cognitividad, que estaría en la raíz de nuestras propias operaciones mentales y que encontraría su realización más perfecta en la actividad científica. Ahora bien, es cierto que un mito o un sistema religioso no obedecen a las exigencias propias del conocimiento racional; si no hay otra opción a la cognitividad que la afectividad, el fracaso es total; de ahí se deducirá todo lo que no es ciencia. Pero tal dualidad es inaceptable; la actividad científica no es más que una manifestación de una actividad intelectual más general que engendra una pluralidad de sistemas (lengua, mito, arte, lógica, matemáticas), variando la estructura de estos sistemas según el fin que les es característico.

Las sociedades no se diferencian en tanto que unas recurren al intelecto y otras a la afectividad, sino más bien porque emplean diversas formas de actividad intelectual, entendiéndose que para todas existe un tronco mínimo común, la creación de la lengua que define el ser mismo de la cultura. Por el contrario, la afectividad, siempre parcialmente indiferenciada, aparece como un depósito compulsional de gran plasticidad cuyas fuerzas vienen a vaciarse en moldes que dependen de la elaboración de otro molde. Posiblemente es Jacques Lacan quien ha expresado esto más claramente, respecto a la experiencia psicoanalítica: "El analista no puede ser sino muy prudente cuando habla de lo real, porque lo real está siempre en el límite de su experiencia más bien que incluido en ella. El analista se encuentra, pues, en cierto modo, en la situación del ingeniero de una planta hidroeléctrica que se interesa por lo que sucede en la máquina, en donde se acumula y se transforma la energía, pero no se ocupa del paisaje anterior a la construcción de dicha planta. Desconoce radicalmente la experiencia analítica quien parte vanamente en busca de una energía potencial, de una "realidad" última más allá de la realidad estructurada, conflictual y simbolizada con la que se enfrenta: prejuicio que ya ha dificultado el progreso de la psiquiatría y del que el psicoanálisis tuvo que liberarla:

"Se objetará: pero ¿y la libido?, ¿y el Id? Responderemos que la noción de libido freudiana -análogamente a la de equivalencia de las diversas formas de

la energía física- está destinada a introducir una medida común entre manifestaciones cualitativamente distintas: nada, por tanto, menos fijado a un sustrato natural. En cuanto al Id, éste designa lo que en el sujeto hay de susceptible de convertirse en Yo y no una realidad bruta (lo que tampoco es la energía). Para el analista hay siempre allí una planta construida y que funciona. En otros términos, esta vez lingüísticos, decimos que no hay nada en lo significado -flujo vivido, ansias o impulsos- que no se presente marcado con la impronta del significante, con los deslizamientos de sentido que de ahí derivan y que constituyen el simbolismo” (32). En el estado puro el afecto, el impulso, incumben á otra disciplina distinta de lo que se entiende por ciencia del hombre; pueden intervenir como condiciones de posibilidades, nunca como causa explicativa.

(32) Les Relations d'objet et les structures freudiennes, publicación del Bulletin de Psychologie, p. 4.

Este poner en primer plano la actividad intelectual, a cualquier nivel que se desarrolle, excluye, pues, que las diversas formas de expresión que se sitúan en el límite del “pensamiento normal” se abandonen al no-sentido; esto equivale a reconocer que tales mensajes transportan un contenido y que la forma empleada es adecuada a ese contenido (no es, pues, transmisible por otros medios). El pensamiento es siempre pensamiento de algo, y antes que postular de entrada que el de los primitivos representa un estadio inferior en el árbol del conocimiento, es preferible intentar primero saber qué afirma; se tratará después de interrogarse sobre el lazo entre ese discurso y la realidad que de ese modo se puede significar, lo que equivale a tomar en consideración la relación que los diferentes sistemas simbólicos mantienen con la sociedad que los crea. Luego, nada más sorprendente a este respecto que ver en qué escasa medida Lévy-Bruhl se interroga sobre la función sociológica de las teorías que analiza: participación y fusión aparecen como propiedades de un espíritu que las ejerce independientemente de todo problema y de toda forma; sin duda alguna, el pensamiento simbólico se ejerce a varios niveles, pero en cada caso organiza lo real en función de determinados fines, lo que impide que simplemente se le equipare a la ilusión o a la confusión. Ya Durkheim había afirmado con vigor tal posición.

“Sin duda, cuando no se considera más que la letra de las fórmulas, esas creencias y esas prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y se puede estar tentado a atribuirles a una especie de aberración básica. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que configura y que le presta su verdadera significación. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños, traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, bien individual, bien social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, e incluso son las más de las veces, erróneas; las verdaderas razones no dejan por ello de existir: el descubrirlas es un asunto que compete a la ciencia” (33).

(33) Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 3.

Evitemos, no obstante, un equívoco: sería cómodo oponer la ciencia a la totalidad de las ideologías -agrupando bajo este término lo mismo el mito, la religión que las doctrinas políticas- diciendo que la primera es la única en tomar como fin exclusivo la realidad que ella significa (las funciones sociales o psicológicas que cumple, por otra parte, son siempre secundarias y desempeñan más bien el papel de obstáculo), mientras que las segundas organizan lo real en función de miras que le son parcialmente exteriores al contenido afirmado; tal división sería ciertamente válida, pero es preciso ir más lejos: los sistemas de pensamiento extra-científico cumplen numerosas funciones que han presidido en su constitución, pero estas funciones suponen siempre que una determinada región de la realidad se convierta en objeto de discurso. No queda, pues, excluido que las verdades a las que llega el pensamiento mítico sean traducibles en el lenguaje científico; pero esta trasposición excluirá que las funciones cumplidas por el mito sean tratadas por la ciencia. De hecho debe intervenir un triple criterio: lo que se dice, la razón que conduce a tal expresión y la forma de esta expresión. Los tres planos, de este modo delimitados, se recubren parcialmente, pero no en las mismas zonas.

Debemos ahora volver al problema planteado por Marx e interrogarnos sobre el tipo de causalidad que lo real -en este caso la lucha de clases, las transformaciones económicas y sociales, las revoluciones políticas, etc.- mantiene con las "superestructuras", teniendo en cuenta que este curioso término señala a la vez para Marx la distinción entre lo que es verdaderamente y lo que no es del todo y la relación orientada de implicación que liga a ambos entre sí.

Nuestras constataciones iniciales van a adquirir un contenido nuevo: habíamos rehusado confundir la causalidad sucesional que liga tal hecho o conjunto de hechos con tal otro y la comparación sistemática entre campos distintos de la realidad social. En lo que concierne al análisis de las ideologías, esta oposición había tomado un sentido más preciso: la causalidad que puede aparecer tendrá por criterio de validez, por centro de referencia esencial, la continuidad intencional que viene dada en aquello mismo que debe descifrarse. El contenido real explícito de la obra proporciona, por consiguiente, el único punto de apoyo serio que permite situarla en una relación de causalidad con lo que no es ella. Nada arbitrario está aquí en juego, siendo absurdo suponer detrás de las, intenciones del creador un juego de fuerzas completamente distintas que lo modelarían por no se sabe qué operación mágica (34). Por el contrario, el problema se desplaza cuando se trata, más allá del contenido manifiesto de las expresiones diferenciadas que una sociedad ha dado de sí misma, de llegar al orden, frecuentemente desconocido por aquellos que lo actualizan, que les es propio. El poner entre paréntesis las relaciones de causalidad que inscriben cada sistema simbólico en la vida social real aparece entonces como una condición previa indispensable: solamente una vez efectuada esta abstracción, a partir de criterios que garanticen una cierta homogeneidad del campo delimitado, el análisis estructural puede extraer los elementos constitutivos de este campo y sus combinaciones posibles.

(34) Un análisis de este género tiene el máximo interés en servirse de una conceptualización fenomenológica; apunta a captar la doble relación que liga “lo objetivo” a lo “subjetivo”, determinando lo objetivo, el campo en el seno del cual se despliega, la subjetividad al tiempo que llega a ser eficiente en la medida en que es asumido e interiorizado por la subjetividad. Se puede encontrar una excelente introducción a dicha Investigación en una extensa nota de la *Phénoménologie de la Perception*, de Maurice Merleau-Ponty, dedicada a la teoría de las Ideologías (pp. 199-202) y en la *Critique de la raison Dialectique*, de Jean-Paul Sartre (“Questions de méthode”, chapitre III, pp. 60-103).

Por consiguiente, de lo que se trata es de dos métodos distintos por completo; ciertamente, su interpretación final parece estar garantizada por la propia unidad del objeto de la investigación, pero esta dualidad no deja por ello de plantear espinosos problemas. Toda sociedad se presenta como una realidad sincrética, en el interior de la cual es posible delimitar conjuntos significativos, grupos de seres relativamente homogéneos susceptibles de ser esquematizados en un lenguaje unívoco. Tal es el caso de las relaciones económicas, de las relaciones de parentesco, de la lengua o de los hechos estéticos... Estos fenómenos están estructurados y son sus estructuras las que el lingüista, el etnólogo o el economista tratan de poner de manifiesto. Por principio, la estructura no corresponde a las relaciones reales (35) más ricas, más complejas, producto de influencias múltiples que son el resultado de todos los otros sectores de la vida social. A una versión estructural bien sincrónica, bien diacrónica (36) de determinados fenómenos corresponde, pues, una versión histórica: mientras que la primera hace resaltar la existencia de un cierto número de relaciones inteligibles entre los términos y se esfuerza en prever lo que en el futuro podría resultar del juego normal de esas relaciones, la segunda intenta restituir en su integridad el proceso de aspectos múltiples que ha permitido cristalizarse a tales relaciones. En el primer caso es la estructura la que a su propio nivel se concibe como operante, integrando en su mecanismo, redefiniendo los elementos extraños; en el segundo es el hombre sujeto activo, real, el que se plantea como el realizador al que están referidas las significaciones, siendo esta continuidad tanto la de sus propósitos y proyectos como la de las consecuencias que se derivan de su realización y que, evidentemente, pueden ser muy distintas de las que él esperaba.

(35) Cf. a este respecto el artículo de Claude Lévi-Strauss, “La notion de structure en ethnologie” (*Anthropologie structurale*, páginas 303-351), y el libro de M. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, 1961.

(36) El análisis sincrónico realiza un corte horizontal en el sistema estudiado; el análisis diacrónico se refiere a las modificaciones de la estructura; puede determinar las evoluciones compatibles con la estructura existente en un momento dado y los principios de organización a los que se someterán los nuevos contenidos que surjan a partir de causas extrínsecas al campo limitado. Cf. Roman Jakobson, “Principes de phonologie historique”, en el apéndice a los “Principes de Phonologie de Troubetzkoy”, Paris, 1957, pp. 315-336.

Esta idea de un funcionamiento autónomo de la estructura, que se opone a la producción de significaciones por el hombre, puede parecer absurda. ¿De dónde procede la estructura misma? ¿Y no es esto caer en un idealismo que no podría encontrar su última justificación sino en una teología? (37). Este reproche ha sido formulado repetidas veces, especialmente por J. P. Valabrega, que escribe, en relación con los trabajos de Jacques Lacan y de Claude Lévi-Strauss: “un universo de reglas’ (Lévi-Strauss), ‘un orden simbólico’ (Lacan), son definidos como constituyentes. Todos los problemas de genética histórica perderían de este modo una gran parte de su sustancia y de su interés en beneficio de una ley que sola podría proclamarse absolutamente a priori... En nuestra opinión la aplicación de esta concepción ingeniosa y fecunda en determinadas vías de investigación evita difícilmente el recurso a una noción próxima a la de un ‘Dios calculador’” (38). No basta para apartar tal crítica evocar el ejemplo de los lingüistas que efectivamente descubren tal tipo de funcionamiento. La respuesta no se referiría entonces más que a los hechos; antes bien, importa comprender la naturaleza misma del problema planteado.

(37) Los reproches de idealismo dirigidos contra la obra de M. Lévi-Strauss han sido, por otra parte, frecuentes. Especialmente podemos referirnos al artículo de Claude Lefort, “L’ échange et la lutte des hommes” (Les Temps Modernes, febrero 1951), y a la obra de Jean-Francois Revel *La cabale des dévots*, Paris, 1962.

(38) “L’Anthropologie psychanalytique”, *La Psychanalyse*, número 3, p. 238.

El hombre es el productor de todo lo que es humano, y esta tautología excluye que se haga del estructuralismo una teoría extra-antropológica sobre el origen del sentido: son los hombres los que crean las lenguas, los mitos, las religiones o las sociedades y teóricamente se podría imaginar que estas realidades les están directamente relacionadas, subentendiéndose una serie de actos por una intencionalidad específica que corresponde a cada tipo de objeto que por su parte se presentaría como el “negatum” (corrélato) de una actividad psíquica particular. En realidad, tal equivalencia está fuera de lugar. Pensar la lengua o el mito, descubrir el orden que lo rige, no es interiorizar su relación en el sujeto que habla o con el sacerdote que recita el mito, sino, al contrario, introducir una ruptura entre el sistema que los diferentes sujetos actualizan y las intenciones que les son propias. Entre producción y producto la relación entonces se invierte (39): el mensaje que emito supone un código al que debo plegarme si deseo ser comprendido; las innovaciones que puedo entonces aportar en tal estado de lenguaje no sólo tienen escasas probabilidades de imponerse sobre los hechos si estoy solo en mi caso, sino que también deben plegarse, para ser recibibles por el sistema, a determinados principios que el lingüista extrae, pero que nunca se dan como tales al sujeto que habla.

(39) Esta inversión ontológicamente está basada y es inútil ver siempre en ella, como hacen Feuerbach y Marx, una expropiación de la praxis humana en beneficio de los seres que engendra.

Bien, podrá decirse, pero esto no es más que descubrir las exigencias epistemológicas a las que debe plegarse el estudio científico del lenguaje humano; en este estadio es entonces metafóricamente posible hablar de funcionamiento autónomo de la estructura, pero el paso a lo ontológico queda excluido; porque desde que nos situamos al nivel real no encontramos otra cosa que los actos de los sujetos. El recurso a un orden simbólico constituyente no sería entonces más que un artificio metodológico que permitiría arrojar luz sobre la relación del sujeto con las significaciones.

Ciertamente, no hay que perder de vista que la noción de estructura tiene un sitio en el discurso de la ciencia y que no puede admitirse una interpretación puramente realista de ella; pero del conocer al ser se puede pensar en la existencia de un hiato. La conceptualización utilizada, en su disimetría, remite a una disimetría del propio objeto que se trasparentaría a varios niveles; también en este caso el ejemplo de la lengua nos servirá de ilustración.

La lengua es un producto de la actividad humana que responde a necesidades determinadas que dirigen su organización y, sin embargo, es imposible pensar en términos históricos su aparición. Ciertamente, tal lengua se deriva de tal otra, el francés y el italiano del latín, el mismo latín del indo-europeo primitivo, pero cada uno de estos procesos supone siempre un estado lingüístico inicial. La propia lengua sigue siendo un irreductible que no puede pensarse más que en términos lógicos y no en términos históricos (40). Sea, en efecto, que uno se encuentra en un campo, el de la naturaleza, en que esta simbolización está excluida; puede entonces sentirse su necesidad, señalar la falla donde encontrará sitio (41), pero estas consideraciones no harán sino reforzar el sentimiento de su ausencia; sin duda, un estudio psicofisiológico de la aparición de la función simbólica es esencial, siendo decisivo preguntarse a partir de qué transformaciones del organismo el significante se ha convertido en la mediación fundamental entre el hombre y lo real; sin embargo, en ningún caso utiliza tal búsqueda el lenguaje del símbolo (42), y en la medida en que esta heterogeneidad no se puede tratar en términos de "causa" y de "efecto", está excluido que se pueda hablar en este caso de historia; se trata de hecho de la búsqueda de un sistema de equivalencias que no puede por sí mismo proporcionar ninguna respuesta al problema filosófico del origen del sentido. O bien, por el contrario, uno se sitúa en un universo ya simbolizado, pero en donde toda experiencia real lleva irreductiblemente su marca, lo que excluye que se pueda derivar de ahí el simbolismo en su principio. En efecto, el corte lingüístico es la condición de aquello con lo que se querría relacionar; implica campos semánticos primordiales, sólo en el interior de los cuales la actividad humana puede desplegarse. Intentar históricamente engendrar esta simbolización primaria, a partir de la cual se desarrolla toda historia, es una empresa carente de sentido, porque no existe soporte real que pudiera considerarse como su origen.

(40) Sobre este punto no es posible ninguna duda; todas las teorías genéticas que han podido avanzarse son de una pobleza manifiesta. Además, por definición, son irrelevantes, porque no pueden aplicarse más que a algunos elementos cuya aparición se comprende, mientras que es la lengua, como totalidad -estructurada, la que hay que analizar.

(41) De este modo, la psicología animal nos proporciona numerosos esbozos del comportamiento simbólico de los animales.

(42) Y no es que no sea concebible en este caso una homogeneización de ambos planos; tal operación es posible en tanto que no hayamos logrado la última unificación de todos los elementos en un sistema homogéneo. Por este camino, la teoría de la información proporcionará, sin duda alguna, un material importante, pero esto no será posible sino después de una formalización que hará desaparecer lo que uno y otro plano tienen de particular. Entonces nos habremos alejado cada vez más de nuestro objetivo inicial y con esto habrá desaparecido el problema planteado por la dualidad de registros.

Marx había comprendido claramente que los actos humanos no eran el equivalente de lo que transportan; evoca el legado de los siglos que circunscribe el campo donde se puede comenzar a hablar y actuar, así como el desconocimiento primordial que de ello se deriva. Sin embargo, Marx, utilizando el lenguaje hegeliano, situó en primer plano de su reflexión filosófica la transformación de la sustancia en sujeto, es decir, la apropiación real por los productores del conjunto del trabajo pasado exteriorizado en un universo de obras. Pero esta desposesión real es secundaria y es una relación más originaria del hombre con sus producciones la que debe pensarse.

Toda teoría de las ideologías se interroga sobre la relación del sujeto con el significante; no tiene por qué derivar uno del otro (43), ya que le son dados consustancialmente, se podría decir, y es su conexión lo que dilucida. Entonces debe constatarse la eficiencia del significado como tal (44), es decir, el poder operante que caracteriza a todo sistema semiológico constituido. Aunque muy complejo, tal proceso puede globalmente esquematizarse como sigue: producción de algunos elementos significativos a partir de los comportamientos reales de los miembros de la sociedad; en función de la diferenciación de determinadas actividades, surge un nuevo dios, que será su garantizador; integración de estos elementos en el panteón existente que, por su parte, está estructurado diferencialmente, viniendo dado el valor semántico de cada uno de los seres que lo componen por las relaciones recíprocas; la aparición de un nuevo término implica entonces un proceso general de redefinición que lo cargará de una significación diferente a la implicada por su génesis; en cambio, la transformación operada puede ser por completo distinta del acontecimiento inicial que es su fuente y obedecer a una lógica muy distinta que la que actualizaba el sujeto individual o colectivo en su propia praxis. De lo que se deriva una subversión permanente del sentido que supera toda percepción subjetiva y que no es posible de relacionar con las intenciones explícitas de los diferentes sujetos; es toda la cadena de estas transformaciones la que, más allá de las múltiples interferencias secundarias, nos permitirá alcanzar el sistema intelectual que ha dirigido los cambios en cuestión; en este sentido todo hecho ideológico suscita una cuestión inicial: ¿a qué nivel debo situarme para que me sea dada toda la cadena? Añadamos que lo que vale para los fenómenos ideológicos se aplica en realidad a todo hecho social.

(43) No tratamos este tipo de problema más que secundariamente. Sin embargo, se puede señalar que las consecuencias filosóficas de las investigaciones estructurales son decisivas. El descentramiento del sujeto que de ello se sigue excluye toda posibilidad de constituir el sentido a partir de un vínculo absoluto, Ego trascendental, conciencia de sí, sujeto histórico y dialéctico que inscribiría la totalidad de las significaciones en el Ser. La fenomenología husserleriana puede proporcionar un buen ejemplo de una oscilación (que evidentemente para Husserl no es tal) -entre una filosofía de los sistemas semiológicos constitutivos (en las Investigaciones lógicas y la primera parte de Lógica formal y lógica trascendental especialmente) y una teoría del Ego constituyente, fuente de todo significado.

(44) Esta incidencia del significante, Freud la ha señalado excluyendo toda posibilidad de informar sobre la constitución del objeto sexual y de la, elección del objeto de amor por una dialéctica endógena de los instintos que sobre la base de una maduración orgánica permitiría que en un momento dado el individuo encontrara un objeto que respondiera adecuadamente a su deseo. Lo que, en cambio, pone de manifiesto es la perturbación como lo característico del deseo humano, no siendo unívoca su relación con el objeto, puesto que este objeto no se da más que como elemento en el seno de un sistema simbólico del que recibe su sanción. Cf. sobre todo esto los trabajos de Jacques Lacan.

Para tomar un ejemplo, evocado aquí muy brevemente, los debates a los que da lugar la revolución rusa, y que enfrentan en momentos determinados al grupo Lenin-Trotsky, por una parte, a Rosa Luxemburgo, por otra, y, finalmente, a Karl Kautsky, pueden describirse en sus mismos términos; esto es, entonces, reconocer la validez de las opciones que se han ofrecido a los diferentes protagonistas e intentar reinterpretar sus elecciones "desde dentro", admitiendo su propia disección del fenómeno; pero el método utilizado podrá también hacer estallar esta disección y buscar más allá de las tomas de posición de unos y de otros, categorizar el campo total de la discusión. De esta clave a los mensajes contradictorios de los que habíamos partido, la relación se invierte; y no se trata en este caso de un simple artificio de presentación: sin duda, la oposición circunscrita nos permite separar lo que hemos encontrado al trabajar sobre determinadas configuraciones particulares; pero es preciso ir más lejos y realizar un verdadero salto ontológico, porque es el sistema de este modo definido el que funda sus discursos, incluso si los diversos teóricos no han tenido conciencia de ello; por consiguiente, es a nivel del conjunto como la noción de verdad podrá finalmente aflorar y nos podremos preguntar si la realidad era conforme a la forma en que ha sido pensada. Cada toma de posición parece bastarse a sí misma y no mantener con aquellos que le hacen frente más que relaciones externas; pero esta autonomía no es sino aparente y desde que se toma en consideración el campo en su totalidad los límites se borran; las diferentes opciones se inscriben en un sistema que se define no a nivel de tal o cual creación particular, sino al de la organización lógica que preside la diversidad de los mensajes.

Esta praxis constitutiva que Marx situaba en el origen del mundo humano, lugar real en función del cual la ambigüedad y la heterogeneidad de la acción y del lenguaje se disolvían, ve, pues, ella-misma recibir su última significación de un "otra parte" del que no podrá jamás como tal ser el "negatum" (corrélato); y esto porque en su ser toda actividad significativa es fechada y localizada aplicada a un punto preciso de lo real, limitada tanta en sus intenciones como en sus efectos.

Sin embargo, esta limitación debe comprenderse de dos maneras; en un primer nivel es evidente: cada acto humano tiene por consecuencia innumerables reacciones provenientes de diferentes sujetos; los obreros de una empresa se declaran en huelga, lo que lleva a la patronal a reaccionar; de donde se deriva una modificación general de la correlación de fuerzas en el país y una agitación política importante; esta huelga puede convertirse en mancha de aceite, extenderse, adquirir nuevas formas; y es posible que ninguno de estos acontecimientos haya sido previsto por los huelguistas; el sentido de su acción se encuentra, por consiguiente, desplazado, situado más allá de todo lo que han podido ver y prever; y esta significación sobreañadida, foránea, se adhiere, no obstante, a su práctica. El sentido de cada una de nuestras conductas depende del contexto total en el que se desarrolla; cada sujeto, al perseguir sus propios fines, modifica el reajuste de medios y de fines que era el de sus asociados, obligándoles a tener en cuenta la presencia de nuevos datos, y la aparición de comportamientos distintos que de ello se derivan va a repercutir como un boomerang sobre el acto inicial. Es en este juego donde se imbrican estrechamente consecuencias reales, casi mecánicas, de cada uno de los golpes, e interiorización permanente por los diferentes protagonistas de las transformaciones provocadas por el otro, que es la materia misma de todo relato histórico (45). No hay, pues, nada de absurdo en enfocar su formalización.

No obstante, puede verse que en ningún caso hemos abandonado el lenguaje de la causalidad; contenidos que surgen a lo largo de este proceso sin duda no coinciden con las intenciones primarias de los individuos y de los grupos; las sorprenden tal vez; no por ello deja de suceder que es a su acción y sólo a ella a la que deben ser referidos; entre cada uno de los elementos de este rompecabezas existe una continuidad que el historiador descifrará; no existe, pues, verdadero corte entre el sujeto histórico y el campo constituido que él anima con su dialéctica; hemos tenido simplemente en cuenta la disparidad de las situaciones, de los fines perseguidos y de los medios que se emplean.

Lo que se apunta en el otro caso es, por el contrario, completamente diferente; no se trata simplemente de las consecuencias de cada praxis particular que repercute sobre aquellas que le hacen frente, sino de lo que está implicado por la estructura simbólica de las relaciones humanas, no estando esta estructura nunca en su totalidad constituida, pudiendo, por el contrario, aparecer como constituyente.

Quienes tengan presentes los trabajos sobre textos comparados de Georges Dumézil (46) encontrarán en ellos una ilustración de esta doble dimensión. Georges Dumézil ha señalado en cada una de las religiones de los pueblos

indo-europeos la existencia de una división tripartita del universo religioso que bajo formas más o menos puras está en todas partes presente. Por consiguiente, a la perspectiva historicista que se esforzaba en extraer cada panteón organizado de una realidad indiferenciada propia de cada pueblo, Dumézil opone una versión estructural que bajo la diversidad de términos, de funciones y de divinidades reconoce la misma tripartición que se habría conservado como tal a pesar de la variedad de civilizaciones y de historias. Sólo el reconocimiento de dicha estructura, hecha posible por la comparación sistemática de las diferentes versiones, permite en definitiva precisar el valor semántico de cada dios en el panteón védico, persa, romano o germana. Por el contrario, el análisis histórico no alcanza más que significaciones parciales: tal dios ha nacido tras tales transformaciones sociales, de las que se ha erigido en garantizador, elevándolas a la dignidad de lo sagrado; tal otro ha caído fuera de uso por razones inversas. Por el contrario, cuando el análisis histórico intenta comprender la totalidad religiosa y explicar su génesis y mecanismo, se ve obligado a recurrir a hipótesis que por su amplitud y su pretensión sobrepasan considerablemente el material empírico que está a nuestra disposición (47); además, se le escapan en la medida en que se apoya sobre el carácter singular de cada proceso histórico las semejanzas estructurales que son innegables.

(45) Sartre insiste mucho sobre este punto en su *Critique de la Raison dialectique*.

(46) Se encontrará una buena síntesis de esto en *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.

(47) Cf. especialmente la discusión sobre la naturaleza de Marte (*Nacimiento de Roma*, II, París, 1944).

En cambio, la estructura de este modo desvelada y que ha persistido durante milenios define los marcos simbólicos determinados en el interior de los cuales se ha ejercido una cierta creatividad histórica; la relación entre tales marcos que organizan sistemáticamente los diversos elementos del panteón y los actos históricos que les dan vida es variable. En la mayor parte de los casos estos últimos conciernen a puntos precisos; suponen una cierta pre-ciencia del campo en que se despliegan, siendo posible confrontar los modelos de inteligibilidad, que son directamente accesibles a los hombres, y todo el sistema, que puede ser inconsciente y estar situado por debajo de los actos concretos que le confieren la existencia. Esta relación puede, pues, asimilarse a aquella que liga la clave con los mensajes obtenidas a partir de su conocimiento.

Sin embargo, este uso de las nociones lingüísticas puede parecer forzado; sin duda, los términos de clave y mensaje se aplican perfectamente a la lengua, pero entre ésta y los sistemas simbólicos más diferenciados e individualizados existen diferencias importantes que pueden desaparecer a lo largo de la investigación, pero que no deben ser despreciadas al final del análisis; en ambos casos la clave se obtiene únicamente mediante el estudio de los mensajes; pero la analogía no debe forzarse: para la lengua el número de los

mensajes se convierte en un dato secundario a partir de un cierto límite que ha permitido obtener la clave en cuestión, y esto incluso si el valor semántico de cada mensaje suplementario es distinto de todos aquellos que lo han precedido. Una vez que una lengua me resulta conocida, puedo componer tantas frases como desee; todas tendrán un sentido diferente; la propia clave no se transformará por ello; por el contrario, no ocurre nada parecido con una religión; existen indudablemente muchos fenómenos de redundancia, pero de hecho todo nuevo mensaje transforma la clave, y es porque ésta no es aprehendida y luego actualizada, sino creada a partir de un estado anterior que era diferente de la situación actual; y únicamente desde una ilusión retrospectiva dada por la racionalización científica es como se puede hacer desaparecer dicha oposición.

Sin embargo, hay que examinar la cuestión más detenidamente; lo que la lengua nos enseña es que es preciso que clave y mensaje no se superpongan para que su distinción tenga sentido; ahora bien, esta superposición parece el producto de todo discurso, puesto que lo que es dicho nunca ha sido predado. Pero esta creatividad postulada no es total, y esto por una doble razón; como hemos visto, siempre se ejerce desde una realidad existente, pero más profundamente tal creatividad actualiza -salvo si se admite una revolución total, hecho extremadamente raro que exige otra disección- un determinado orden que, por su parte, es independiente de la gama de sus realizaciones; sólo a este nivel puede alcanzarse la clave. Nuestras anteriores dificultades provenían del hecho de que permanecíamos pegados al contenido inmediato que tratábamos, sin darnos cuenta de que sólo su formalización, que nos hace pasar a otro nivel por medio de un salto -análogo al que lleva de la palabra a la lengua o inversamente- nos colocará en una situación análoga a la del lingüista (48).

(48) La relación entre clave y mensaje varía considerablemente de un campo a otro; la naturaleza de la formalización depende evidentemente de ello.

Ahora bien, es esto lo que ha captado perfectamente Georges Dumézil: en un cierto momento de la historia, en condiciones bien determinadas, una cierta concepción del universo ha sido creada y ha perseverado como tal en contextos sociales profundamente diferentes; pero lo que ha permanecido es, ante todo, una determinada manera de ordenar toda materia, no importa cuál sea su naturaleza, según un determinado número de principios (tripartición, dualidad de la soberanía, etc...), cuya encarnación, por otro lado, variará considerablemente de sociedad en sociedad. Una determinada organización lógica de los contenidos se encuentra determinada independientemente de los seres que se pliegan a esta organización. Esta preeminencia de la relación sobre las entidades implica que los diferentes mensajes que por su parte ponen en juego estas entidades actualizan un orden que se ha podido definir a su través conservando al tiempo una cierta independencia con relación a ellos. No nos encontramos entonces lejos de la situación de la lengua en su relación con la palabra; podemos, suponer que la ordenación del conjunto de los seres que entran en el campo semántico de una cultura da paso a innumerables desarrollos; de la misma forma puedo construir una infinidad de frases cuando conozco una lengua; esto es, habiendo sido recogido un cuerpo suficiente para

las necesidades del análisis, las ordenaciones posteriores no aportarán información suplementaria en lo que concierne a la estructura de la clave. Se trata en este caso evidentemente de un límite ideal, pero indica que en todos los casos el descubrimiento de un sistema consiste en hacer supernumerario el número de los datos de este modelo organizado.

Así, pues, la diferenciación de los universos religiosos de los pueblos indo-europeos no debe concebirse como un debilitamiento progresivo de la estructura inicial que había acabado por desvanecerse; los contenidos foráneos se organizan según las mismas leyes que definen el sistema primario (49). Las historias respectivas de hindúes, romanos o persas aparecen entonces como otras tantas concreciones de un marco formal que persiste y que se aplica según los casos a contenidos dispares. Caracterizar este marco como clave oponiéndolo a los mensajes que son las diversas religiones indo-europeas no constituye entonces ni un abuso de lenguaje, ni un artificio epistemológico; porque la dualidad reconocida de este modo remite a la oposición entre el sistema intelectual que una vez instituido preside el desarrollo de una historia rica y compleja y esta misma historia cuyo desarrollo no excluye la sumisión a un orden que le precede.

(49) Incluso la reforma zoroastriana que rompe el marco clásico m pliega, sin embargo, a ciertas formas de la organización tripartita. Cf. *Les Dieux des Indo-Européens*, pp. 16-22.

Las reglas propias del método estructural que Georges Dumézil formula remiten entonces a la realidad del objeto: “Nunca colocaremos demasiado alto el objeto del historiador y las cualidades que la práctica militante de los estudios de historia requiere y desarrolla. Al igual que en la exploración de la naturaleza, a lo largo de los últimos siglos, el momento decisivo ha sido el retroceso de las apreciaciones cualitativas ante la cantidad y ante la gran arma de la cantidad, la medida parece hoy día evidente que en todo estudio relacionado con la humanidad pasada o presente y sobre las producciones del espíritu humano, el signo necesario del progreso es un cierto retroceso de las especulaciones más o menos ideológicas ante la historia, con sus grandes armas, la cronología y la localización, el establecimiento de fechas y de sucesiones, de lugares y de recorridos..., pero esto no es cierto y nunca será cierto más que hasta determinado punto, que afecta a la materia misma de estudio: en todas las épocas, el espíritu humano ha intervenido en secuencias al margen de las secuencias que se le imponían, frecuentemente más fuertes que ellas; ahora bien, el espíritu humano es esencialmente organizador, sistemático, vive en múltiple simultaneidad, de manera que en cualquier época fuera de complejos secundarios que se explican por aportes sucesivos de la historia, existen complejos primarios que son quizá más fundamentales en las civilizaciones y más vivos” (50).

(50) Dumézil, op. cit., p. 80.

Este breve recordatorio de las consecuencias lógicas y epistemológicas de los análisis de G. Dumézil nos permite precisar la significación de la noción de

estructura y al tiempo iluminar la relación entre investigación estructural e historia.

a) Ante todo, está claro que la estructura, puesta de manifiesto por un análisis conceptual de un tipo particular, no tiene existencia fuera de los actos de los individuos y de los grupos humanos que el historiador toma por objeto; la lengua no debe buscarse sino entre los millares de actos lingüísticos mediante los cuales los sujetos se comunican; igualmente, el sistema religioso indoeuropeo nos es revelado por las instituciones que lo encarnan, los rituales que lo concretan y las lenguas formadas a lo largo de las diversas ceremonias. La Historia -o en el caso de que la dimensión temporal no pueda ser introducida a falta de materiales, la descripción empírica de un estado actual- proporciona los elementos indispensables sobre cuya base podrán elaborarse los modelos de interpretación. Despreciar esta información que el etnógrafo o el historiador suministran equivale a viciar definitivamente toda construcción; porque sólo ellos aportan hechos. En ningún caso sería, por consiguiente, concebible un idealismo estructural que hiciera de las estructuras puras formas exteriores a la historia real de las comunidades humanas.

b) De esto se sigue que hablar del “poder operante de la estructura”, de las relaciones de causalidad que implica, no apunta a un juego mecánico de los elementos, engendrándose ellos mismos entre sí, sino que supone una referencia a comportamientos efectivos a través de los cuales tal tipo de poder se actualiza; toda transformación lingüística es obra de sujetos parlantes, pero la reducción de una oposición fonológica entraña un reajuste de todo el sistema; y este reajuste es necesario si la lengua todavía debe funcionar y responder a las necesidades para las que ha sido creada. La estructura aparece aquí como el verdadero sujeto, puesto que es ella la que define las transformaciones indispensables; y, sin embargo, son las conductas de aquellos que se comunican las que realizan el ajuste exigido; y este ajuste responde a ciertas necesidades sociales, que son extrínsecas al sistema considerado.

c) Sin embargo, ninguna referencia a la conciencia parlante podrá superar el hiato entre la estructura y su encarnación temporal; el fin perseguido, la intención directriz son aquí insuficientes para agotar el ser de los sistemas que han sido contruidos; y esto por una doble razón: por una parte, el fin de los sistemas es diferente de ellos mismos: la lengua permite comunicar; un sistema religioso tiende a adecuar al hombre con el universo, a cimentar teóricamente los intercambios entre una sociedad y su medio; son estas miras las que el sujeto utiliza y desarrolla en sus comportamientos; se sitúa, pues, a nivel de los términos que se le suministran -tal monema le permite expresar lo que quiere decir, tal divinidad responde a sus necesidades espirituales o políticas- y no al de las relaciones entre esos términos. Cuando esta última actitud aparece, es secundaria (tal es el caso de las ciencias) y supone un grado muy alto de refinamiento alcanzado por el sistema simbólico en cuestión.

d) Y, sin embargo, a través de estos proyectos frecuentemente heterogéneos - los tipos de comunicación no se recubren entre sí, las necesidades religiosas difieren- el orden virtualmente presente, incluso si no es reconocido, se

manifiesta, impone determinadas opciones, circunscribe los nuevos contenidos; sólo con esta condición el fin que rige su teleología será cumplido (51). El análisis estructural consiste, pues, en pasar de los efectos a los medios por los que dichos efectos han sido obtenidos. Para una lengua, para un mito, para un sistema religioso, para un poema, el método de investigación podrá, pues, teóricamente ser idéntico y llevar a la construcción de una tabla de doble entrada en la que se establecería una rigurosa correspondencia entre los medios y sus efectos. El carácter consciente o inconsciente de esta tabla depende de múltiples factores, -según que sea individual o colectiva la naturaleza de la creación considerada, nos encontraremos en situaciones muy diferentes- del tipo de sistema simbólico enfocado: aquí interfieren nuestras observaciones precedentes sobre las relaciones entre significante y significado -función cumplida por el sistema, etc.-. Sin embargo, el problema metodológico permanece inalterado en ambos casos.

(51) Paradójicamente en un sistema que se toma por objeto -una axiomática-, la relación se encuentra invertida. Se plantean explícitamente el menor número de términos posibles y todos los principios a los que deben obedecer las relaciones entre esos términos. La estructura seda -en su conjunto, y es su actualización lo que pretende el matemático; índice de que el sistema es para sí mismo su propio fin.

Por principio, la historia no puede, pues, finalizar nunca en una teoría general donde determinados factores -lo económico, lo político o lo religioso- revelasen ser las verdaderas fuerzas motrices de todo devenir. Nos descubre más bien una serie de reenvíos permanentes, en que cada acción espera su término y su sanción de lo que transcurre en otro registro, el cual a su vez está engarzado en una serie de relaciones heterogéneas que lo definen y lo delimitan: lo que habría sido una revuelta en el siglo XVII se convierte en una revolución en 1789. ¿Por qué? Porque existe un lenguaje que permite a los protagonistas darle a su combate un sentido radical, plantearlo como esbozo de una sociedad verdadera en un mundo alienado. ¿De dónde proviene este lenguaje? En él se cristaliza una creatividad que ha sido tanto el producto de individuos ejemplares confrontados con problemas de orden religioso, filosófico o político, a los que han aportado una cierta respuesta, como de grupos que transforman anónimamente el dato. Estos mismos problemas están inmersos a su vez en el devenir "real" de la sociedad que se ha transformado y en la dialéctica interna propia del sistema simbólico a través del cual el hombre significaba su existencia. Tales reenvíos son propiamente infinitos; en ningún momento es posible, en el seno del proceso histórico en curso, desvelar las fuerzas que serían las primeras en todas partes y siempre; la misma noción está desprovista de sentido. Las prioridades descubiertas son siempre relativas a tal sociedad, a tal fase de desarrollo. Pero no son solamente los hechos los que se oponen a una tal conceptualización. Lo que recusamos es la posibilidad de aislar circuitos o acontecimientos plenamente significativos por sí mismos en el desarrollo de la trama histórica; una invención tecnológica revoluciona todo el edificio de las relaciones sociales; sin duda, pero ella misma está penetrada de "espiritualidad", es el producto de un determinado trabajo del intelecto que no es pensable en términos económicos; no hay, por consiguiente, "origen". Ahora bien, sólo con esta única condición cabe hablar de una "causa" que sería por

definición tal y a la que se podría relacionar un “efecto” cuyo carácter derivado sería una propiedad intrínseca. En el caso contrario, se trata de una interpenetración permanente en que los seres se corresponden más allá de las “praxis totalizantes” de los sujetos históricos; la continuidad de las transiciones que descubre el historiador tiene por “negatum” (corrélát) una heterogeneidad de los contenidos que excluye esta autonomización absoluta del “Hacer”, que es el fundamento de la teoría marxista de las ideologías.

Esta autonomización, en cambio, parece posible en términos estructurales: sistema de parentesco, relaciones económicas, lengua, mitos, pueden ser separados del conjunto y considerados como todos independientes que obedecen a las leyes de la combinación y permutación de sus elementos. Pero tal disección es el producto de una operación del espíritu que disuelve las formas múltiples de causalidad, las relaciones que cada parte de lo real mantiene con otros campos, para extraer las propiedades específicas que son las suyas propias. La comparación entre los diferentes modelos forjados de este modo es entonces totalmente concebible y a priori parece posible establecer una tabla de equivalencias entre ambos; por el contrario, no puede plantearse ninguna preminencia de tipo causal. Sean las unidades confrontadas lexicales (contenido puesto en juego) o sintácticas (modo de organización de este contenido), en todo caso lo que se busca son correspondencias; lo contrario, por lo demás, sería inconcebible; un modelo no engendra otro modelo. Esto es tan cierto que el conjunto de estos sistemas puede considerarse como otras tantas realizaciones a niveles diferentes de un cierto número de operaciones propias del espíritu humano (52).

(52) Donde se ve hasta qué punto nos hemos adherido no sólo al análisis estructural tal como lo defiende Claude Lévi-Straus, sino también a un cierto número de tesis filosóficas que ha expuesto en sus obras.

Sobre la materia histórico-social es posible una doble lectura estructural o histórica; ambas se refieren al mismo objeto, pero diseccionan de modo diferente lo real y utilizan métodos que no se superponen. Es esta oposición la que nos hemos esforzado en discernir, por implicar el análisis marxista de las ideologías en su generalidad la confusión de planos (53) ; en efecto, lo más frecuente es que dicho análisis realice una disección estructural de la realidad, aunque se apoye sobre continuidades del tipo de las que el historiador investiga; relaciona la totalidad de significaciones con el sujeto, sin suministrar, no obstante, los medios para tematizar efectivamente esta constitución del sentido.

(53) No se perderá de vista, sin embargo, hasta qué punto los problemas aquí expuestas se relacionan en su principio con el tipo de nacionalidad definida por Marx. Su obra contiene indiscutiblemente las premisas de una teoría estructural de las ideologías. Nuestra definición de la historia, el esfuerzo para pensarla en su verdad filosófica como productora de sentido, son tributarias de la subversión que Marx realizó del ser mismo de la filosofía.

Hacia esta tematización tienden las distinciones que hemos utilizado una tras otra; excluyen la posibilidad de una génesis histórica o lógica (54) de la

sociedad en su conjunto a partir de la praxis constitutiva de los individuos y de los grupos, porque esta praxis se desarrolla en un universo ya simbolizado y no es concebible ningún surgimiento anterior de esta simbolización.

(54) Es una génesis lógica de este orden la que intenta proporcionarnos la Critique de la Raison dialectique.

Esta oposición entre el análisis histórico y el análisis estructural de los fenómenos humanos, sin embargo, no se corresponde totalmente con la división consciente/inconsciente. Sin duda, ya lo hemos repetido, pensar las ideologías en términos históricos supone que uno se apoya sobre el carácter consciente de las significaciones que transcurren de un extremo a otro de la cadena. Además, como ha subrayado Claude Lévi-Strauss (55), la historia, por su tipo de racionalidad, se organiza alrededor de los datos conscientes que le permiten en la mayor parte de los casos introducir relaciones de causalidad (56) : en efecto, los sujetos humanos plantean y realizan determinados fines en el tiempo y estos fines pueden ser descubiertos a través de una reconstrucción constitutiva que descubra la intención que los anima ayudándose en esta tarea con todas las formas de documentos que estén a nuestra disposición; el material que sirve de punto de partida -batallas, negociaciones, revoluciones, creaciones institucionales o literarias- no se hace comprensible más que referido a un proyecto que es su “negatum” (corrélat). Lo que, en cambio, escapa parcialmente a tal tipo de análisis (57) es la estructura de los sistemas organizados mediante los cuales tales fines se cumplen.

(55) “Histoire et Ethnologie”, en Anthropologie structurale, páginas 3-33.

(56) Sin duda se juzgará que este punto bien merece numerosos desarrollos; no podemos aquí hacerlo; nuestra reflexión sobre el trabajo del historiador nos parece, no obstante, legitimarlo plenamente si no se le presta al término “consciente” una simple resonancia subjetiva.

(57) Numerosos trabajos de historiadores y de etnólogos recurren evidentemente a estos dos procesos de investigación. No se trata de dividir las obras científicas en dos grupos, sino de captar la diferencia entre dos métodos que pueden emplearse correlativa o separadamente.

Un mito, por ejemplo, responde a ciertas necesidades, cumple en una sociedad dada determinadas funciones; liga el devenir presente de la comunidad humana con una historia primordial que la vida profana no hará más que repetir; permite a cada acto humano, a cada gesto, a cada palabra inscribirse en un orden simbólico que les presta sentido; dobla el orden laico con un orden sagrado que basa e inscribe la sociedad en una continuidad que supera cada uno de los momentos particulares de su existencia. Estas son otras tantas significaciones de las que el mito es realmente portador; una conceptualización de tipo fenomenológico se referirá a la intención primordial de la conciencia mítica (58); pero no influirá sobre los medios que corresponden a las funciones que se cumplen, sobre la naturaleza de las unidades semánticas a las que el mito recurre, sobre el tipo de operaciones y de combinaciones de estas unidades que utiliza. Ninguna descripción histórica nos es en este caso adecuada, porque el sistema no puede en su totalidad referirse a actos que lo

explicitan; aparece más bien como la condición mediante la cual el hombre se pliega desde que intenta significarlo. El mito puede entonces, en una cierta medida, ser tratado independientemente de la sociedad que lo produce: es un lenguaje que obedece a ciertas reglas que no son conscientemente dadas a los sujetos y que, sin embargo, ellos utilizan; es a su propio nivel como estas reglas se desvelarán.

(58) Cf. especialmente los trabajos de Mircea Eliade y a un nivel inferior las de Van der Leeuw sobre la concepción arcaica del tiempo: desde nuestro punto de vista es grande su ambigüedad, porque no piensan -el "tiempo arcaico" más que desde modelos directamente presentes a la conciencia indígena, modelos a los que confieren un valor absoluto. Ahora bien, una sociedad organiza la dimensión temporal en una pluralidad de niveles -vida de los individuos, actividad económica, relaciones de parentesco, ritos, mitos; no existe ninguna razón para plantear una homología inmediata entre todos estos planos y hacer del modelo mítico su representante más adecuado.

Por tanto, son inconscientes, y parecerá lógico afirmar que el estudio estructural cada vez que es posible se refiere a las operaciones inconscientes que rigen los diferentes sistemas de signos que organizan y regentan la vida social. Sin embargo, la afirmación sería demasiado categórica; sin duda, en la mayoría de los casos no se toma como objeto la estructura, sino únicamente lo que a través de ella significa el sujeto; pero la creación de un lenguaje axiomatizado supone tener en cuenta a uno y otro; del mismo modo que una obra de arte implica -por la propia naturaleza del proyecto estético que está individualizado- un esfuerzo lúcido para tomar conciencia de los instrumentos de expresión y dominarlos (59); y, sin embargo, las investigaciones que Jacobsson considera realizar sobre la poética no son fundamentalmente diferentes de aquellas de que el mito depende (60). La superposición de ambas oposiciones estructural/histórico, inconsciente/consciente no entraña consecuencias metodológicas importantes. Ya Freud había percibido claramente este hecho; porque frente a diversas críticas fenomenológicas que se le han dirigido al psicoanálisis, el problema no es tanto ontológico -qué es el inconsciente y qué es lo que no es- como metodológico: qué debe hacerse para que el orden que, cualquiera que fuera su talante subjetivo es lo propio de los fenómenos psíquicos, pueda revelarse. La invención del método analítico aparece entonces como respuesta a dicho problema, respuesta que fundamenta seguidamente hipótesis realistas relativas al ser del inconsciente; en efecto, precisamente porque lo real no se puede pensar sino de esta forma (61), me es imposible disolverlo por completo en la transparencia de la subjetividad.

(59) Añadamos que en el campo de la creación literaria este dominio, por lejos que se lleve el esfuerzo creador, no será nunca total, y esto por la irreductible densidad del lenguaje.

(60) La investigación estructural nos parece conducir a resultados indudables cuando se aplica a conjuntos homogéneos, lengua, mito, religiones, que suponen una actualización colectiva. Por el contrario, en lo que concierne a las obras de tal o cual autor, no es seguro que el corte impuesto por la misma

realidad permita agotar el valor semántico de la obra; ésta supone cimientos múltiples que no ha integrado, y que frecuentemente proporcionan la clave.

(61) Si actualmente se puede hablar de crisis de la filosofía, es porque ésta siempre se pregunta “¿qué es lo que es?” y no “¿cómo pensar lo que es?”

El análisis marxista supone siempre la posibilidad permanente de relacionar los lenguajes forjados por el hombre con un lugar originario a partir del que se operaría toda creación verdadera del mundo humano. La ambigüedad, la indeterminación, se encuentran, pues, necesariamente excluidas de la relación del hombre con su discurso; cualquiera que fuese la forma, la vuelta a un fundamento estable en el orden de lo real puede teóricamente borrar las incertidumbres que transporta el significante (62). La crítica de las ideologías era, pues, siempre bifronte: descubrir su función de velo cotejando lo que el hombre dice y hace y captar en lo real las razones de tal desfase. El discurso verídico -en este caso la teoría revolucionaria supera este hiato, sistematiza lo que los comportamientos de los individuos y de los grupos no hacían todavía más que bosquejar; su relación con el ser se convierte en transparente, siendo la simplicidad de su acceso la prueba manifiesta.

(62) Seguidamente trataremos de mostrar las profundas razones de esta indeterminación.

Ciertamente, el lenguaje no es para Marx simple reflejo; ideología falaz o discurso verídico supera lo que es directamente dado, puesto que traduce en un plano que le pertenece en propiedad un determinado proyecto; cada clase expresa en el discurso que mantiene la racionalidad que tiende a alcanzar y que no es todavía más que virtual. Sin embargo, es la situación objetiva del grupo lo que en última instancia nos permite explicar todo; y esta situación puede comprenderse fuera de su estructuración lingüística. La tematización de este lenguaje no es, en cambio, posible más que sobre la base de las conductas reales que son su fuente.

De esta posición inaugural se deriva efectivamente la posibilidad de una lectura unívoca del sentido. Pero toda la historia del marxismo está ahí para probar que esto no ocurre sin dificultades. Ninguna sociedad es homogénea y el mundo capitalista es, ante todo, lugar de la disimetría y de la violencia: enfrentamiento de grupos sociales antagónicos, choque de ideologías contradictorias; ante todo son la diversidad y la confusión lo perceptible. La significación total de tal proceso debería normalmente situarse más allá de cada uno de los términos particulares puestos en juego; no podría, por consiguiente, captarse sino a través de una investigación científica rigurosa cuyo contenido sería necesariamente distinto del actualizado por cada uno de los grupos sociales. Ahora bien, hemos visto que si Marx admitía tal distinción para las sociedades precapitalistas, no por ello dejaba de señalar la completa inversión de las perspectivas características de la sociedad capitalista. El proletariado es, por su parte, interiorización del conjunto de las significaciones transportadas por la comunidad; los otros grupos no tienen más que un acceso parcial; la crítica que puede hacerse es en este caso cómoda, puesto que existe un patrón de referencia absoluto.

Sin embargo, la dificultad no ha sido resuelta sino superficialmente: porque ¿cómo admitir a la vez la presencia de una totalidad real, con lo que implica de pluralidad y de heterogeneidad, y que esta totalidad se desvele totalmente a una de las partes? A nivel propiamente sociológico existe en este caso una apuesta difícilmente mantenible que ha obligado al marxismo a orientarse, antes incluso de toda presión política, hacia un voluntarismo de significaciones particularmente sorprendente. La descripción de cualquier realidad obedecerá, por este hecho, a una permanente paradoja; por ejemplo, las relaciones de producción en la empresa capitalista: será preciso pensarlas como un todo en cuyo seno se imbrican estrechamente unidad y conflicto -la empresa funciona y cada uno de los grupos o de los individuos que la componen contribuye a su funcionamiento-, admitiendo que la verdad de la empresa se da concretamente a determinados de sus miembros, a saber, a los obreros. El sociólogo industrial marxista no puede, pues, tener otra tarea que la de traducir a nivel conceptual esta significación global de la fábrica de la que el proletariado, sin duda confusamente, es el depositario (63), pero inmediatamente se encuentra confrontado con la disparidad de actitudes y de tomas de posición obreras. ¡Qué importa!, apoyándose sobre un esquema más general referente a la sociedad capitalista en su conjunto, determinadas conductas serán privilegiadas, consideradas como expresión adecuada del ser mismo del proletariado (64).

(63) En esta perspectiva la revista *Socialisme ou Barbarie* ha publicado notables análisis tanto por su vigor como por su parcialidad. Cf. especialmente los artículos de Pierre Chaulieu "Sobre el contenido del socialismo", números 22 y 23.

(64) Las polémicas con Alain Touraine y Serge Mallet, publicadas en la misma revista (*Socialisme ou Barbarie*, número 26), ilustran bastante bien esta contingencia -de la disección de la totalidad social por los investigadores marxistas.

Es una dificultad de este tipo la que explica la permanente oscilación, sobre la que hemos insistido y que atraviesa toda la historia del marxismo, entre una teoría de los mecanismos sociales que muestran su devenir necesario -el capitalismo en su estructura no es viable; obligatoriamente, le sucederá el socialismo- y un desciframiento de la praxis social que plantea otro mundo. En el primer caso uno se sitúa resueltamente en el nivel del todo, pero la lógica que lo rige es profundamente abstracta; en el segundo caso, el punto de apoyo que se busca está sometido a todas las contingencias de la historia -tal proletariado se convierte en reformista, tal otro da su apoyo al régimen nacionalsocialista-. En un cierto sentido, la creación del partido aparece como superación práctica de tal antinomia, puesto que sus miembros, por reducido que sea su número, actualizan en su práctica cotidiana el saber verídico de su propia sociedad (65); pero de ello se deriva una extraordinaria reificación del lenguaje político, convirtiéndose él mismo en su propio fin.

(65) Todos los grupos trotskystas se refieren en última instancia a esta actualización. Si algunos individuos continúan, a despecho de todo, siendo los

depositarios del programa, es decir, de la norma última, entonces el sentido de la historia puede ser transformado en cualquier momento.

De hecho las ciencias del hombre siempre han aceptado una separación entre el orden que pensaban y sus diversas expresiones en este u otro lugar, prohibiéndose homogeneizar a bajo coste sus propios modelos de inteligibilidad y los directamente suministrados por la sociedad. No se trata en este caso, sin embargo, de la simple constatación de un hecho que otro hecho -una sociedad pensándose en un momento dado en su verdad- podría venir a anular; lo que se descubre es un no-recubrimiento que alcanza a la esencia misma del fenómeno en cuestión. Desde este punto de vista la Critique de la Raison dialectique puede proporcionar un punto de referencia; lo que en ella se describe es una interiorización permanente del campo de significaciones que se realiza primero a nivel individual, después al del grupo, interiorización que es el reverso directo de la producción de estas mismas significaciones. Sin duda, el paso de uno a otro plano no se hace de una manera continua; en su realidad, la sociedad no se deja disolver en la multiplicidad de los proyectos individuales; pero esta continuidad pierde parte de su importancia en la medida en que el individuo, como el grupo, mantiene una relación del mismo orden con la exterioridad. En todos los niveles de la vida social existe, pues, una continuidad que se enraiza en la intención viva del sujeto histórico presente en la totalidad del campo. Presencia no significa evidentemente clara conciencia; utilizando las fórmulas de “el Ser y la Nada” se podría decir que como la subjetividad, la realidad se da de un “modo no técnico”; pero en cualquier momento es posible una conversión de la mirada que disolverá la exterioridad y le volverá a dar desde el interior.

Estas referencias psicológicas no son fruto del azar; porque el intento sartriano -en plena continuidad con todo su transcurrir filosófico anterior- no se comprende más que como descripción de la relación entre el sujeto -sean cuales fuesen su naturaleza y extensión- y las significaciones sociales, en términos psicológicos. Igualmente, Lucien Goldmann, comentando las Tesis sobre Feuerbach, evoca la interiorización por el niño de sus acciones reales y sus transformaciones en esquemas lógicos, fenómenos que ha analizado excelentemente Piaget. Praxis colectiva y praxis individual se superponen entonces, siendo concebido el propio grupo como un individuo más complejo en el que está totalmente depositado el sentido. Resulta, por consiguiente, la más adecuada, una interpretación de tipo fenomenológico que descubre la intención de este sujeto, que se sumerge en la teleología que le es propia.

Pero la investigación científica en campos tan diferentes como la lingüística, el análisis político o la etnología nos lleva a introducir entre la dialéctica humana, desarrollándose en su propio movimiento y el orden del significante una ruptura primordial, que captaremos claramente tomando en consideración algunas propiedades del lenguaje político que aparecen claramente cuando este lenguaje alcanza un determinado grado de rigidez; es, sobre todo, el caso de los partidos “totalitarios” (66) que a este respecto plantean un problema particular. Su extraordinaria resistencia a todos los mentís que pueda aportarles la experiencia, la facilidad con que superan el desfase manifiesto

entre lo que dicen y lo que hacen señala claramente la insuficiencia de toda denuncia "racionalista" del carácter falaz de las ideologías (67).

(66) El término "totalitario" se emplea aquí sin contenido peyorativo. Los juicios de valor no podrían venir sino después de un reconocimiento adecuado del fenómeno; además, serían interiores a su esfera.

(67) Es a -esta denuncia a la que -recurren, por ejemplo, de una forma tan convencida como ineficaz los grupos de extrema izquierda cuando critican a los partidos estalinistas.

En efecto, la crítica que se inspira en los esquemas marxistas (68) se refiere principalmente al significado; su mecanismo es siempre idéntico, característico de un acceso ingenuo a lo real; se dirá, por ejemplo, que la doctrina oficial del partido implica que en toda ocasión lucha por el derrocamiento de la sociedad burguesa; ahora bien, en diversas ocasiones ha sostenido a su enemigo de clase; viola, pues, sus propios principios y el discurso que sostiene no tiene otro objeto que encubrir las conductas reales propias y que por su parte apuntan a otros fines. Pero referirse aquí a la ideología del partido como discurso que se basta a sí mismo y que pretende explícitamente un contenido determinado, parece poco pertinente. De lo que se trata es más bien de un lenguaje, conjunto de palabras claves, de significantes privilegiados cuyos usos virtuales son múltiples, y que implican al tiempo una profunda indeterminación que podrá seguidamente ser salvada de diverso modo. El acceso de los individuos a este lenguaje que rige su compromiso político y que se les presenta primero como una realidad (69), no pasa sino muy secundariamente por una explicitación de su propio contenido (en rigor, podría ser el caso del intelectual, pero entonces nos situamos en un registro diferente) o por adopción efectiva de la pretensión intencional que le subyace. El menor diálogo con los miembros de un partido comunista revela la pluralidad de materias que recubren las mismas palabras según sean recibidas por el obrero, el campesino, el pequeño funcionario o el estudiante; y esta capacidad de integrar, de recubrir es, por lo demás, el signo de la eficacia de un lenguaje.

(68) En este sentido no sería falso afirmar que el marxismo se ha visto paradójicamente debilitado por las organizaciones que en él se inspiran.

(69) Esta exterioridad es un hecho real; el individuo se encuentra frente a diversos lenguajes, en los que su experiencia se modela; estos lenguajes son mantenidos por grupos, partidos, individuos que los actualizan en sus comportamientos, dándoles una dimensión social que les aseguran tanto la coherencia como la permanencia.

La experiencia de los individuos o de los grupos se desarrolla en un doble registro; está toda ella articulada lingüísticamente, puede en cualquier momento -por pobres que sean los significantes a los que se recurra- traducirse en un lenguaje organizador; sin embargo, sobrepasará siempre este lenguaje y bosqueja la posibilidad permanente de una reestructuración lingüística. Esta situación contradictoria no tiene nada de extraño: en razón de lo arbitrario de

los signos que lo constituyen, el lenguaje está lleno; universalizando, recubre en cada instante todos los significados concebibles; nada en su seno es inexpresable; en razón de este arbitrio también se sitúa por debajo de lo que significa, realiza un corte entre otros, violentando necesariamente lo real.

Toda experiencia social se sitúa en el interior de un campo parcial de significaciones; por definición, no puede ser nunca el “negatum” (corrélato) del lenguaje que la recubrirá; el individuo encuentra un lenguaje constituido (70) que le parece apto para traducir el sentido de su historia; lo hace suyo, lo enriquece con todo lo que su existencia ha podido tener de específico, pero al mismo tiempo esta exigencia pierde su carácter caótico, se ordena, se entremezcla en un lugar inteligible con otras vidas humanas: un joven campesino llega del campo y entra en una fábrica; se ve confrontado con un conjunto de hechos, de situaciones, de problemas que vivirá en una inmediatez caótica en la que todos los planos se interfieren: fatiga, aburrimiento por el trabajo en cadena, escasez de salario, difíciles relaciones con el capataz, etc... Cuantos acontecimientos le conciernen están marcados con el signo de las individualidades; aquél soporta todo más fácilmente, este otro sabe hacerse respetar por el capataz, este tercero ha caído enfermo. Comunidad y diferencia se encuentran, pues, estrechamente imbricadas. Y, repentinamente (71), este medio disimétrico, heterogéneo, se encuentra reestructurado; un lenguaje explica, da un sentido, plantea la identidad de condición; por este solo hecho queda revalidado (72), reasumido en su generalidad. La contingencia del reencuentro (73) no es menos manifiesta. La mejor prueba reside en el hecho de que otro lenguaje puede a veces realizar la tarea. En la Alemania de 1932, los obreros estaban adheridos bien al partido comunista y al partido socialista, o bien al partido nacional-socialista; habían pasado por las mismas experiencias, conocido las mismas dificultades, pero la realidad misma de lo vivido, reconocida en ambos casos, se encontraba diseccionada de un modo diferente en uno u otro lenguaje, referido a sistemas de explicación opuestos. Razones accidentales (psicológicas o psicosociales) explicaban únicamente la elección que podría realizarse.

(70) Dejamos aquí de lado el problema de la constitución propiamente dicha, que, por obra parte, obedece a principios idénticos.

(71) No se trata evidentemente en este caso más que de la esquematización de un proceso muy complejo. La ruptura brusca se impone a posteriori como una evidencia, pero en realidad nos encontramos frente a una serie de pequeños añadidos que en un momento dado dibujan una nueva figura. Es la transposición ideológica, que, con el fin de sorprender al espíritu, relacionará, sin que, por otra parte, cambie la significación, esta evolución con un acontecimiento brutal que provocará una total reconversión. Cf. recientemente *La vie de Patrice Lumumba*, de Pierre de Vas.

(72) Añadamos que el encuentro con este lenguaje no es sino raramente abstracto y teórico; pasa por la mediación de individuos (los militantes del partido), que san sus vehículos conscientes y que lo encarnan en su existencia. Se presentan entonces como formas unificadoras con las que otros podrán

identificarse; curiosamente, ellos son los verdaderos significados de tal lenguaje.

Por consiguiente, nada puede señalar mejor la heterogeneidad de lo real y de lo simbólico que la insuficiencia del primero para fundar el orden que aporta el segundo. La praxis de los individuos o de los grupos sociales se refracta necesariamente de un modo particular a través de un lenguaje que no es significativo sino al articularse con la totalidad de lenguajes que engendra esta sociedad tomada como un todo. Al analizar el mito lo hemos caracterizado como discurso que utiliza a título de unidades significantes un material ya significativo por sí misma; pero toda la relación entre realidad e ideologías, entre “base” y “superestructura”, se puede tratar de una forma idéntica; de lo que resultan las mismas consecuencias metodológicas: la relación entre significante y significada (74) no es ciertamente arbitraria, pero, como en el mito, no es la única posible. Al elegir el discurso entre la pluralidad de modos en que lo real se da, son determinados rasgos los que se convierten en pertinentes. Pero esta elección rompe al mismo tiempo la unilateralidad de la relación entre ambos planos; porque toda formulación ideológica no puede pensarse parcialmente sino de forma ilusoria; es ante todo la totalidad de la sociedad -a menos de admitir evidentemente el caso extremo de una unidad social completamente desarticulada, compuesta de dos mundos entre los que los contactos estarían reducidos al mínimo- y la totalidad del campo ideológico lo que hay que tomar en consideración. Entre lo que se expresa y lo expresado, entre significante y significado, ningún recubrimiento total es, pues, concebible; su hiato aparece, al contrario, como un dato estructural. Ciertamente, no nos encontramos en el seno de lo arbitrario, pero la separación es real y opera a diferentes niveles.

(73) Aunque contingente, no por ello este encuentro deja de tener efectos irreversibles; el individuo se encuentra marcada por el lenguaje, que ha totalizado su experiencia. En este caso se manifiesta la incidencia casi biológica del significado sobre el hombre.

(74) El uso de tales términos es aquí metafórico; en realidad, el discurso, al utilizar el material significante suministrado por la lengua, significa algunos aspectos de lo real. La realidad social se refracta bajo un modo discontinuo a través del lenguaje.

Una materia psicológica globalmente idéntica -alegría, miedo, cólera, angustia, fraternidad, violencia, etc.- se expresa en contextos culturales fundamentalmente diferentes que imponen un cierto código al que obedecerán las manifestaciones de tales sentimientos. La subjetividad en su movimiento es incomprensible sin referencia a una ordenación significante que es encontrada y no engendada. Del afecto en su indistinción primera es inútil querer deducir la diversidad de campos a través de los que se desplegará; estos campos están constituidos a un nivel diferente que el de la pura dialéctica afectiva, que interviene a la vez como factor energético y como poder que disuelve los límites del sistema en el seno del cual viene a vaciarse y a tomar forma. El individuo individualiza este sistema y realiza una síntesis original de los términos que lo componen en la medida en que puede -por la intensidad y la

densidad de lo propio vivido- borrar las incompatibilidades entre esos términos, paliar sus contradicciones lógicas. Mientras en mayor medida un sistema está obligado para funcionar a recurrir a la indiferenciación afectiva para conservar su coherencia, más nos acercaremos a fenómenos de patología social. Esta referencia a una disolución afectiva no es sino otra forma de señalar que el mundo de los afectos se refracta a través de una simbolización que no se deriva de él -nada nos parece más grave a este respecto que los análisis de tipo jungiano que postulan una identidad "natural" entre el afecto y su lenguaje-, sino que es el producto del trabajo del intelecto; de un intelecto que cuando construye diferentes sistemas simbólicos responde también a sus propias exigencias lógicas. El universo sensorial, afectivo, aparece entonces como el que suministra una materia prima de la que el entendimiento se nutre para significar una cierta organización lógica de lo dado que es independiente de las formas de su exteriorización; pero, inversamente, sería ilusorio pensar que el espíritu no surja de nada y que el cuerpo no lo anticipe. El intelecto no organiza lo dado sino porque el sujeto está ya sensibilizado, presente de un modo primordial que es irreductible a las construcciones que vendrán a caracterizarlo (75).

(75) En razón de su poder de afectar a los límites, el afectivo aparece siempre como un más allá caótico que resulta particularmente difícil de pensar; de este modo aparece una zona reservada, a la que nuestros actuales medios de investigación nos permiten sólo aproximarnos.

No por ello deja de resultar que el lenguaje que significa el campo afectivo introduce una subversión que excluye toda identidad entre las dos caras del fenómeno; desde este punto de vista resulta secundario que sea tal o cual sistema simbólico el que intervenga (76). Por eso el concepto de "naturaleza humana" no puede encontrar ningún contenido a nivel de la variedad de costumbres, de comportamientos, de actitudes (77). En cambio, es posible desvelar aquello que implica para el hombre su encuentro con el significativo, su articulación con el orden simbólico. Un programa de este tipo ha comenzado a cumplirse por primera vez con el psicoanálisis (78), pero su campo de extensión es inmenso; sería en relación a la historia universal o colectiva lo que la etnología es a la etnografía y la lingüística estructural a la historia de las lenguas.

(76) La distinción husserliana entre a priori formal y a priori contingente puede ser utilizada en este caso. La subjetividad "implica a modo de presuposición la referencia constante y necesaria por esencia con estados hiléticos cualesquiera"; nos encontramos entonces ante un a priori formal que designa la relación necesaria de la conciencia con una materia que le es exterior; pero no existe ninguna exigencia esencial que deba ser afectada precisamente por colores y por sonidos. Entonces se trata de un a priori contingente. Cf. Lógica formal y lógica trascendental, p. 43. La oposición puede emplearse para caracterizar la relación de la subjetividad con el significativo.

(77) La demostración de esta afirmación es uno de los temas esenciales de los tratados de psicología social. Cf. especialmente el tomo I del manual de Oscar Klineberg.

(78) Se debe al doctor Jacques Lacan el haber puesto de manifiesto plenamente este hecho.

Esta primera oposición es del todo general y no concierne más que indirectamente a nuestro propósito; indica la relativa heterogeneidad de las vivencias psíquicas (79) respecto a las significaciones colectivas de las que son portadoras, vivencias que aquí únicamente se tratan de un modo formal -hay un ser de la alegría, del rencor, del amor- independientemente de los objetos a los que se refieren, de los campos en cuyo interior existen. Pero es en el centro de estos mismos campos donde está presente la discontinuidad. Cada vez que la experiencia humana se articula en un lenguaje -y es con esta única condición como se convierte en plenamente real- la discontinuidad intencional que la subyace se encuentra descentrada en relación con su propio movimiento; y esto porque el lenguaje, a través del que adquiere forma, al tiempo que lo actualiza de un modo específico no se convierte en inteligible más que en su relación con la totalidad del sistema simbólico del que no es más que un fragmento. El sentido no se daría en una relación intrínseca, y, por este hecho transparente en la acción humana, más que si postulamos una acción total que engendrarse de una vez el todo del significante que la significa. La idea no es absurda y bajo formas múltiples está presente en un gran número de tentativas culturales contemporáneas relativas al lenguaje, a la música, a la pintura; pero su valor es normativo y no epistemológico; su aparición es expresión de la relación particular que el hombre de las sociedades mantiene con el signo comprendido como puro surgimiento; en sí mismo no permite reflexionar sobre tal relación.

(79) En principio, un análisis fenomenológico de estas vivencias que desvele el ser de la conciencia amante, rencorosa o celosa, parece concebible; pero no vemos, sin embargo, cómo la tematización de una subjetividad real podría aislar la forma pura del afecto de la variedad de sus realizaciones.

En ningún caso, a partir de entonces, la praxis individual será tomada como el polo autónomo a partir del cual la realidad social podrá pensarse en su conjunto; y esto admitiendo que esta praxis pueda relacionarse con una intencionalidad que le sería homogénea, que es lo que el psicoanálisis ha impugnado. En ningún caso, el poder propio de las sociedades y la actividad creadora de los grupos se comprenderán según el modelo de la dialéctica individual. El fundamento filosófico de las ciencias del hombre (80) no nos será revelado así por un intento de constituir la sociedad y el campo total de significaciones a partir de la teleología inmanente en los sujetos humanos que se elegiría como centro de referencia absoluta; porque esta teleología, si no se la considera formalmente, se da siempre en una relación descentrada en relación con los campos en los que se despliega.

(80) En nuestro cuarto capítulo intentaremos precisar en qué dirección deberá buscarse tal fundamento.

Vemos de qué forma la descripción que aquí damos de la relación del hombre con sus propias producciones redobla la bipartición epistemológica que precedentemente hemos planteado: si toda sociedad toma forma a diferentes

niveles, cada experiencia humana individual o colectiva sintetiza de un modo original elementos diversos tomados de conjuntos heterogéneos, temporalmente relacionados entre sí en el seno de una historia unitaria; estos elementos nunca agotan todo su valor semántico, su plano de eficiencia sigue siendo el sistema simbólico de donde deducen su validez última, y este sistema no es cognoscible sino a través de una investigación que lo tome explícitamente por objeto y forje modelos que permitan dar cuenta de él.

Abstractamente se puede pensar una coincidencia entre el sentido total del que una sociedad es portadora y esta misma sociedad en tanto que hubiera superado en su seno la heterogeneidad de puntos de vista y la divergencia de intereses. Pero de hecho está excluida si se apunta en ese caso a una transparencia de la acción histórica; y esto no solamente por razones sociológicas -existencia de un margen incomprensible de irracionalidad social-, sino más profundamente en función del desfase siempre presente entre el orden verdadero y el contenido inmediato de toda existencia. Este marco que introduce la racionalidad científica (81) nunca puede ser el "negatum" (corrélato) de los fenómenos tomados en su conjunto; supone una abstracción fundamental operada sobre su objeto, una determinada arbitrariedad en la elección de las variables y una ' generalización de los datos puestos en juego (82); y estas operaciones dejan necesariamente subsistir una indeterminación que toda acción, toda elección real, vienen a llenar, transportando con ellas una irreductible contingencia. Pero la relación entre la ciencia y su objeto no es, desde este punto de vista, fundamentalmente diferente de la que liga al lenguaje, cualquiera que sea su forma, con la realidad social; en ambos casos, no es concebible ningún recubrimiento total: el discurso no está nunca en una relación unívoca con lo que significa, el esfuerzo para relacionar las ideologías con un lugar real a partir del cual perderán su opacidad no tiene, pues, más que un alcance limitado, válido en determinados casos en que es posible recensar y clasificar. Por sus principios organizadores, todo discurso vuelve a definir la realidad a la que abstractamente se querría referirle, la ordena. Ordenar significa en este caso superar lo que lo real entregaría de sí mismo al referirlo a un lugar donde se decanta. Y pierde una parte de su contenido; y yo no podría captar el contenido de tal operación más que dándole toda su autonomía, pensándola como real. Por el contrario, todo proceso histórico es amalgama de elementos diversificados; los sentidos vividos, intencionados por los protagonistas, son muy diversos. Lo que permite pasar de uno a otro plano es menos un denominador común con estas intenciones que una fenomenología podría desvelar, que el descubrimiento del sistema intelectual que tales acciones actualizan y que pueden ser ignoradas incluso por aquellos que son sus sujetos.

(81) "Científico" se emplea aquí en el sentido riguroso del término; descubrimiento de las relaciones necesarias entre los fenómenos. En este sentido la historia no es "científica", ya que las relaciones que establece entre los "acontecimientos" son siempre contingentes.

Esta proposición puede sorprender: sin embargo, está claro que ninguna necesidad puede ser introducida por el historiador al nivel donde se sitúa, y esto porque, entre una "causa" y un "efecto" siempre se sitúan una infinidad de supuestos intermedios que se ha decidido no tomar en consideración. En

realidad, la necesidad puede únicamente darse a un doble nivel: bien sea por una inteligencia suprahumana que tomaría en consideración la totalidad de los hechos, sin despreciar una sola transición, o bien en un plano suficientemente general y depurado para que puedan aislarse un determinado número de variables que se definen recíprocamente.

(82) Nos referimos -en este caso a determinadas características generales de la actividad científica, pero una vez visto el problema planteado -comprensión de la praxis actual de nuestras sociedades- es en éste último caso que el propio fenómeno que no está suficientemente desarrollado como para que -el orden que lo rige pueda plena- revelarse.

Se trata en ese caso, en mi opinión, de un aspecto esencial. En el esquema lógico que se puede extraer de la Ideología alemana, las relaciones entre los términos son relativamente simples: el hombre es el productor de su propia existencia social; él actúa y una relación de interioridad liga su acción con la conciencia que el sujeto puede tomar de sí mismo (83). La conciencia no es nada más que la conciencia del ser real y siempre es normalmente posible pasar del uno a la otra. La crítica de la metafísica, de la religión, del mundo reificado, de la política, que Marx realiza, se apoya en esta “deducción” del plano simbólico a partir de lo que no es él.

Ahora bien, es una “deducción” que no parece tener sentido para la investigación histórica; y esto porque lo real -la introducción de tal concepto es de por sí equívoca si no se precisa su validez relativa (84)- viene siempre dado a los individuos y a los grupos sociales como articulado lingüísticamente, articulación que define el campo en el interior del cual todo adquiere un sentido para el hombre. Desde el punto de vista del historiador nunca se trata, por consiguiente, de engendramiento absoluto de sentido, sino solamente de transiciones parciales, orientadas diversamente; con esta condición obedece a la idea de rigor que implica su propio proyecto. Pero al hacer esto, el historiador se sitúa en una posición que no difiere fundamentalmente de la de todo individuo o grupo social confrontado con un mundo que no constituye en su totalidad, puesto que le está siempre pre-dado.

(83) En realidad, la relación es doble: interioridad de la ideología con lo real; exterioridad de lo real con la esfera de las ideologías.

(84) La oposición entre realidad y simbolización es siempre diferencial, relativa a la escala conceptual utilizada.

La génesis absoluta que pretende Marx no tiene, por consiguiente, significación histórica real; en cambio, a nivel estructural, los problemas de origen tienden a desaparecer, En cambio, posee un alcance metafísico -aunque pensada a partir de operaciones opuestas (85), ya que la práctica humana se da, en este caso, como un verdadero análogo del cógito cartesiano (86).

(85) La referencia al fundamento está invertida en las Filosofías del Saber y en las de la Voluntad. En el primer caso, el fundamento buscado será apodócticamente primero, y todo pensamiento ulterior se enraizará en él. En el segundo caso aparece como lo que no ha sido aún dado, y que, sin embargo, sólo confiere !sentido a todo lo que es.

Las filosofías de la Voluntad serán, pues, revolucionarias, dándose como fin explícito inscribir en el Ser este fundamento aún no actualizado. Por otra parte, sólo la posibilidad de una transparencia actual de la acción humana -en sí misma permite establecer un lugar no impugnabile entre lo que se hace en el momento presente y el fin pretendido, deducido lógicamente por un análisis reflexivo. Cf. a este respecto las Tesis sobre Feuerbach.

(86) Digamos, empleando el lenguaje heideggeriano, que en ambos casos nos atenemos a la busca de una estabilidad y de una permanencia propia, aun siendo particular, que por su parte puede variar, y sin despejar la relación entre el Ser que subyace en tal posición del siendo.

La incapacidad de la ciencia histórica en plantear tales problemas no se debe a insuficiencias intrínsecas, sino a su sumisión al objeto mismo del estudio, y la ignorancia de estos mismos problemas por el análisis estructural proviene del hecho de que sólo con esta condición puede éste hacer que surja su objeto.

Al referirnos a nuestra primera separación entre estos dos tipos de racionalización diremos que las relaciones entre elementos tomados de planos distintos de la realidad social son en el primer caso de orden metonímico, basadas en la contigüidad; en el segundo caso de orden metafórico, descubriendo similitudes referentes no sobre rasgos particulares considerados aisladamente, sino sobre la estructura del conjunto. Esta contigüidad es de naturaleza diversa: bien mecánica: tal alza de precios implica la rarificación de determinados productos en el mercado, etc.; bien apoyándose de forma más acentuada sobre los proyectos de los individuos y de los grupos que proporcionan la mediación indispensable entre dos hechos: tal derrota engendra la paz: la relación causal no tiene sentido sino en la medida en que puedo demostrar que la derrota ha sido vivida como tal, que aparece como irreversible, etc. (87).

(87) Los filósofos han discutido ampliamente sobre la historia, sobre sus fundamentas existenciales y sobre la objetividad de sus métodos. Sin embargo, que sepamos, no existe ningún trabajo que, utilizando un determinado número de obras de historiadores, elegidos un función de criterios operatorios, haya catalogado la sintaxis propia del relato histórico. A diferencia de las ciencias, que dependen de un tratamiento axiomático, esta sintaxis tiende a plegarse a los movimientos propios del objeto. Se trata, pues, de empadronar los tipos de transición entre los hechos que el historiador reconoce como válidos, sus fundamentos lógicos y sus grados de probabilidad.

Estos tipos de transición varían según los campos considerados y los elementos puestos en juego. Serán, pues, parcialmente despejados' por un análisis estructural que defina la "semántica" y la "sintaxis" de cada campo de realidad.

Igualmente, el uso del término "metafórico" no debe permitir pensar que es siempre el mismo contenido el que se encuentra articulado sobre cada plano; las relaciones entre campos diferentes pueden ser de orden múltiple, semejanza en sentido estrecho, inversión, complementariedad; pero sean cuales sean, estas conexiones suponen siempre la discontinuidad inicial, la existencia de varias cadenas de las que cada una está regida por su propia lógica.

Es este conjunto de relaciones lo que nuestro gráfico (88) pretende expresar. Su significación es doble: ontológica, de una parte, epistemológica, de otra (89).

Significación ontológica antes que nada, puesto que dicho gráfico pretende traducir la relación que toda acción humana mantiene con la sociedad considerada como totalidad; esta acción se despliega verticalmente: todo comportamiento hace intervenir una pluralidad de determinaciones económicas, psicológicas, sociales, ideológicas, que se dan como ligadas, sostenidas por un sujeto que es todo esto a la vez, y, sin embargo, este sujeto cada vez que actúa -compro pan, escribo un artículo, recibo amigos- se inscribe en sistemas que lo hacen parcialmente estallar; por este hecho, el individuo considerado como fuente emisora aparece a la vez como potencia energética que permite en cada instante la articulación recíproca de diferentes sistemas simbólicos que constituyen una sociedad como potencia disolvente que disuelve sus figuras particulares y las integra a su ser. Esta doble función puede señalarse de un modo diverso; la raíz es sin duda alguna, bajo su forma activa, la energía impulsora que dinamiza el sistema, bajo su forma pasiva, el afecto que traspone ensanchándolos y deformándolos los valores propios al sistema intelectual que la subjetividad interioriza; pero en todos los niveles volveremos a encontrarnos este duplicado. Posiblemente es la simbolización individual lo que permite de la manera más clara darnos cuenta de esto; en sus producciones simbólicas, ya sean normales (sueños, lapsus, frases de ingenio, actos poéticos o patológicos (síntomas, formaciones delirantes, etc.); los sujetos realizan una subversión permanente, tanto de la sintaxis como del léxico. La clave a la que recurren estos mensajes está siendo continua y completamente transformada, puesto que las condiciones de la emisión son tales que esta clave está destinada a ser utilizada por un único emisor. Además, la plasticidad del mensaje por comunicar está tan marcada que la sintaxis utilizada podrá ser de cualquier orden. No hay más que referirse a la Ciencia de los sueños, de Freud, para caer en la cuenta de ello: el sueño utiliza a título de unidades significantes aquellas que le son suministradas por la totalidad de los sistemas simbólicos que le ofrece la cultura: sonidos, imágenes, colores, fonemas, etc., y las combina de todas las formas posibles. El simbolismo individual reproduce en tal microcosmos todas las variantes del simbolismo colectivo, pero al mismo tiempo las hace perder una parte de su especificidad. Determinados sueños son poemas y otras palabras jugando a todas las sutilezas de la cadena significativa; otros hay que se desarrollan como mitos, no interviniendo los seres más que como representantes de sus clases,

a la vez que estas mismas clases se articulan unas con otras, y otros sueños son las tres cosas a la vez. Las sintaxis se entrecruzan, se disuelven parcialmente, siendo de tal naturaleza el mensaje comunicado que puede plegarse a cualquier organización formal.

(88) Este gráfico recoge, aplicándolos a otra materia y transformando parcialmente el contenido, algunos de los elementos de la serie de gráficos construidas por Jacques Lacan para informar sobre la dialéctica del deseo.

(89) Esta correspondencia no puede evidentemente postularse más que en el campo humano, en donde los mismos fenómenos se encuentran articulados dos veces, lo que no es el caso para las ciencias de la naturaleza.

Vemos al mismo tiempo por qué, por principio, es absurda la idea de una interpretación universal del simbolismo del tipo preconizado por los Jungianos; equivale a desconocer la distorsión que existe en el origen de toda simbolización individual y en la que radica la permanente ambigüedad. También vemos la paradoja característica de la interpretación analítica. Por definición, la clave que el sueño actualiza no le es dada ni al que quiere interpretarlo ni tampoco a quien es su productor; las reglas de constitución de las unidades léxicas, sus equivalencias, las leyes de sus combinaciones, están escondidas en el mensaje, y es la libre asociación a que se dedica el paciente la que debe permitir descifrar el mensaje. El sueño se encuentra, pues, delimitado, rodeado por todas partes por la cadena asociativa que se da inmediatamente como realidad exterior al mensaje inicial; de la misma forma el contexto etnográfico, extrínseco al mito, me permite en multitud de casos interpretarlo. Pero tal semejanza no es más que aparente. Entre el mito y la realidad social la diferencia es de naturaleza. Por el contrario, la exterioridad de las asociaciones remite a un desfase temporal (vienen después del sueño), a un modo de aparición diferente (sueño durante mi sueño, asocio durante la sesión); pero estos criterios no bastan para admitir que se trata de un mensaje y de su comentario y no de un mensaje único que se hubiera manifestado en dos veces. En realidad, el fenómeno es en sus dos fases de idéntica naturaleza: se trata de un discurso y es en su totalidad como debe ser comprendido. La mejor prueba reside en el hecho de que la relación entre sueño y asociaciones puede a su vez invertirse, no habiendo tenido lugar el primero más que para permitirme dedicarme a los segundos, o también que las asociaciones pueden revelarse como engañosas. Frente a tales antinomias no existe otra solución que el redoblamiento del segundo mensaje por un tercero, y así hasta el infinito. Ciertamente, mientras más largo es el texto, mayor es la certeza en la interpretación, pero no por ello deja de ser cierto que, por esencia, todo psicoanálisis, considerado bajo el ángulo científico, es indefinido; su suspensión indica solamente que se juzga que el grado de probabilidad de existencia alcanzado no por nuestro saber, sino por su objeto, es suficiente. No ocurre, evidentemente, lo mismo en lo que concierne a la propia vida del paciente (90).

(90) Las consideraciones son evidentemente muy generales y no podrán tomar sentido más que integradas -en una epistemología psicoanalítica cuya

ausencia aún hoy remite a la posición particular del psicoanálisis en el cuerpo de las ciencias.

Esta referencia a las creaciones individuales más particulares no debe hacer perder de vista que los diferentes rasgos descubiertos, en este caso en estado puro, son en grados variables lo característico de toda experiencia individual. Porque siempre desfasados en relación con el sentido del que es portador, el individuo -y esto vale, evidentemente, también para todo grupo cuando se le trata como una unidad- realiza una síntesis cuya originalidad se dobla por una fragilidad permanente; los elementos que se apropia no se bastan a sí mismos. En este sentido toda existencia individual en su relación con los diversos sistemas simbólicos cumple una triple función:

- encarnación de lo que todavía no es más que un marco formal;
- desaparición de límites y ocultamiento de las antinomias lógicas del sistema que encarna, hechos posibles por la introducción de factores de orden afectivo que dependen de otro registro;
- desplazamiento de las significaciones que en todo momento puede iniciar un progreso o una regresión cuya validez dependerá del devenir total de la sociedad.

Estas propiedades son las de toda praxis individual o colectiva concebida como realidad parcial que surge en un universo ya ordenado. Es precisamente esto lo que trata de traducir muy esquemáticamente nuestro gráfico. Sin embargo, su significación es también epistemológica y podemos en este caso, a título provisional, formular algunas reglas cuyo desconocimiento vicia toda teoría de las ideologías.

Sea una serie de campos, A, B y C; están definidos por la organización de un cierto número de elementos homogéneos unos con respecto a otros y cada "conjunto" está caracterizado por un léxico y una sintaxis que le son particulares. Admitido esto podemos escribir que:

El conjunto "A" nunca está en relación metonímica con el conjunto "B", en la medida en que posee su propio plan de eficiencia al que corresponde una determinada organización de sus elementos. La relación no puede ser sino de orden metafórico, estableciendo la equivalencia, la antítesis o la complementariedad semántica y sintáctica de dos campos considerados como totalidades.

Por el contrario, el término "a", perteneciente al conjunto "A", sea cual sea su naturaleza (rasgo lingüístico, ritual, hecho económico), puede estar en una relación metonímica (causa-efecto, factor-producto, expresante-expresado) con el término "b", perteneciente al conjunto "B"; pero esta relación será insuficiente para explicar sus valores semánticos respectivos en tanto que pertenecen a los conjuntos "A" y "B"; están en todo momento redefinidos por las leyes de estos últimos. Igualmente, la relación metonímica que liga un elemento "b", con un elemento "b" anterior en el tiempo y de la misma naturaleza es insuficiente para informar de su función y de su significado. Las razones de tal limitación son, evidentemente, las mismas que en el caso anterior.

Sin embargo, el conjunto "B", que contiene al término "b", está en relación metonímica con el conjunto "B'", que contiene al término "b'". En este caso es posible un estructuralismo diacrónico.

Finalmente, el proceso de redefinición de los términos, prueba manifiesta de la existencia de un sistema, implica que los elementos que constituyen el objeto pueden primitivamente pertenecer a campos distintos y tener orígenes múltiples. Es una de las tareas importantes de la investigación histórica la de reconstituir estas diferentes filiaciones. La mayoría de los mitos o de los panteones religiosos son el producto continuamente reelaborado de una fusión de datos tomados de múltiples culturas, y siempre es importante encontrar en cada caso el itinerario que ha sido seguido (91). Pero si el mito existe como tal, es precisamente en la medida en que ha vuelto a dar un sentido específico a la materia que ha tomado un poco de todas partes. Por consiguiente, puede perfectamente, al menos en un primer momento, ser tratado a su propio nivel como una unidad real, independiente del devenir histórico que ha permitido su constitución.

(91) Por lo demás, es cierto que estas evoluciones no son simples correas de transmisión que no intervienen más que cuantitativamente (mayor o menor cantidad de informaciones transmitidas) en la difusión de un mensaje. Claude Lévi-Straus ha avanzado una hipótesis que si se verificase permitiría precisar considerablemente las relaciones entre estructura e historia. La difusión de determinados temas míticos podría obedecer a leyes de reconversión y -de inversión del contenido de los términos en función de la distancia entre el emisor y el receptor ' y sin las propiedades del medio a través del cual se opera la comunicación: "Se debe admitir que existe una inversión de un tipo distinto, ligada no a cambios de estructura, sino a la elevación del umbral a partir del cual la comunicación se realiza entre las dos sociedades, en razón de su alejamiento geográfico o de las dificultades lingüística." (Anuario de la E. P. H. E., Sciences Religieuses, curso 1958-1959, p.152.)

Historia y análisis estructural referidos al mismo contenido se distinguen, pues, por su manera de organizarlo, globalmente su oposición puede caracterizarse como la existente entre la metonimia y la metáfora; a este título son complementarias, iluminándose entre sí por múltiples razones.

Esta dicotomía metodológica está inscrita en el ser mismo. A la ciencia histórica corresponde, evidentemente, la praxis propia de los individuos y de los grupos restituidos en toda la riqueza de sus determinaciones; pero, inversamente, los sistemas que tal praxis modela a todos los niveles pueden ser considerados como otros tantos productos de la inteligencia humana, que estructura en todo momento un supuesto extraordinariamente diversificado. Es esto lo que ahora exige ser comprendido.

Para Marx, el pensamiento es ante todo pensamiento de la vida real y esta vida es ante todo vida material: "La producción de las ideas y las representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los

hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más completas. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (92). El empleo del término “lenguaje” es significativo: la religión, la metafísica, son otras tantas traducciones operadas por medio de ciertas formas de una realidad que se sitúa en otra escala; el conjunto de los sistemas intelectuales que el hombre construyó son primero ideologías que expresan conflictos reales que toman cuerpo en el plano socio-económico. El pensamiento no puede comprenderse sino en su relación con los diferentes grupos sociales que lo engendran, desarrollándolo, utilizándolo con vistas a determinados fines que nos serán revelados por el análisis de la producción y de la reproducción de la existencia material de las sociedades.

(92) Ideología alemana, citado por M. Rubel en Pages choisies pour une éthique socialiste, pp. 34-35.

Por categóricas que parezcan, dichas afirmaciones tienen un valor filosófico y sociológico esencial, y esto por una doble razón: por una parte han establecido de forma radical la distinción -fundamental desde nuestro punto de vista- entre realidad social y representaciones forjadas a su respecto por los individuos y los grupos sociales; por otra parte, han extraído los diferentes lenguajes de su cielo inteligible para pensar su producción y su funcionamiento a nivel colectivo, para comprenderlos como creaciones humanas. Bajo esta forma general, estas proposiciones han sido integradas por las diversas disciplinas científicas y son parte constituyente de su carta metodológica, pero están lejos de agotar el problema planteado por la naturaleza y la función de los sistemas intelectuales; y esto no sólo porque la concepción de Marx es muy estrecha, sino también en la medida en que la oposición entre realidad e ideologías es interior a una cierta escala de la actividad científica, siendo lo real, en un cierto modo tan “conceptual”, como lo que tradicionalmente designamos con este término.

En lo que concierne al primer punto partiremos de algunas afirmaciones centrales, hipótesis globales que parecen las más probables. Sean cuales sean los orígenes del lenguaje, su introducción revoluciona totalmente las relaciones del “hombre” con el universo, con los otros hombres, con sus propias creaciones. Permite un desarrollo sin precedentes del espíritu humano, haciendo fácil la transmisión de técnicas, saberes y reglas. Nos encontramos ante una mutación intelectual, caracterizada por la creación de instrumentos que modifican toda percepción inmediata de lo real. Este lugar central reconocido al lenguaje se explica doblemente; aparece como prototipo de la cultura en función de la contingencia primordial que aporta en la relación del hombre con la naturaleza y contiene en germen, efectivamente, todos los desarrollos ulteriores del pensamiento simbólico que particularizará y aplicará a nuevos objetos determinadas reglas que él implica. Es, pues, el intelecto en lo

que tiene de esencial lo que posteriormente permitirá a este intelecto extender su actividad a campos cada vez más diferenciados.

¿Cuáles son sus características principales? Encuentra en una realidad que le es exterior la materia con la que se construirá; somete esta materia a un conjunto de esquemas que suponen la diferenciación de las unidades constitutivas (en ningún caso es concebible la ambigüedad, en todo momento debe poder realizarse la discriminación), su sistematización (sus relaciones recíprocas definen en diversos grados su valor semántico) y el enunciado de un determinado número de reglas que permita su combinación. La lengua creada, a partir de tales principios, se aplicará a lo real de un modo idéntico; permitirá significar la realidad, es decir, introducir la discontinuidad, organizar definiendo entre regiones equivalencias e incompatibilidades y permitir, según criterios que variarán en función del fin apuntado, una combinación entre las «partes» de lo real de este modo aisladas. Ya se trate del mito, de la filosofía, de la lógica o de la ciencia, son siempre estas mismas operaciones fundamentales las que se utilizan; lo que, en cambio, varía, son las reglas a las que obedecen tanto la disección léxica como las leyes combinatorias.

Sin embargo, en todos los niveles encontramos la contingencia, es decir, una “elección” realizada por el hombre entre varias posibles; por definición, toda refracción de una realidad a través de un lenguaje implica una pérdida de información, lo que es abandonado puede a su vez convertirse en objeto de un tratamiento del mismo orden. La actividad lingüística aparece, pues, como un esfuerzo permanente para someter a un conjunto de formas un dato que sobrepasa siempre sus límites. Pero esto no es sólo una característica del lenguaje; es toda la cultura la que puede definirse de la misma forma. La relación del dato natural pone esto en primer plano: ya se trate de la sexualidad, de los ritmos del desarrollo corporal, de la gama de sensaciones o de afectos, cada sociedad aparece sometiendo a un principio de organización que no es nunca el único concebible, una realidad que se presta a una multiplicidad de transformaciones. Se comprende así por qué la explicación naturalista es siempre insuficiente; porque el ser de la necesidad desvelado más allá de las diversas modulaciones culturales no puede darnos nunca más que el esbozo de la forma misma de la cultura, nunca de su contenido: ahora bien, es este último el que debe ser comprendido.

Pero lo que vale para la naturaleza vale también para la realidad social; si las relaciones de causalidad son siempre insuficientes es porque toda sociedad determina en su seno zonas de inercia que ella somete a una sistematización que le es extrínseca; en este sentido las relaciones sociales aparecen en el mito que las traduce a su propio nivel como una realidad natural, y lo inverso es igualmente cierto.

De este modo operan los diferentes sistemas que comprendemos -religiones, filosofías, ideologías políticas, etc.: No se trata de una actividad gratuita, y parece normal relacionar estas producciones con los proyectos humanos, que son de un orden distinto; toda teoría de las ideologías se deriva de esta suposición inicial. Por consiguiente, los diversos mensajes siempre se comprenderán bajo un ángulo funcional y su significado reproducirá algunos

aspectos de la realidad social correspondiente a los “intereses” y a las “preocupaciones” de los hombres de la sociedad. De este modo, queriendo explicar las clasificaciones primitivas, Raoul y Laura Makarius (93) los presentan como calcos de las divisiones efectivas de las especies animales y vegetales entre las mitades exogámicas, divisiones que corresponden, por su parte, a preocupaciones relativas a la nutrición. Lo que caracteriza una clasificación es, sin duda, la introducción de un cierto orden en el universo fenomenal; pero en este caso no es creadora de este orden; no hace más que reproducir una realidad socio-económica.

(93) L'origine de l'exogamie et du totemisme, Paris, 1961.

Esto puede ocurrir a veces, pero una coincidencia de este tipo no hará desaparecer el problema; es posible que nos encontremos frente a dos sistemas totalmente redundantes el uno con respecto al otro; pero si esta identidad se da inmediatamente, si no es necesario hacerla aparecer mediante un trabajo previo de conceptualización, sigue siendo inexplicable; no sólo se ve por qué una sociedad se tomaría el trabajo de articular en dos veces el mismo contenido, sino que ignoramos por qué las síntesis utilizadas a cada nivel son «creadoras» del orden que revelan.

Un mito, un sistema filosófico, una teoría científica señalan no sólo un tipo determinado de objetos, sino una determinada organización lógica de estos objetos, que no es más que el re verso de su propia organización sintáctica. El conjunto posible de estas organizaciones define el intelecto, considerado bajo el ángulo más amplio posible. Toda teoría de las ideologías que no ve en éstas más que discursos derivados que obedecen en su génesis como en sus efectos a una dialéctica de orden distinto, hace del intelecto un medio que se aplica a fines que le son exteriores y a los cuales se somete. No otra cosa se dice cuando se emplea el término de reflejo que indica la dependencia del espíritu con relación a lo que él significa, y esto incluso si los productos de su actividad pueden a su vez desempeñar un papel motor y transformar diferentes aspectos de la realidad social. Pero el intelecto, en su uso como en las leyes a las que se somete, es también tan real como aquello que se le hace reflejar y en tanto que real se toma como objeto desde el origen. La conciencia no es solamente, como escribe Marx, conciencia de la vida real, sino también de su propio ser; éste no es sólo presencia inmediata, intuitiva del sujeto en sí mismo; se define como sistema de reglas que no son calcadas, sino adquiridas por y a través del uso progresivo de la inteligencia aplicada a un universo de objetos. De estas reglas podemos hacer simples instrumentos, puesto que son ellas las que permiten organizar los datos, descubrir el orden que está subyacente; pero, inversamente, estos datos no son sino la materia de la que el intelecto se nutre para significar su propia organización lógica. De hecho, las dos proposiciones son recíprocas, pero de discurso a discurso la relación entre esta doble exigencia variará.

Por consiguiente, el intelecto es desde el origen fuente de problemas; la realidad no se convierte en problemática más que confrontada con la lógica arquitectónica del espíritu. La hipótesis más probable, que tanto la antropología como la historia parecen confirmar, es que estos problemas como tales han

sido desde el principio objeto de reflexión y de elaboración. Cuando Durkheim hablaba de la tendencia a agotar el universo por medio de clasificaciones, como ocurría con el espíritu humano, señalaba una exigencia de este orden. En relación con el reconocimiento de este hecho, la voluntad de hacer de estas clasificaciones un reflejo de la división real de las especies animales con fines alimenticios aparece como una curiosa ilusión. En efecto, es inoperante al doble nivel léxico y sintáctico; léxicamente, los seres clasificados no entran más que en una proporción bastante débil en las clases alimenticias (94); por consiguiente, sólo por medio de una operación arbitraria se aíslan estas clases para considerarlas como anteriores; sintácticamente, es absurdo deducir la tendencia lógica a la clasificación a partir de la distribución inicial del alimento, porque esta distribución es ella misma una clasificación que supone un intelecto capaz de efectuarla; desde el momento en que posee una cierta permanencia, deja de estar basada en la pura competencia instintiva. La lógica es anterior en relación a los diferentes niveles de la organización social, que aparecen como otras tantas realizaciones de esta lógica que corresponde a los fines múltiples que el hombre se propone. Cuando se pasa al plano intelectual, aquel en que esta lógica, hasta ahí implícitamente utilizada, se convierte en objeto explícito de tratamiento, son fines propiamente intelectuales los que se apuntan y deben ser reconocidos como tales.

(94) Cf. sobre todo esto las dos obras de Lévi-Strauss *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, 1961, y *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

Todo nos confirma que estos problemas han sido objeto de reflexiones desde que ha existido una sociedad humana y que las respuestas aportadas, si han dependido del conjunto de la evolución social, no han sido simples epifenómenos de esta evolución; soluciones propuestas remiten a una elaboración que ha sido obra de “pensadores”, de hombres que reflexionaban y se confrontaban como tales a las cuestiones planteadas; nada más carente de sentido a este respecto que la idea de creación colectiva por medio de la que a veces se ha intentado distinguir las realizaciones de los arcaicos de nuestras producciones: desde este punto de vista una canción popular, un mito o un sistema filosófico suponen de la misma forma individuos que los han concebido sabiendo lo que hacían (95). Llevar a término su realización ha supuesto un trabajo, es decir, una transformación de un supuesto inicial, que no puede explicarse por ese mismo supuesto. En este sentido es vano hacer de estos diferentes lenguajes simples superestructuras que no harían más que traducir de una forma particular una realidad primordial de orden socio-económico.

(95) Lo que varía no es tanto la individualidad de la creación como la forma en que esta individualidad se encuentra parcialmente negada por el uso que se hace de la otra.

Para el conjunto de estas razones, que dependen tanto de la naturaleza de lo que se dice como de las condiciones en las que es dicho, el conjunto de sistemas intelectuales que el hombre construye no pueden concebirse como simples ideologías elaboradas por grupos sociales con vistas a justificar su posición social o de alcanzar determinados fines. Lo que, en cambio, es posible es la utilización ideológica de estos sistemas, el desarrollo de ciertos temas en

función de fines particulares. También en este caso el mito puede suministrar un buen ejemplo: en una sociedad determinada el conjunto de variantes de un mito no se deja en modo alguno reducir a cualquier forma de interés o de miras particulares como algunos individuos o grupos pretenderían; a través del mito, una sociedad se piensa, es decir, desarrolla y sistematiza lo que esboza en todas sus formas de actividad; sin embargo, a veces, una variante se orienta de forma más precisa; se trata de justificar los poderes de tal asociación o la posesión por una familia determinada de algunos objetos sagrados. El mito sanciona entonces determinadas prerrogativas reales; pero no lo hace sino aplicando sus categorías generales, categorías que serían absurdos pretender engendrar en su totalidad a partir de esta situación particular.

Bien, podría decirse, pero se trata en este caso de sociedades donde los conflictos de intereses y los antagonismos no son aún más que embrionarios; pero desde el momento que tenemos que considerar colectividades verdaderamente jerarquizadas, donde determinadas clases dominan la vida económica y social del país, esta partición se impone a toda creación intelectual, dirigiendo toda comprensión de la naturaleza de los "fenómenos ideológicos". Sin embargo, deben hacerse varias observaciones que tal vez contribuirán a precisar el contenido del debate:

a) En modo alguno se trata hacer de la filosofía, de la religión o de la ciencia campos totalmente independientes de la realidad social en la que están inmersos. El pensamiento toma su materia en el mundo que le es dado para pensar y de este modo se encuentra confrontado con los problemas suscitados por la existencia de clases sociales antagónicas cuyos intereses no convergen en el seno de una colectividad que debe funcionar como una unidad; pero esta proposición, muy general que indica la dependencia relativa del intelecto con relación a sus objetos, no quita nada de su valor al hecho de que estos objetos deben plegarse a la sintaxis propia del lenguaje que los significa (96) y que la creación de esta sintaxis responde a exigencias propiamente intelectuales. El hecho es evidente para la ciencia, donde nada queda de la oposición entre ciencia burguesa y ciencia proletaria; pero igualmente vale para la religión, para el mito, para la lengua y las diferentes formas de la actividad estética.

(96) Cuando se viola esta sintaxis, salimos del campo considerado en beneficio de formas bastardeadas e ideológicas que desde su origen son reconocidas y denunciadas como tales. Rosemberg no es la filosofía, y su obra ni siquiera es la rama sin vida de un tronco sano.

Para todos estos campos son consideraciones idénticas las que validan tal interpretación. La presencia de estos fenómenos está, en efecto, tan generalizada que deben referirse primordialmente a sí mismos y que ningún vínculo necesario puede establecerse entre una situación social particular y su aparición. Al contrario, si estas situaciones intervienen como factores diferenciadores, es siempre en el seno de esos marcos anteriores en tanto que aquellas situaciones determinan separaciones entre sus diversas modalidades. Los antagonismos sociales se refractan a través de los sistemas simbólicos; no son, sin embargo, la razón de esos sistemas. Cuando Marx lo afirma, haciendo de la religión la consecuencia directa de un mundo alienado, se entrega a una

extrapolación que nada permite basar en el orden racional. En efecto, el descubrimiento de un vínculo necesario entre dos aspectos de la realidad social es estrictamente indemostrable si no posee la posibilidad de relacionar el campo así delimitado con otros conjuntos parcialmente divergentes, parcialmente similares. Por este hecho, una proposición válida para la totalidad de las sociedades humanas existentes o que han existido no tiene sentido más que si permite oponer el mundo de la cultura, considerado como una unidad, al de la naturaleza. Ahora bien, éste no es en modo alguno el sentido de la afirmación de Marx. Si se postula un vínculo necesario entre pensamiento religioso y opresión social, es en nombre de una cierta imagen de la sociedad futura que habría superado íntegramente sus alienaciones y podría por este hecho prescindir de la religión. Pero para que esta imagen tenga un valor, pueda guiar una acción racional y dibujar la forma de un futuro, habría hecho falta que fuera legitimada la interpretación dada de la existencia del hecho religioso en las sociedades existentes. Lo que, evidentemente, no es el caso.

b) A esta constatación se añade una segunda cuyo peso nos parece más importante. En efecto, un hecho se impone cuando se toma en consideración la historia de los movimientos religiosos, a saber, la imposibilidad de admitir una correspondencia rigurosa entre tal conjunto de ideas religiosas y tal práctica social. Bien al contrario, los mismos conceptos pueden con el mismo peso significar realidades diametralmente opuestas, siendo lo inverso generalmente verdadero. Nada más elocuente a este respecto que las trasposiciones del cristianismo en los pueblos arcaicos que resisten a la implantación occidental y a la destrucción física o moral de su cultura (97); se utilizan las mismas ideas centrales, pero toman un contenido del todo distinto por el solo hecho de que están articuladas a fuerzas sociales diferentes; sin duda, este desplazamiento implica un cierto reajuste de este conjunto conceptual que, surgido en circunstancias muy distintas y en otro momento histórico, resulta ser -por razones contingentes con relación a lo que está en este caso en juego- el único lenguaje disponible para significar las transformaciones experimentadas por las culturas arcaicas bajo el impacto colonizador; nada más sorprendente a este respecto que ver cómo categorías que un largo uso nos ha llevado a considerar como naturalmente asociadas a determinados contenidos psicológicos, emocionales y sociales se cargan de un valor netamente diferente, al tiempo que conservan una forma idéntica.

(97) Se encontrará un buen análisis de un gran número de estos hechos en la obra de Vittorio Lanternari: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos* (trad. esp. Andrés Lupo, Barcelona, edit. Seix Barral, 1965).

Este despegue del significante con relación al significado, al que ya hemos hecho alusión, aparece posiblemente como el signo más notable de la vida cultural. Es tarea del historiador describirnos la manera en que se ha operado una determinada disección de lo real, es decir, la promoción de determinados significantes que se convierten en el instrumento privilegiado a través del cual el hombre tiene acceso a la realidad; sin embargo, en este campo no existe nunca comienzo absoluto, sino siempre una serie de remites donde interfieren la lógica interna de los sistemas en vías de constitución como las

transformaciones de las condiciones de su elaboración (la situación de los que tienen esta última tarea se modifica). La aparición de tal lenguaje corresponde, no obstante, a una determinada experiencia histórica que él se esfuerza en expresar; pero una vez instaurado se muestra como la mediación esencial a la que individuos y grupos recurren para dar cuenta de realidades que pueden estar muy alejadas de la situación inicial.

No se trata en modo alguno de hacer de los diferentes lenguajes -mitos, religiones, doctrinas políticas y sociales grupos de términos totalmente vacíos y aptos para recubrir cualquier contenido, sino de comprender a la vez el margen de indeterminación que el significante mantiene con respecto a los contenidos múltiples que ha podido recubrir. Imaginemos una sociedad que, por una parte, hubiera evolucionado en circuito cerrado y sin el menor contacto con otras culturas y que, por otra, fuese tal que su desarrollo hubiese seguido una vía rectilínea, correspondiéndose rigurosamente todos sus elementos constituyentes en cada momento de su evolución. Admitamos que esta evolución obedezca a un determinismo inicial, por ejemplo, de orden técnico-económico, presentándose la situación como sigue: a cada una de las transformaciones que afectan a la actividad socio-económica seguirán un cierto número de modificaciones referentes a los otros campos de la vida social; estas modificaciones serán de una naturaleza tal que siempre podrán ser previstas con antelación; en el plano Ideológico basta admitir una rigurosa adecuación de la realidad a la forma en que es pensada para que tal hipótesis se verifique.

Ahora bien, los tres axiomas admitidos de este modo (evolución en circuito cerrado, predominio absoluto de un plano de desarrollo, correspondencia interna entre el pensamiento y su objeto) se caracterizan por su inaptitud para recubrir cualquier situación real. En el campo que tratamos, el rechazo de considerarlos como válidos participará para cada uno de ellos de una misma intención fundamental; sólo en la medida en que el pensamiento no es el simple reflejo de lo que no es él no puede atribuirse ningún valor absoluto a un cierto tipo de fenómenos sociales con relación a los otros, y la contingencia así introducida implica que es inútil imaginar una sociedad cuyo desarrollo obedecería a su propia lógica y sólo a ella. No porque la idea sea absurda puede tener un valor empírico -porque no tendría nada de imposible que una sociedad viva durante milenios privada de todo contacto con el exterior; en períodos más o menos largos el caso a veces se ha producido-y, sin duda alguna, tiene una significación teórica capital; porque al excluir de un devenir social determinado todo contacto con lo que le es foráneo, es el acontecimiento inesperado, imprevisible, lo que se desea eliminar, al no corresponder ni a las formas de existencia ni a las categorías que una sociedad emplea.

Pero esta situación ejemplar, que exige ser tratada como un caso límite, no hace desaparecer por eso el problema. Incluso en este caso la heterogeneidad subsistiría, derivándose del hecho primordial de que a una determinada exigencia en el orden del significado -necesidad para una cultura determinada de traducir en el plano ideológico las formas de existencia que le son propias, etc.- corresponde la posibilidad de recurrir a una pluralidad de sistemas significantes, frecuentemente capaces al precio de débiles transformaciones,

de dar cuenta de una realidad determinada. De este modo se comprende la diversidad de sistemas conceptuales que permiten pensar situaciones globalmente idénticas, tomando cada sociedad a las otras -como resultado de un encuentro siempre contingente en relación a su propia historia- tanto un material léxico muy variado -divinidades, seres múltiples, acciones- como determinados esquemas lógicos que presiden la organización de su contenido. A esta multiplicidad de orígenes que revela todo análisis histórico, desde el momento que puede seguir de forma precisa el desarrollo de una colectividad humana, se superpone el peso de los desfases temporales.

Pensar una sociedad como una totalidad participa siempre, en mayor o menor grado, de una ilusión. Ciertamente, la unidad existe y la mejor prueba es que determinadas instituciones -el Estado por excelencia- se pretenden su encarnación directa; pero el que esta unidad se manifieste explícitamente en un aspecto de la comunidad basta para desvelar cuanto supone de diferenciación y de heterogeneidad. Es que una sociedad está hecha de la yuxtaposición de una multiplicidad de lógicas que no pueden superponerse más que parcialmente. Esta disparidad remite, por una parte, a la distinción fundamental de órdenes -naturaleza-cultura, individuo-sociedad-; por otra, a la superposición y complejidad de las historias. Una sociedad compleja lleva la marca de innumerables acciones humanas que se han orientado en direcciones variadas y cuyos productos son frecuentemente bastante contradictorios, habiéndose constituido un orden a través de la fusión inacabada de sistemas fuertemente opuestos que la historia ha mezclado, soldado, hecho coexistir, sin que una cierta voluntad haya presidido su desarrollo.

Nada revela con mayor fuerza este peso de la historia que la variedad de origen, de naturaleza y de función del material significativo -imágenes, conceptos, palabras, símbolos- que en un momento dado están disponibles en el seno del campo cultural; se trata, en este caso, de los productos de acontecimientos que tanto espacial como temporalmente pueden estar muy alejados entre sí; pero en cada momento individuos y grupos sociales utilizan estos datos, organizándolos con el fin de permitirles significar tal realidad de nuevo surgida. Nada puede dar una idea más aproximada de esta refundición permanente a partir de elementos existentes con anterioridad que el trabajo de sistematización característico de las religiones. Bien se trate de Egipto, de la antigua Grecia o del área mesoamericana, no puede menos de asombrar el extraordinario trabajo de integración de tradiciones, de mitologías, de conceptos anteriores que implica cada uno de los panteones en cuestión, empresa que es conscientemente llevada a cabo desde que existe una casta sacerdotal, pero que es el resultado de todo pensamiento religioso, incluso del más "primitivo".

Para caracterizar esta forma de actividad, Claude Lévi-Strauss ha utilizado la oposición entre acontecimiento y estructura. Por acontecimiento hay que entender tanto los restos múltiples de universos conceptuales anteriores (98) como los acontecimientos reales de cualquier orden -modificación de la flora, de la fauna, del clima, transformaciones sociales, etc. que pueden sobrevenir en cualquier momento. A partir de este conjunto de datos, heterogéneos por definición, se construye el mito, que significa una determinada problemática,

que por su parte es estructurada, privilegiando determinados rasgos del material de este modo disponible, con el fin de oponer los términos: “Ahora bien, lo característico del pensamiento mítico como de las chapuzas en el plano práctico es elaborar conjuntos estructurados, pero utilizando residuos y restos de acontecimientos: ‘odds and ends’, como se diría en inglés, o en castellano restos y trozos, testigos fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En cierto sentido, por consiguiente, la relación entre diacronía y sincronía está invertida: el pensamiento mítico, especie de chapucero (bricoleur), elabora estructuras componiendo acontecimientos o más bien residuos de acontecimientos, mientras que la ciencia avanza únicamente por el hecho de que instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y teorías” (99). En efecto, la ciencia se caracterizará esencialmente por la experimentación, es decir, por la posibilidad de engendrar el hecho a partir de un universo instrumental que concreta la estructura de la teoría que le permitirá pensar ese hecho, y, para hacerlo, integrará lo que debe explicarse en toda la gama posible de transformaciones, transformaciones que habrá hecho surgir artificialmente. Creando para-objetos y para-acontecimientos a partir de un cierto marco teórico es como la ciencia ordena los objetos que inicialmente se le presentan.

(98) Lo que permite la comparación con la chapuza (bricolage).

(99) *La Pensée Sauvage*, pp. 32-33.

Sin embargo, la oposición entre mito y método científico (100) no debe enmascarar la profunda unidad que caracteriza todas las formas de la actividad simbólica y que en todos los casos consiste en pretender, en última instancia, construir acontecimientos a partir de estructuras. Ciertamente, el mito se desarrolla tomando estos términos de todos los sectores de la vida social, pero una vez constituido, funciona como una plantilla relativamente estable que permite dar sentido a todo objeto, hecho o realidad no inicialmente contenida en la materia que ha tratado. Y realizando esto logra en determinados casos hacer como si fuera quien engendrarse el acontecimiento y en otros casos hacerlo realmente surgir con el máximo de garantías.

(100) Dejamos de lado el campo artístico, que plantea problemas extraordinariamente complejos.

¿Cómo opera el mito (101) en relación con lo real?: lo ordena, clasificando los seres en una multiplicidad de clases que mantienen ciertas relaciones entre sí, pudiendo aplicarse la forma de estas relaciones a todo nuevo contenido léxico; pero esta clasificación no explica solamente lo que existe; revela también la organización permanente del universo que, instaurada desde los orígenes, se extiende a todos los tiempos por venir. Sin embargo, no se trata de un puro esquema teórico; como la ciencia, el mito desemboca en una praxeología que es el analogón de la creación experimental en el campo científico: el mito afirma que la caza no será abundante más que si el hombre tributa regularmente homenaje al dueño de los animales que puebla la tierra del alimento animal, o también que el hombre no enfermará si sigue fielmente ciertas prescripciones rituales que los antepasados, los dioses y los héroes

civilizadores han legado a los hombres antes de su desaparición. A partir del mito, por consiguiente, es factible a los hombres crear el acontecimiento que el texto ha anticipado y hecho posible. Sea, se podrá decir, pero la actividad científica logra realmente esta creación, mientras que en el mito se trata de una operación ilusoria a la que difícilmente se comprende que se le pueda otorgar el menor crédito después de los innumerables mentís que lo real le aporta diariamente.

(101) En realidad, las ideologías de toda especie funcionan de la misma manera; actualmente es en el campo político donde se podrían encontrar los ejemplos más asombrosos.

Pero esta objeción es inoperante y lo es a cuatro niveles que vamos a enumerar por orden de importancia.

a) Incluso si así fuera, no por ello dejaría de ser verdad que por su intención todos los sistemas simbólicos tenderían -en un plano evidentemente muy general- hacia el mismo fin; sólo la insuficiencia de los medios explicaría los diferentes grados de éxito. Tocaríamos en este caso una propiedad del pensamiento simbólico que, al aplicarse a campos diferentes, recibirían modos de realización variados.

b) Por otra parte -y en este punto todos los trabajos de los antropólogos concuerdan-, las clasificaciones míticas se apoyan sobre una observación continua y paciente del mundo exterior que suministra una información objetiva, que permite una determinada certidumbre en la previsión; el progreso técnico, el control de la naturaleza, incluso en sus aspectos más mínimos, son inconcebibles sin la posesión de esos conocimientos objetivos.

c) Estos dos argumentos, referentes uno a la intención y el otro al proceso de construcción de las clasificaciones primitivas, no alcanzan aún a lo esencial. Lo que debe comprenderse es, por una parte, la inutilidad de los mentís "experimentales"; por otra, el modo en que los sucesos se producen realmente a partir de la cifra de que dispone el individuo o el grupo social. El primer punto no ofrece ninguna dificultad. El mito, como la ciencia, introducen un orden aleatorio cuya forma es: si A luego B, fórmula que concierne a toda serie particular de sucesos y que se destaca con mayor o menor vigor a partir de un orden primordial que no está en cuestión. Lo que caracteriza al intento científico es que en el estadio experimental dominará completamente la producción de A (102); el mito, en cambio, incluso si sus prescripciones pueden penetrar la vida cotidiana, implica un margen de contingencia irreductible, a la que podrá recurrir en el caso en que el suceso no se haya producido en las condiciones deseadas: "Si a los dioses se les reza según las minuciosas reglas desde hace tiempo proclamadas, por hombres que poseen un corazón puro, lloverá y las mieses serán abundantes." Las asociaciones religiosas realizan normalmente su tarea, todo parece haber transcurrido perfectamente.

(102) Al menos en las ciencias de la naturaleza; en las ciencias del hombre, en cambio, la situación es diferente y presenta determinadas singularidades, de las cuales volveremos a tratar en nuestro último capítulo.

Y, sin embargo, no llueve. ¿Cómo explicar este fallo? De ningún modo poniendo en cuestión la serie causal anteriormente establecida. El lazo entre A y B no ofrece la menor duda, y si B no ha surgido es porque -pese a las apariencias- A se ha realizado imperfectamente; un error ha debido deslizarse en el desarrollo del ritual, o bien uno de los oficiantes no ha observado las reglas o las ha realizado con el corazón impuro (103). En realidad, tanto el éxito como el fracaso revalidan el esquema lógico que el hombre dispone; esto excluye, al mismo tiempo, que se conciba el progreso realizado en el conocimiento del mundo exterior como el resultado de una serie de mentís parciales suministrados por la realidad y que amenazan progresivamente al antiguo sistema. En realidad, todavía es preciso que ese sistema sea tal que deje un lugar permanente para el mentís, lo que también es el caso del pensamiento científico. El paso a otro tipo de relación con la realidad no se concibe, por consiguiente, más que a partir de una modificación total de los marcos teóricos que tenían vigencia.

(103) Por otra parte, esta situación es tratada en la mayoría de los casos por el mito que narra la quiebra del orden que hasta entonces había estado instaurado, obligando a una reestructuración de las relaciones con los dioses.

d) Además, el análisis precedente todavía se mantiene sobre el plano de la ilusión y de su justificación; el mito es tal que puede dar la impresión de que acontecimientos extrínsecos al orden que le es propio son de hecho acontecimientos que se derivan de este orden; pero esta transmutación no se concibe más que en la medida en que se apoya sobre una verdadera. Información de la existencia humana, que es el producto del sistema simbólico considerado. La exterioridad del significante, con relación al significado, no excluye en ningún caso que, una vez que ha tomado forma, se convierta en una vía de acceso primordial a este significado para los que han recibido la marca; convertidos en inoperantes los lenguajes fundadores de la existencia humana y esta misma existencia vacilará, Aun en este caso la antropología proporcionará un material múltiple sobre los innumerables hechos patológicos, que puede llegar hasta la muerte que arrastra el hundimiento de las viejas creencias en las sociedades arcaicas sometidas a los procesos: colonizadores. Tal situación equivale ya a una producción negativa de sucesos; pero, realmente, de lo que se trata es de una producción positiva; el uso y la repetición de ciertas claves que se han considerado, desde el principio de la vida individual, profundamente valoradas a través de una serie de pruebas que culminan en los ciclos iniciadores, provocan una transformación biológica y psicológica de los individuos que los convierten en distintos de los que eran, transformación que a la vez está anticipada, provocada y regulada por el mito; la recitación de éste en determinadas ocasiones produce entonces efectos que no son en ningún caso del orden de la ilusión; cuando la causa desaparezca, los hombres volverán a su estado anterior: éstas, evidentemente, son las mismas propiedades que encontramos en la base de los hechos de brujería; basta que un individuo se crea objeto de un maleficio para que caiga enfermo y pueda incluso dejarse morir. Por consiguiente, siempre es perfectamente inútil preguntarse cómo la creencia puede mantenerse sin ninguna verificación, porque desde el momento en que existe creencia existe siempre, a un cierto nivel al menos, una forma real de verificación.

Estas observaciones permiten precisar el estatuto del pensamiento simbólico; incluso en el caso -que, por otra parte, es el más frecuente, la ciencia constituye una excepción- en que la estructura se construye a partir de un léxico más o menos caótico, interviene en lo real como productora de sucesos. Es frecuente oponer pensamiento arcaico y pensamiento moderno, subrayando el diferente modo de tratamiento de la realidad histórica en uno y otro caso. Valorada y puesta en primer plano de sus preocupaciones por el pensamiento moderno, la historia, en cambio, se encuentra negada, abolida por el pensamiento arcaico; no porque el acontecimiento distinto no sea reconocido es captado como tal, pero su novedad se reduce por su asimilación a los actos primordiales que han instituido el mundo y la Humanidad. El mito aparece, pues, como el “negatum” (correlat) de una depuración de la vida profana que sólo deja subsistir aquello mismo que es conforme a lo esencial en el hombre, y si esto es posible, es en la medida en que el hombre puede en un momento determinado volverse contemporáneo de este primer lenguaje que le es comunicado bajo la misma forma en que ha sido instaurado en el origen. Existe un hiato que separa la existencia profana en toda la variedad de sus manifestaciones y lo que recubre el sistema signifiante que la ordena; pero este hiato -sinónimo de toda condición humana y del que el mito da cuenta, puesto que se refiere a una realidad anterior a la vida actual- puede ser periódicamente abolido: “Para el hombre de las sociedades 'primitivas' y tradicionales, el mito, en cambio, es la única revelación válida de la realidad. Para él, el mito está considerado como expresión de una realidad absoluta, puesto que narra una historia sagrada, es decir, un suceso primordial que ha tenido lugar en el comienzo de los tiempos. Narrar un mito es proclamar lo que ha ocurrido ab initio... El mito se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas. Porque únicamente él revela lo real, lo sobreabundante, lo eficaz. `Debemos hacer lo que los dioses hicieron en el comienzo', afirma un texto hindú (Catapatha Brâhmana, VII, 2, I, 4). `Del modo que han hecho los dioses, así hacen los hombres', añade Taittirîya Brâhmana (I, 5, 9, 4). La función maestra del mito es, pues, la de fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: tanto la alimentación como el matrimonio, el trabajo, el arte o la sabiduría” (104).

(104) Mircea Eliade: Structure et fonction du mythe cosmogonique dans la Naissance du monde, volumen colectivo de la colección “Sources Orientales”, publicada por Editions du Seuil, Paris, 1959, pp. 473-474.

Pero esta oposición que tantos hechos parecen revalidar debe utilizarse con la mayor prudencia. Efectivamente, en ningún caso es concebible una valoración del suceso como tal en nuestras sociedades modernas, y para tener conciencia de la existencia del problema basta darse cuenta de que el esquema aquí evocado por Mircea Eliade invierte la relación entre acontecimiento y estructura desarrollada por Claude Lévi-Strauss. En efecto, es el mito el que por su carácter originario informa lo real, mientras que el hombre contemporáneo parece entregado a todos los avatares de la contingencia histórica. Pero nada es menos cierto: la valoración del tiempo que se descubre en ciertas sociedades no es abandono a la irracionalidad del devenir, sino esfuerzo por dominarla, es decir, por volverla conforme a un orden que no es reductible en todos los detalles de lo que podría llamarse la vida profana. El pensamiento

revolucionario es, sin ninguna duda, una de las formas privilegiadas de esta promoción del tiempo; pero es fácil percibir que su intención fundamental es la de volver la existencia del hombre conforme a su esencia. El marxismo es incomprensible sin el reconocimiento de esta esencia humana que, independientemente de sus modos de exteriorización, lo define como Negatividad, Trabajo, Acción, Práctica Social, etc.; en la medida en que todas las sociedades son modelaciones de esta esencia que simultáneamente desarrollan, enmascaran y alienan, es como se hace concebible el proyecto de una comunidad humana en que la alienación habría sido superada y el velo levantado.

Este esfuerzo para adueñarse de lo que inicialmente es no significativo es, por consiguiente, el producto de todos los sistemas simbólicos y preside tanto su modo de constitución como la materia que ellos organizan; prácticamente es constitutivo de la aparición de la humanidad.

De este modo, el intelecto aparece como creador de formas por medio de las cuales organiza contenidos múltiples; estos contenidos son de dos órdenes: materia a partir de la cual los sistemas simbólicos se construyen; acontecimientos que estos sistemas permiten pensar, y lo que aún es más, crear. Lo que caracteriza la ciencia a su propio nivel de funcionamiento es su capacidad de fundir ambos planos, convirtiéndose toda realidad pensada -y esto no es concebible más que después que la gama de sus transformaciones ha podido ser obtenida en pieza del conjunto teórico en perpetua reconversión. Lo que el mito nos ha permitido poner de manifiesto -lo que es válido para él es válido para el conjunto de ideologías, religiones, teorías políticas, etc.- es, en cambio, la existencia de una divergencia de planos cuya reducción supondría el control absoluto del proceso histórico, una equivalencia total entre el contenido del pensamiento y el mundo al que se aplica.

Nuestra sensibilidad respecto a la idea de planificación, que deriva de la complejidad de los engranajes de las sociedades modernas, ha puesto en el primer plano de nuestras preocupaciones la imagen de una colectividad en la que todas las partes se encontrarían ajustadas con su fin propio; lo que no significa otra cosa sino la imagen de una sociedad que habría eliminado de su ser todas las disparidades ligadas al peso del acontecimiento pasado para someter todos sus elementos constituyentes a la propia ley de su presente y de su futuro que ella perfila. El pensamiento moderno, al realizar esto, no puede aparecer en ningún caso como una excrecencia aberrante; no hace sino llevar a lo absoluto las últimas exigencias del intelecto -a saber, la creación de un orden cuyos términos sean tales que su valor dependa de su posición funcional en el seno del conjunto-, no teniendo tal movimiento, sin embargo, un sentido más que en la medida en que la ciencia aparece en algunos de sus aspectos como su realización ejemplar. Además, esto explica el cientifismo inherente a los grupos y a las ideologías que apuntan a una transformación profunda de la sociedad; en efecto, éstos se apoyan -en razón de verdaderas afinidades ligadas a la propia forma del proyecto- en una ciencia incapaz por el momento de proporcionarles lo que le piden. Añadamos que si así fuera, esos movimientos -en función de supuestos que se refieren a la esencia misma de nuestras sociedades- no tendrían ya razón de ser.

Se comprende entonces el valor ejemplar de toda revolución; porque al negar incluso temporalmente las jerarquías existentes, al realizar una integración de lo que en el mundo antiguo estaba disperso, opuesto, tiende a suprimir todo aquello que no emana de su propia voluntad y a hacer de la sociedad una totalidad verdadera en la medida en que está toda ella subterránea por una intencionalidad única. Esto explica también su fracaso parcial, siempre necesario, y el hecho de que generalmente no se termine sino tras la eliminación física o moral de aquellos que la han llevado a término. Porque el margen de novedad, de innovación soportable, continúa siendo limitado, incluso en los casos extremos; así como que estos objetivos parciales no pueden ser alcanzados más que si lo que se apunta se sitúa más allá de ellos, no quita nada de fuerza al hecho que el pasado aún guarda una gran parte de su peso y que tarde o temprano es preciso aceptar la transacción con él. De la forma más profunda que exista, el terror está ligado a la fase intermedia de las revoluciones; porque la incapacidad de modificar la realidad en su totalidad y de hacer del "negatum" (corrélat) de la exigencia revolucionaria conduce a considerar su destrucción física pura y simplemente. La pureza del proyecto se dobla de una hecatombe gigantesca que apunta a las múltiples impurezas que toda sociedad transporta y que el sueño mesiánico y puritano considera como excrescencias transitorias (105).

(105) La historia de la mayoría de las revoluciones ilustra tal dialéctica; basta, por ejemplo, referirse a la actitud del partido bolchevique con respecto a los movimientos de oposición para comprender esta extensión progresiva de la esfera de la impureza y el hecho de que necesariamente acaba por aplicarse al propio cuerpo revolucionario.

Entonces no se trata de otra cosa sino de hacer corresponder el conjunto de la vida social al objetivo político que como todo proyecto trata todos los elementos que la realidad le suministra como otros tantos signos sobre los cuales pueden llevarse a cabo una serie de operaciones. El descentramiento del significante en relación con lo que significa nos ha parecido implicar que una sociedad no es nunca lo que afirma, que entre la imagen que ella se hace de sí misma y la que existe hay una separación irreductible, que se deriva de las propias leyes de toda simbolización. Pero también hay que reflexionar sobre lo que supone el intento inverso, a saber, el esfuerzo para transformar una colectividad humana adecuándola a un sistema conceptual que por definición no puede ser homogéneo al campo en que se aplica.

Es que el paso de lo real a lo simbólico implica que el primero no se simbolice sino sólo en determinados de sus elementos, prestándose los signos así obtenidos a una serie de operaciones que, reales o virtuales, sólo definen su valor semántico. La aptitud del significante para recubrir significados múltiples se deriva de la capacidad de reconversión del pensamiento simbólico que contrasta de forma absoluta con la inercia relativa que caracteriza a lo existente. A lo que remite esta forma contrastada de subversión social que consiste tanto en tratar la realidad como un universo de signos -la consecuencia directa puede ser el terror que pretende la desaparición de las anomalías de lo real, correspondiendo en esto a la actividad del 'lógico que

abandona los símbolos que estima no necesitar más- como en hacer de los símbolos la realidad misma, restándoles toda fluidez, movimiento que las diferentes formas de totalitarismo han llevado hasta lo absurdo: el signo se ve entonces cargado con toda la rigidez del objeto; ¿no basta haber cambiado una palabra de sitio para convertirse en sospechoso de intentar derrocar las instituciones políticas? Pero por lejos que se lleve esta rigidez, el signo no pierde su propiedad esencial (106), a saber, la de significar siempre más de lo que se dice (107).

Ahora es posible recapitular sintetizando las diversas respuestas que hasta el momento hemos mantenido dispersas.

a) El engendramiento de un sistema conceptual determinado a partir de una práctica social cualquiera es insuficiente para informar sobre el ser mismo de ese sistema; porque lo que se articula a nivel simbólico siempre supera, en razón de las leyes constitutivas del significante, la realidad que le ha servido de punto de partida. Como escribe Jean Piaget: "La sociogénesis de estructuras no explica sus funciones ulteriores porque, al integrarse en nuevas totalidades, estas estructuras pueden cambiar de significado. En otros términos, si la estructura de un concepto depende en gran parte de su historia anterior, su valor depende de su posición funcional en la totalidad de la que forma parte en un momento dado" (108).

b) Esta sistematización es lo característico del intelecto; define el paso de la naturaleza a la cultura, los marcos en el interior de los cuales se desarrolla toda praxis humana; la creatividad que se manifiesta a este nivel -incluso si depende de múltiples transformaciones de la vida social- posee una autonomía propia. El hecho de la reflexión no es deductible y la invención de soluciones continúa siendo la forma fundamental de la evolución humana.

c) De esta potencia sistematizadora del intelecto se deriva una capacidad permanente del significante para expresar realidades frecuentemente contradictorias mediante separaciones mínimas (lo que introduce en los debates ideológicos una confusión de principio) que contrastan con su coste real, las consecuencias que ellas implican. La inversión puede evidentemente ser también cierta.

d) Esta capacidad remite al hecho de que la cadena simbólica se encuentra definida no por aquello que recubre en un momento dado, sino por el conjunto de contenidos que podrá tratar, someter a su lógica anterior mediante determinados cambios. De este modo, todo sistema simbólico -mito, panteón religioso, teoría política- se presenta como un grupo de transformaciones, definiéndose cada una de ellas por su lugar en el todo. Es este último el que, por consiguiente, es preciso encontrar incluso en el caso de que no estén actualizadas todas las modalidades. Así la opacidad y la presencia de lo real se oponen a la manejabilidad y a la virtualidad del símbolo.

e) Y precisamente son estas últimas características las que se buscan cuando los miembros de una sociedad utilizan tal instrumento; porque implican una

posibilidad de superar las incompatibilidades, de paliar las contradicciones, de triunfar del desorden que es lo característico del ejercicio del pensamiento.

(106) Cf. sobre el tema la obra de Leo-Strauss *Art of Writing*.

(107) Estas observaciones no tienen nada de incidente, porque nos parecen definir uno de los aspectos esenciales del marxismo, a saber, su tendencia a eliminar todas las fuentes de heterogeneidad en beneficio de una visión unitaria del proceso social. A -esto corresponde la coincidencia entre el proletariado y el ser total de la sociedad afirmada por el capitalismo, como la transparencia que sería propia de las sociedades socialistas.

(108) *Épistémologie génétique*, III, p. 213.

Ahora bien, es al descubrir este hiato entre la realidad social y su tratamiento simbólico cuando Marx habla de ideología en el sentido general del término (109). No ve en la obra hegeliana una ideología en la medida en que reprocha a Hegel haber deducido la racionalidad social, dejando subsistir más allá de ella las mil formas de irracionalidad propias de la sociedad capitalista; no proponiendo, frente a la metafísica, a la religión o a las teorías políticas que realizan transformaciones artificiales de la realidad social, el mantener un discurso que revelaría a la vez la raíz humana de estos edificios lógicos y la forma en que se ha encontrado velada.

(109) Evidentemente no se trata de -desconocer el sentido restringido: utilización de doctrinas filosóficas, religiosas, etc., con fines políticos o económicos precisos; tales hechos existen; no son la regla general, y referirse a ellos es una -empresa carente de sentido desde el momento -en que se trata de auténticas formas de pensamiento. También nos ha parecido imposible confundir la utilización política de una doctrina, la elaboración precisa de temas particulares en relación con tal forma de exigencia social y el sistema intelectual de este modo tratado y de cuyo uso surge esta serie secundaria. Siempre son especificaciones de un sistema simbólico las que se utilizan con fines ideológicos y nunca el sistema en su totalidad. Inversamente, es ilusorio creer que una doctrina puede elaborarse siendo tal que excluya su utilización ideológica. La separación entre las reglas que la definen y las contenidos que pueda subsumir existe siempre en estado potencial, permitiendo, por grandes como sean las precauciones tomadas, una distorsión del sentido que desempeñará el papel de velo. A este respecto, la historia del marxismo proporciona un ejemplo sorprendente; es asombroso constatar hasta qué punta las exigencias más radicales de liberación que una doctrina política haya puesto nunca en primer plano no han impedido a quienes de ella se reclamaban Legitimar todas las formas de terror y de explotación social en la mejor época del estalinismo.

El problema de las relaciones entre infraestructura y superestructura, por consiguiente, no tiene una simple significación epistemológica; alcanza a lo que puede ser legítimamente buscado por la acción humana, en cuanto correspondiente de la propia naturaleza del campo en el interior del cual aquella se desarrolla.

Ante todo constatamos que la oposición entre lenguaje y realidad, que en este caso parece imponerse, no delimita sino de forma muy indirecta aquella otra entre infraestructura y super estructura. La infraestructura son las relaciones de producción -por otra parte, Marx no emplea más que muy raramente este término cuando habla de la base de la sociedad sobre la que se levantan construcciones secundarias-; y la superestructura comprende tanto los diferentes tipos de instituciones políticas como el derecho, la religión y la metafísica. Ahora bien, por el conjunto de razones dadas anteriormente, esta dicotomía, introducida entre los niveles de la realidad social, nos parece insostenible; nada puede fundamentar las prioridades desveladas de este modo sino el proceso histórico, que nos entrega una serie de remites permanentes donde las causas se convierten en efecto e inversamente.

La distinción entre lenguaje y realidad -la única de que ahora discutimos- no se refiere, en cambio, ni a una anterioridad temporal ni a una preeminencia lógica, de las que una no es más que el reflejo de la otra. El único criterio discriminante es la diferencia de tratamiento de los elementos -seres reales en un caso, signos en otro- implicados en uno y otro nivel. Reversibilidad de operaciones, convertibilidad de datos unos en otros, existencia de un campo significativo, cuyos términos pueden a un tiempo ser contradictorios, pero que, no obstante, es el único que confiere valor a cada uno de ellos, y otros tantos rasgos que permiten oponer al nivel psicológico actividad motora y actividad simbólica, y al nivel sociológico las instituciones y los comportamientos de los grupos sociales con los modelos forjados a este respecto por estos mismos grupos. Desde este punto de vista, la actividad política es tan infraestructural como la actividad económica; y pronunciarse sobre sus relaciones es un problema totalmente diferente del que aquí debatimos.

Sin embargo, determinadas dimensiones valen para unos y otros: de este modo, en todos los casos la prioridad temporal es imposible de afirmar de forma absoluta; la historia ilustra una interferencia permanente de sus lógicas respectivas. Afirmar, como hace Lucien Goldmann (110), que no existe una historia autónoma de la filosofía, del arte o de la religión, sino solamente una historia total, hace desaparecer desde este punto de vista la dificultad: en efecto, la dependencia del concepto con respecto a lo que le es exterior no excluye el que una vez constituido se encuentre regido por una teleología interna que dirige toda refracción del contenido a través de ellos. En este sentido la dependencia ontológica postulada como obvia enmascara el verdadero problema. Ciertamente, cuando pienso, pienso siempre en algo; la actividad intelectual encuentra a la vez en una realidad exterior al espíritu un campo de aplicación y el material que utilizará para dar un soporte a sus operaciones; por consiguiente, es posible insistir sobre el hecho de que es siempre posterior y que "la lechuza de Minerva no levanta su vuelo sino llegado el crepúsculo", pero esto vale evidentemente para toda obra, comprendidas La ciudad del Sol, de Campanella, o La Utopía, de Tomás Moro, que describen un mundo completamente distinto al que nos es dado. Es que el pensamiento no es nunca reflejo y somete al objeto a un conjunto de transformaciones; de este modo se manifiesta a la vez su poder de filtro y su propia productividad lógica; al someter los contenidos iniciales a un conjunto de reajustes, el pensamiento

puede superar las contradicciones reales y desarrollar lo que no estaba sino bosquejado por lo existente.

(110) Las ciencias humanas y la filosofía (trad. esp. de Josefina Martínez Alinari. Eds. Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires, 1958).

En esta perspectiva, nada, pues, más ambiguo que el concepto de reificación intelectual (111) que utiliza Marx para designar los fenómenos de inversión que, en tal o cual doctrina, hacen de la realidad social un simple apéndice de la idea religiosa, metafísica o lógica. Estaba ya ahí contenido todo el sentido de la crítica del hegelianismo y muy en especial de la Filosofía del Derecho. Ahora bien, es esencial ver que esta inversión, al menos en algunos de sus aspectos, está directamente ligada al ejercicio mismo de la actividad simbólica. En efecto, ésta somete lo que es a una serie de operaciones que integran lo real a un sistema en que se encuentra definido por su relación con una multiplicidad de posibles con los cuales está a la vez en correlación y en oposición; y esto incluso si algunos de estos posibles no serán seguidamente jamás realizados. Reflexionar sobre una lengua supone que todas las lenguas posibles, al menos en su principio, pueden ser puestas en relación con ella. Esta puesta en correlación supone una fase empírica (análisis de un número suficiente de lenguas para que todos los elementos que constituyen el campo en que se despliega la actividad lingüística puedan resultarme desconocidos) y una fase propiamente deductiva: a partir de estos elementos de base, puedo a priori realizar todas los tipos posibles de combinaciones; entonces me anticiparé a los descubrimientos posteriores, así como a los que la propia realidad nunca me podrá suministrar. Además, las lenguas reales -una vez finalizada esta empresa- me aparecerán como otras tantas realizaciones de un sistema lógico que existe con anterioridad a ellas. El análisis empírico es con mucho anterior, pero se termina teóricamente cuando la reversibilidad se convierte en posible, es decir, cuando puedo deducir la realidad empírica a partir del tratamiento formal de la materia así obtenida. Cada lengua aparece como actualizando de una manera específica las propiedades que definen la idea misma de lengua.

(111) Georg Lukacs ha dado a -este concepto un lugar esencial en Historia y conciencia de clase.

Referirse en este caso al simple método científico no tiene nada de superfluo; porque la obra hegeliana es, en uno de sus aspectos por lo menos, actualización de las condiciones de posibilidad de todo saber referente a la historia humana considerada como una totalidad. A este respecto el "fin de la historia" equivale primero a plantear la posibilidad misma de la reversibilidad. No tanto porque los tiempos por venir no implicarán innovación y transformación, sino porque no se tratará en este caso más que de la realización de determinadas virtualidades que el desarrollo pasado y presente de la historia universal me permite actualmente pensar. Una vez llegado el objeto a su madurez, puedo volver a deducir partiendo de la -forma así terminada los momentos anteriores y posteriores. Por consiguiente, no existe ciencia sino desde el conjunto del proceso histórico, teniendo precisamente la Fenomenología -del Espíritu la función de desvelar el proceso de disolución de las figuras particulares que pretenden limitar la verdad a un único eslabón de la

cadena. Operada esta disolución, se hace concebible la inversión, apareciendo las diversas sociedades como otros tantos momentos de la realización de la Idea.

Ahora bien, Marx critica este procedimiento por una doble -razón; ve en él tanto una negación de la génesis real en beneficio de la génesis ideal como un desconocimiento de las verdaderas prioridades, pues la actividad intelectual aparece como anterior a la praxis real de los individuos y de los grupos sociales. Esta crítica realiza dos tipos de operaciones que calificaremos de forma completamente convencional de tratamiento "horizontal" y de tratamiento "vertical"; el hecho a explicar se encuentra en el primer caso definido por un cierto número de elementos; de estos elementos construyo las diferentes permutaciones posibles, siendo la significación de una cualquiera de entre ellas indescifrable si no obtengo la totalidad del sistema; las diversas variantes de este modo descubiertas son, no obstante, todas del mismo orden; en cambio, en el segundo caso, la comparación se refiere a realidades de diferente orden; para ser válida supone que la primera haya sido felizmente terminada (112); no son, por consiguiente, colecciones de hechos empíricos las que se confrontan, sino conjuntos provistos de una estructura, refiriéndose la investigación a la <construcción de un lenguaje común que permita pensar la relación de estos dos planos distinguidos inicialmente por el análisis. De hecho, al proseguir el estudio de lo que está implicado por estos dos modos de elaboración conceptual, nos situaremos a un nivel en que el debate Hegel-Marx adquiere toda su especificidad; y esto en la medida en que continúa estando ligado a un uso todavía insuficiente de categorías cuya complejidad nos aparece de un modo más preciso tras un siglo de desarrollo científico. Comenzaremos por el segundo problema, tratándolo a partir de un ejemplo preciso, el de los mitos de emergencia de los indios keresan, de Nuevo México (113). La organización socio-política de los indios acomas (114) está basada en una dualidad esencial entre los poderes del cacique y los del jefe de guerra (todavía llamado jefe del exterior o jefe de la selva). El cacique es el hombre más importante del pueblo; nombrado vitaliciamente, cumple su función desde su elección hasta su muerte y pertenece siempre al mismo clan, al del antílope; sus tareas están definidas con precisión y caracterizadas por una prioridad del papel de "sacerdote" sobre el de jefe; toma las decisiones esenciales, las que deciden la vida de la comunidad en su conjunto, abandonando los problemas múltiples que plantea la existencia cotidiana a los otros "magistrados"; es quien fija la fecha de las ceremonias, nombra todos los personajes oficiales e instruye a los jefes de guerra en el uso de sus instrumentos sagrados. Su tarea primordial es la de promover el bienestar de su pueblo; encarna una tradición que es sagrada, pero él vive como todo el mundo, a excepción del hecho de que no trabaja la tierra, ya que el pueblo es quien la cultiva para él. Desde el momento en que se nombra un cacique, se designa su sucesor, lo que excluye una ruptura brusca a la muerte del cacique. Sin embargo, la elección debe ser ratificada cuando se efectúa la verdadera transición; hay, pues, un intermedio que dura un determinado tiempo y en el transcurso del cual el presunto sucesor asegura el cumplimiento normal de la función. El cacique sabe lo que ha ocurrido en los orígenes, cómo la humanidad ha sido creada y a través de qué historia los acoma han llegado al estado actual; ejerce solitariamente su función, quedando reducidas sus ayudas al mínimo; tiene a su cargo la principal asociación

religiosa, la de los katchinas, divinidades que los hombres personifican llevando máscaras cuyos modelos les han sido dados por los dioses.

(112) Vemos por este caso hasta qué punto son peligrosas las teorías generales referentes a la relación entre “realidad social” y “hechos ideológicos” sin asegurarse de estar en posesión del conjunto del sistema que permite interpretar a ambos.

(113) Estas observaciones resumen algunos de los resultados de un trabajo realizado sobre el conjunto de estos mitos, trabajo que será objeto de una próxima publicación.

(114) Cf. Leslie White, *The Acoma Indians* (Annual Report of American Bureau of Ethnology, 1932) y *New material from Acoma*, 1942.

Volvámonos ahora hacia los jefes de guerra: se nombran por un período de un año y están asistidos por diez pequeños jefes que se designan independientemente de toda asignación de clan. Están muy cerca de los hombres de la ciudad, sirviendo de mensajeros entre ellos y el cacique; son seres móviles por excelencia, que montan la guardia alrededor del pueblo y tienen la responsabilidad del espacio, mientras que el cacique vive en el centro del pueblo, se mueve muy poco y aparece asociado a la rectoría de la función temporal; son los jefes de guerra quienes toman las decisiones diarias y vigilan la conducta de cada uno; también su poder coercitivo está más marcado y tienen el derecho de castigar; su lazo con la sociedad de guerreros se ve confirmado en toda ocasión y su actividad, por su carácter combativo, se opone a la quietud propia del cacique, como la “materialidad” a la “espiritualidad”; además son ellos los que aseguran la organización colectiva del trabajo de los hombres sobre la tierra del cacique. Su ceremonia de entronización, que dura una quincena -la del cacique es más corta está caracterizada por una serie de viajes en cada una de las cuatro direcciones, dedicando un día al Norte, otro al Oeste, etcétera..., repitiendo una segunda vez este ciclo de movimientos en el curso de la ceremonia.

Refirámonos ahora al mito de emergencia de estos mismos indios (115). En los orígenes de la humanidad hay dos hermanas, Yatuki y Nautsiti, que viven en el mundo subterráneo y emergen a la luz al cabo de un cierto período de crecimiento. Estas dos hermanas se oponen entre sí cada vez más profundamente a medida que el mito se desarrolla. Yatuki está asociada a la agricultura, al respeto hacia los vegetales, al orden, a la obediencia, a lo sagrado, al tiempo Nautsiti está asociada a la caza, al espacio, al desorden, a una cierta indiferencia en relación a lo sagrado, a la desobediencia. La oposición se lleva tan lejos que las dos hermanas no podrán seguir viviendo juntas; se separarán, dividiendo a la humanidad en dos ramas distintas: .Yatuki es la madre de los pueblos, Nautsiti es la madre de los indios nómadas (navajos, apaches, etc.) (116). Después de esta dicotomía fundamental, Yatuki se dispone a instaurar las diversas instituciones y funciones que permitan a la sociedad humana vivir tras su partida. El primer oficial que nombra es el cacique, que la representa directamente, que está en contacto permanente con ella y cuyas funciones suponen el ejercicio de las mismas cualidades, que son

atributo de Yatuki; el jefe del exterior es congruente con Nautsiti; como ella, es un ser móvil, ligado a la selva, y un poco alejado de la esfera de lo sagrado.

(115) Stirling, Origin myth from Acoma, publicación del Bureau of American Ethnology, núm. 135.

(116) En algunas versiones, la oposición ya no se establece entre agricultores (pueblos) y cazadores y recolectores (nómadas), sino entre los indios tomados en su totalidad y las blancos, de los que Nautsiti es ahora la madre.

De este modo, la dicotomía de funciones se relaciona con una dualidad original, que es la de los seres que han engendrado la humanidad. Al menos tal es el esquema que desarrolla el mito. Pero para el análisis etnológico, la relación, naturalmente, se invierte; porque la oposición entre las dos hermanas es para el pensamiento mítico un medio de cifrar los campos semánticos heterogéneos con los que se confronta el ejercicio de la soberanía. Por otra parte, en la naturaleza misma de los elementos puestos en causa está contenido, de entrada, un orden de causalidad; está excluido que Nautsiti y Yatuki sean anteriores -bajo la forma que les es propia en el mito- al cacique y al jefe de guerra. La diferencia entre realidad y lenguaje implica, desde que esta realidad es tratada por el lenguaje, la posterioridad de éste en relación a aquélla. A este nivel de análisis, la distinción entre infraestructura y superestructura -admitiendo el uso convencional de este términos, que no es el de Marx- tiene un valor operatorio; porque se apoya sobre la naturaleza misma de los campos discutidos. Lo que importa es saber si a otro nivel no desaparecerá esta distinción.

Anotemos, ante todo, que si el mito corresponde a la realidad social, las soluciones escogidas en uno y otro caso divergen; las dos hermanas no pueden continuar viviendo juntas y su disyunción es tan violenta que en los sías y en los cochiti, vecinos de los acoma, terminará en un combate mortal, en cuya transcurso Nautsiti sucumbirá. En cambio, el cacique y el jefe del exterior pertenecen a la misma sociedad; cumplen sus tareas particulares al mismo tiempo, como si aquello que no había sido concebible a nivel mítico -la coexistencia de las dos hermanas- se revelase aceptable a nivel real. Para analizar esta disparidad, posiblemente es la referencia a Descartes -absolutamente sorprendente en este caso- la que se impone con la mayor pertinencia: teóricamente, el alma y el cuerpo se excluyen; pero de hecho se encuentran reunidos en el hombre, constituyendo una tercera sustancia, cuya existencia no hay más remedio que reconocer, aun sin poder al tiempo pensarla. Así se encuentra marcada la no-concordancia entre la exigencia del intelecto y las necesidades de lo existente. Ahora bien, es una correspondencia del mismo orden la que se desarrolla en el mito; ¿no parece afirmar que la buena vida no puede ser otra sino la que promete Yatuki? Sin embargo, una sociedad real, confrontada con dificultades múltiples, debe dejar sitio a aquello que ha sido eliminado en el plano propiamente conceptual. Por consiguiente, el mito codifica, pues, la diferencia entre las dos formas de soberanía, pero la forma en que lo hace no está por completo implicada por la organización real del poder. El esquema lógico que construye posee una autonomía de la que no informa el análisis de la infraestructura. Evidentemente, podemos preguntarnos

a qué se refiere tal prioridad en el orden de valores; en tal caso nos veremos remitidos a otros aspectos de la vida social y cultural; pero ahí se abren una serie de referencias a los más allá, que es incapaz de basar cualquier preeminencia ontológica.

Sin embargo, es preciso ir más lejos: el desfase entre la institución y el mito no debe enmascarar que uno y otra son la puesta en práctica de un mismo esquema lógico que se manifiesta a niveles diferentes -estando la diferencia de solución directamente ligada a la naturaleza particular de elementos puestos en juego en cada uno de estos niveles-, no siendo concebible la convertibilidad recíproca del lenguaje y de lo real más que en beneficio del intelecto. En efecto, desde el instante en que se intenta caracterizar de un modo preciso la oposición entre cacique y jefe de guerra, se llega a otras tantas parejas de conceptos antitéticos, conceptos que, por otra parte, el mito trata de formas diversas. La relación entre estas dos formas de poder puede, efectivamente, caracterizarse como oposición entre:

Tiempo	Espacio
Continuidad de la función.....	Discontinuidad
Centralización	Dispersión
Sagrado	Profano
Teórico	Práctico
Agricultura	Caza y guerra
Vegetal.....	Animal

De estas oposiciones, el mito nos describe la génesis, las transformaciones, las antinomias; y lo hace con una extrema libertad -por la manejabilidad propia del signo-, pero las instituciones reales que en un primer momento se dan como verdadera praxis del grupo social, con relación al cual mitos y rituales aparecen como construcciones secundarias, frutos de una elaboración intelectual relativamente extrínseca a la que se aplica, se revelan tan amalgamados de intelecto como las formulaciones ideológicas.

Es inútil buscar una realidad que sea a la vez del orden de la cultura y que no pueda traducirse en términos de actividad intelectual; porque los individuos, o los grupos sociales luchando unos con otros, transforman la naturaleza, organizan su propia vida en común poniendo en juego un sistema de conceptos que no es nunca el único posible y que define la forma propia de su acción. A este nivel la distinción entre infraestructura y superestructura desaparece porque las relaciones económicas, sociales y políticas, así como las teorías que informan de ellas en el seno de una comunidad determinada, son otros tantos productos del espíritu. No es entre la realidad de los comportamientos y la particularidad de las operaciones del intelecto donde debe establecerse la oposición, sino entre grados diferentes de la actividad intelectual (117). Pero que no se vea en esto ningún rastro de idealismo, sino la constatación de un hecho decisivo: más allá de los determinismos del cuerpo entramos en los del intelecto que la evolución biológica ha hecha posible, y esto tanto cuando se trate de comprender la fabricación de un hacha o la invención de la máquina de vapor como la construcción de tal o cual sistema filosófico. La convertibilidad de los diferentes niveles de realidad social no es concebible sino en la medida

en que toda cultura se arraiga en un orden que le es anterior. Y sus diferentes aspectos implican en su variedad el esfuerzo realizador del espíritu humano.

(117) En este sentido, la oposición, válida a nivel psicológico, entre actividad sensorial-motora y actividad intelectual, no tiene equivalente en el plano ideológico, caracterizándose la cultura en particular por una modelación siempre renovada de esta actividad sensorial-motora.

Se comprende por qué toda teoría que afirme el predominio de uno de estos planos -ya sea el económico, el político o el religioso- de entrada está en una situación peligrosa. No sólo la determinación de prioridades conduce a insuperables contradicciones metodológicas, sino que las "porciones de realidad" que aísla tienden a perder su autonomía en un determinado momento de la investigación, autonomía que otro momento les había acordado. Para que la infraestructura sea "causa" de la superestructura es necesario también que sea distinta. Ahora bien, esta distinción no viene directamente dada por lo real; los hombres, al actuar, sintetizan una pluralidad de planos que no disocio más que por una operación que introduce un cierto margen de arbitrariedad, pero que es eminentemente fecunda en la medida en que busco descubrir el orden que rige esta actividad. Solamente será suprimida esta disociación cuando sean los propios órdenes los que me esfuerce en pensar; me aparecerán entonces como otras tantas realizaciones de un vasto sistema de transformaciones cuya estructura debe ser descifrada más allá de la variedad de contenidos.

Tal vez ha sido Spengler quien mejor ha señalado la vacuidad de la oposición entre teoría materialista y teoría espiritualista de la historia:

"Simplificando podemos decir que hay una forma materialista y una forma espiritualista de comprender la antigüedad. Los partidarios de la primera forma declaran que el descenso de un platillo está motivado por la subida del otro. Demuestran -sin duda de forma perentoria- que esta regla carece de excepción. Encontramos, pues, en ellos la causa y el efecto y, naturalmente, los hechos sociales, sexuales, y en cualquier caso puramente políticos, representan las causas, los hechos religiosos, espirituales, artísticos, los efectos... Inversamente, los ideólogos demuestran que la subida de un platillo resulta del descenso del otro y lo prueban con la misma exactitud. Se sumergen en los cultos, en los misterios, en los ritos, en los secretos del verso y de la línea, juzgando la vida trivial cotidiana como una penosa consecuencia de la imperfección terrestre, apenas merecedora de una mirada de refilón. Entonces la serie de causas se percibe de un modo distinto; cada uno demuestra que el otro no ve, o no quiere ver la cohesión manifiesta de las cosas, y acaba por tratar a su adversario de ciego, ligero, idiota, absurdo, o de frívolo, raro y original, o sencillamente de vulgar filisteo" (118).

(118) La decadencia de Occidente, pp. 40-41.

Sin duda, las fórmulas spenglerianas están impregnadas de un intuicionismo que da pie a toda clase de abusos, pero el carácter azaroso de las

equivalencias establecidas no debe hacer perder de vista que se trata de forjar medios rigurosos para establecerlas.

Ahora bien, esto implica a título de primer intento el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de escalas que permitan conceptualizar el dato empírico; los problemas, al igual que los métodos utilizados para resolverlos, están ligados específicamente a un nivel particular; toda confusión de campo es generadora de ambigüedades: las nociones de infraestructura y de superestructura que pueden tener un sentido -al menos teóricamente- en tanto que se considere la variedad de contenidos, pierden parte de su valor cuando es el tipo de organización de estos contenidos lo que se toma explícitamente por objeto; porque incluso si el lenguaje es posterior a la realidad que codifica, el esquema que la lengua desarrolla de un modo depurado es el mismo que da cuenta de la organización de la realidad. La pareja Yatiku-Nautsiti y los atributos que les están asociados aparecen como formulaciones de una oposición real entre dos tipos de poder; pero es la misma lógica la que se utiliza tanto en el texto religioso como en las instituciones políticas; el sistema intelectual considerado aparece entonces como anterior en relación con sus especificaciones.

Sin duda las relaciones así introducidas son el producto del avance científico; pero esto no implica ninguna forma de subjetivismo. La multiplicidad de escalas y su ajuste están ligadas a las dimensiones y a la naturaleza misma del fenómeno considerado; en efecto, el paso de un plano a otro es una empresa que obedece a reglas muy estrictas; al tomar como punto de partida la realidad inmediatamente presente se puede afirmar que ésta se someterá a una serie de operaciones y que todas marcarán un progreso en la formalización y, por consiguiente, en la universalización, permitiendo al mismo tiempo la comparación entre campos que hasta entonces la heterogeneidad de la materia hacía aparecer como muy alejados entre sí; pero el contenido abandonado en cada etapa debe ser homogéneo (debo dejar de lado elementos del mismo orden) y exhaustivo (no puedo poner fuera de juego determinados datos y utilizar otros de idéntica naturaleza). A través del entrecruzamiento de escalas asistimos, pues, a una verdadera disociación del objeto, que revela en un plano vertical y no horizontal los orígenes y la diferente calidad de sus constituyentes. Esto aparecerá de una forma más clara en la continuación de nuestro análisis de los mitos de emergencia de los pueblos. La organización social de los tewa (119) (pueblos que se encuentran al este de los acoma) presenta importantes diferencias en relación con las de los keresan. Paralelamente a la decadencia de la institución de clan, que no es ya ni la unidad exogámica clásica existente entre los otros pueblos ni tampoco uno de los términos medios esenciales entre la sociedad tomada como un todo y las diversas funciones socio-económicas, aparece en primer plano un sistema de mitades que es un verdadero sustituto en la conciencia indígena del sistema clánico; ¿no nos declara un informador que: "En San Juan no existe clan, sino que tenemos el pueblo del invierno y el pueblo del verano"? No obstante, las mitades no son medios para reglamentar los casamientos; por el contrario, precisamente en función de dicha división toma forma el poder político, puesto que el cargo de cacique está desdoblado; existen en realidad dos caciques, uno para cada mitad, tomando cada mitad a su cargo durante seis meses el conjunto de la vida ceremonial y política del

pueblo. De noviembre a abril el jefe de invierno tiene a su cargo todo el pueblo; de mayo a octubre es el jefe de verano quien cumple este papel. Entre los dos caciques no existe ninguna prioridad; son de idéntico rango, gobernando cada uno exclusivamente durante su período.

(119) Parsons, The social organization of the Tewa of New Mexico, Memoria número 36, American Anthropologie Association, pp. 1-309.

Las dos mitades están asociadas evidentemente a un conjunto de nociones antitéticas; es todo el universo -sol, luna, estrellas, montañas, alimentación, juegos, etc.- el que de este modo está dividido. La mitad del verano es Sur, mientras que el Norte está asociado a la mitad de invierno; la mitad del verano es calabaza, la otra mitad es turquesa. La feminidad está asociada al pueblo del verano, cuyo jefe es llamado "Madre Vieja Mujer", la virilidad queda asociada al pueblo del invierno cuyo cacique es llamado "Padre Vieja Mujer". De este modo la gente de la mitad del verano son mujeres y las de la mitad del invierno hombres. Esta oposición que atraviesa toda la vida de los cinco pueblos tewa tiende a relegar a un segundo plano toda la relación entre el cacique y el jefe de guerra, que en los acoma tenía tanta importancia: numerosos rasgos distintivos precedentemente suscitados desaparecen en este caso: nadie trabaja la tierra para los caciques; por otra parte, éstos tienen varias ayudas, cuyo número es frecuentemente superior al de las ayudas prestadas a los jefes de guerra; en San Juan, la ceremonia de entronización dura cerca de un año; ,y este estallido de la función temporal que implica la dualidad de la jefatura y la división del año en dos períodos cualitativamente dispares corresponde al dominio respectivo de los caciques sobre el espacio circundante; de este modo se reparten las montañas y las divinidades, según que estén localizadas en tal o cual dirección. Por consiguiente, no es que los jefes del exterior no existan, sino que están asociados más directamente a la función militar, no presentándose ningún caso en que estén en posición de detentar el poder total.

Ahora bien, las dos hermanas vuelven a encontrarse en los initos de emergencia de los tewa (120), donde juegan un papel importante; pero ellas son las madres respectivas del pueblo del verano y del pueblo del invierno. Y cada una apadrina a una de las dos mitades. El esquema dualista que desarrolla el mito está entonces conforme con la organización dualista de la sociedad, y son dioses de la guerra los que, puestos en oposición a las dos hermanas, serán los jefes de los nómadas (121). De lo que se deriva un desarrollo completamente distinto del relato mítico.

(120) Parsons, op. cit., pp. 142-150.

(121) Los dioses de la guerra aparecen en todos los pueblos y, por tanto, en las acoma, donde una pareja se opone a la de las dos hermanas; el jefe del exterior les está asociada, como también lo está u Nautsiti. De este modo la oposición se sitúa a un doble nivel: los dos pares aparecen dados en posición antitética; los términos de cada par a su vez se hacen frente a frente de la misma forma.

Ante todo, las dos hermanas no se separarán, sino que permanecerán unidas hasta el final de la migración humana.

Cada cacique posee actualmente el fetiche de la madre del pueblo que dirige. Este rechazo de la dicotomía no es constatación nuestra; está explícitamente mencionado. En efecto, el mito de los tewa contiene un episodio que es el indiscutible equivalente del combate entre Yatiku y Nautsiti en los keresan: a lo largo de su marcha hacia el centro del mundo, los hombres se dan cuenta de que una de las dos madres es mala; es exactamente la misma situación con la que nos han confrontado los mitos de los keresan, pero la solución elegida en este caso es totalmente opuesta; no asistimos a un combate, sino a una operación quirúrgica que reemplaza los malos objetos que se encuentran en el estómago de la madre Verano por buenos objetos. La conjunción de las dos mujeres es entonces posible. Y la humanidad reemprende su camino en buenas condiciones.

Por otra parte, las madres están mucho menos individualizadas que en los mitos de los keresan; no llevan nombres personales y son personajes reales y fetiches a la vez quienes las representan, lo que era inconcebible en los acoma, donde el paso de la divinidad a la simbolización era a la vez un proceso complejo y dramático. Y ello porque la individualización de los seres míticos era indispensable a los acoma para señalar la separación entre la solución mítica y la solución real, cuya instauración describe, por otra parte, el mito. Sólo en cuanto existe, puede Nautsiti verdaderamente marcharse llevando a su pueblo, y en la medida en que esta partida se vuelva inútil, deja de llevar nombre entre los tewa.

Esto explica también por qué el mito de los tewa comienza por plantear la existencia de los hombres, mientras que los mitos de los keresan nos relataban primero el nacimiento y el crecimiento de las dos hermanas, no haciendo aparecer a la humanidad sino mucho más tarde; es que en la medida en que la divergencia entre las soluciones se manifiesta necesariamente de un modo diacrónico (la disyunción de las dos hermanas, la conjunción del cacique y del jefe de guerra no pueden evidentemente darse de un modo simultáneo), la humanidad no puede ser sino posterior, no teniendo lo inverso ningún sentido. El esquema mítico y la organización real de la sociedad están, por consiguiente, mucho más conformes entre sí en los tewa que en los keresan; pero la confrontación de las dos culturas permite establecer que si los mitos no se entrecruzan en lo que concierne a las soluciones escogidas (una de las dos madres es eliminada en uno de los casos, las dos madres se conservan en el otro), continúan basados en la misma estructura lógica (existencia de pares cuyos términos, en posición antinómica, están asociados a valores opuestos), permitiendo los mismos significantes cifrar realidades inicialmente muy alejadas entre sí.

En realidad, el análisis debe desarrollarse a un triple nivel: el primero, el más formal, afecta al sistema lógico que los tewa y los keresan utilizan en sus sociedades, por muy diferentes que sean, y las diversas oposiciones no se desarrollan sino obedeciendo a determinadas formas que se manifiestan en campos variados. A un segundo nivel es la estructura cuantitativa de las

oposiciones la que se tomará en consideración; la distinción se introducirá entonces en la medida en que cada cultura, al realizar una combinación específica de los mismos términos tanto en el plano real como en el del ejercicio de la función simbólica valora determinados elementos y rechaza otros a un segundo plano, etc. Finalmente, en una fase superior, se discutirá la heterogeneidad de la solución real e ideal y el margen de distorsión que implica el paso de uno a otro campo.

¿Bajo qué formas nos han aparecido estos tres momentos a lo largo de nuestras observaciones precedentes? Al descubrimiento del sistema lógico ha correspondido el análisis de un esquema dualista que, presente en todos los pueblos orientales, tiende a definir cada término en relación con otro de la misma naturaleza, las relaciones de espejo son de este modo privilegiadas: la realidad cualitativa que formula tal esquema nos es revelada por la oposición entre agricultura-caza, tiempo-espacio, continuidad-discontinuidad, que anteriormente ha sido desarrollada. Finalmente, al realizarse ese esquema imperfectamente en función de los campos a los que se aplica y de las sociedades en las que se manifiesta, aparece la posibilidad permanente de una desarmonía, debiendo hacer sitio la sociedad real a aquello que ha sido excluido a nivel conceptual.

Los tres planos diferenciados de este modo permiten informar tanto sobre los *acoma* como sobre los *tewa*. En los *acoma* el esquema dualista formula la oposición entre A (tiempo, agricultura, etc.) y B (espacio, caza, etc.). Resultado neto: la heterogeneidad es demasiado fuerte para que la relación dual pueda mantenerse a nivel conceptual; y la disociación entre *Yatiku* y *Nautsiti* tiende más a valorar el contenido de las oposiciones que la forma que les es propia. En cambio, los *tewa* proceden de distinta forma; conservan la dualidad, relegando a un registro secundario la realidad cualitativa de las oposiciones; la dualidad se encuentra, pues, introducida en el interior de uno solo de los términos, a saber, aquel que tiene la más fuerte connotación positiva. A es el que se desdobra; los mismos significantes (las dos madres de la humanidad) sirven para cifrar en un caso la oposición entre A y B y en otro la estructura dualista de A.

Esta transformación de la narración mítica evidentemente no es concebible más que sobre la base de una modificación de la propia realidad social; el papel que representan las dos hermanas en los *acoma* y los *tewa*, respectivamente, remite a la oposición entre el cacique y el jefe de guerra, por una parte, y a la organización dualista de la jefatura, por otra; pero esto no resta nada de su valor al hecho de que estos dos tipos de instituciones ponen en juego los mismos procedimientos lógicos que el mito nos ha permitido deducir en toda su pureza. En este sentido, realidad social e ideologías aparecen como otras tantas realizaciones particulares de un mismo sistema intelectual; es este sistema el que, al menos en una etapa de su investigación, debe tomarse como objeto de estudio; los problemas que plantea su conceptualización son de un orden completamente distinto que aquellos que entraña el análisis de los procesos históricos a través de los cuales las cosas han llegado a ser lo que son.

Otro ejemplo permitirá aclarárnoslo. Imaginemos que en el futuro un etnólogo esté en posesión de una monografía que le proporcione una descripción completa de la U. R. S. S. con temporánea: sus instituciones políticas, sus mecanismos económicos, las principales ideologías, se desvelarán en todos sus detalles. En cambio, la obra se mantiene en un plano rigurosamente sincrónico, no haciendo la menor alusión a los acontecimientos que han precedido a aquellos de los que el autor es testigo, por lo que nuestro etnólogo no sabrá nada del anterior devenir de la sociedad soviética; ignorará incluso si tal sociedad ha nacido de una revolución radical o de una lenta transformación de sus instituciones. ¿Cuáles son, entonces, los medios que están a su alcance para conceptualizar el fenómeno y para establecer las prioridades? En realidad, inmediatamente abandonará toda esperanza de reconstruir el pasado desconocido; y esto en razón de la imposibilidad primordial de engendrar la diacronía a partir de la sincronía; lo que evidentemente no sería el caso si fuese aceptable alguna, forma de teoría “materialista” o “espiritualista” de la historia. Antes que aventurarse por la vía de una reconstrucción hipotética de las que la historia de la ciencia etnológica ofrece demasiados ejemplos imprudentes, se esforzará en aislar del seno de la totalidad social una serie de planos de funcionamiento relativamente autónomos para determinar los elementos constituyentes. De este modo, en el triple nivel económico, político e ideológico descubrirá una extraña centralización del poder, una marcada tendencia a la unificación de los diferentes agentes, que se convierten todos en asalariados, un esfuerzo sistemático por eliminar lo imprevisible en beneficio de una rigurosa planificación de todos los mecanismos de la vida social. Entre las diversas instituciones económicas que permiten el establecimiento del partido comunista y del Estado soviético y los sistemas oficiales a través de los que esta sociedad se piensa, se revelará la existencia de un número determinado de equivalencias (122) que le permitirán hacer de estas diversas manifestaciones de una misma realidad global la realización de una determinada concepción de la existencia social, de un sistema intelectual que se encarna de manera distinta según los campos.

(122) “Equivalencia” evidentemente no significa que no existan transformaciones, inversiones, etc., cuando se pasa de un plano a otro, sino solamente que los mismos predicados permitirán dar cuenta de estas diferentes operaciones.

¿Cómo se ha forjado este sistema? Es importante ver que a dicha pregunta no pueden corresponder más que respuestas - relativas y fragmentadas. Si nuestro etnólogo es marxista, tenderá a reconocer la prioridad del plano económico al afirmar que es en ese terreno donde se forman las cuestiones decisivas; pero esto será una hipótesis totalmente gratuita; los hechos no nos engañan: sabemos ciertamente que lo que ha tenido lugar es el proceso inverso; el modelo ideológico -el de una sociedad unificada, administrada desde un centro exclusivo- ha aparecido en primer lugar, guiando a los revolucionarios, que lo han trasplantado al plano estatal, impulsando el Estado a su vez el desarrollo económico a partir de instrumentos de este modo creados; pero esto no es más que una verdad de hecho; sería del todo concebible que una sociedad se hubiera estatificado íntegramente por vías completamente distintas de la sociedad soviética. La construcción de Burnham,

anticipada por Engels en el Anti-Dühring, supone una prioridad muy marcada de lo económico sobre lo político; además, el modelo ideológico de los revolucionarios de 1917 transpone a nivel de la sociedad global determinados aspectos de la organización capitalista de la producción que ellos mismos remiten a la racionalidad que promueven las ciencias de la naturaleza (123). En el plano empírico, tanto una como otra teoría podrían dentro de ciertos límites revalidarse, revalidación que se apoyaría sobre todo el aparato de investigación y de crítica de la ciencia histórica. El problema planteado no sería, sin embargo, resuelto, y esto por razones de principio.

(123) Es evidente que no hay que ver -en estas observaciones más que simples ilustraciones posibles, sin pretensión científica; sin embargo, son las que nos parecen más probables.

Efectivamente, no es posible considerar para este sistema intelectual que he aprehendido, subyacente al conjunto de niveles de la realidad social, una génesis que sea homogénea a su ser actual; en efecto, este sistema se ha establecido a través de un juego múltiple, del que algunas formas se remontan a varios siglos, mientras que otras hacen intervenir supuestos completamente heterogéneos a lo que aquí se trata. Sin duda, es en ese caso donde la disimetría entre método estructural y método histórico alcanza su máxima amplitud, no conformándose una y otra con su intención profunda, sino tomando conciencia de esta separación. Para el análisis estructural se trata primero de poner de manifiesto la sistemática de los diferentes planos de la realidad social; la deducción de una forma supone en cada etapa de conceptualización el abandono de una materia que le permanece extrínseca; por consiguiente, a lo que se apunta es a totalidades. Ahora bien, para el historiador, por muy profundas que sean las rupturas que describe, no existen nunca más que modificaciones de detalle que implican la interferencia de una pluralidad de órdenes. Entre las dos versiones así obtenidas no habrá, pues, coincidencia última; sin embargo, el objeto no podrá conocerse más que por el paso permanente de una escala a otra.

Continuemos por la vía trazada en el ejemplo utilizado, suponiendo que nuestro etnólogo está en posesión no sólo de un estudio de la sociedad soviética, sino también de la descripción de una sociedad capitalista clásica que presenta las mismas particularidades que la obra precedente en la medida en que no contenga ninguna alusión al pasado de esta sociedad. De la misma manera se deducirá un modelo que pondrá de manifiesto determinadas homologías entre los campos económico, político e ideológico, basados unos y otros en la pluralidad de centros de decisión, en la heterogeneidad de los agentes y en la institucionalización de la competencia. Tampoco en este caso podrá encontrarse la historia a partir de esta materia aislada fuera de toda determinación temporal. Pero, en cambio, los dos modelos de este modo obtenidos podrán ser confrontados.

Esta confrontación llegará al mismo resultado que la precedente formalización, a saber, a la construcción de un meta-modelo que hará de la sociedad capitalista y de la sociedad socialista dos variantes de un mismo sistema, cuyos atributos generales serán evidentemente distintos que los que

caracterizan la oposición entre las dos sociedades: hablar de variantes implica que ambas han sido hechas posibles por una misma "elección" fundamental que ha consistido en la aplicación sistemática de la ciencia a la industria, la valoración de todos los modos de dominación de la naturaleza, la importancia creciente acordada a la actividad técnico-económica, y también porque las formas de organización social que desarrollan responden al mismo tipo de problemas que de manera diferente resuelven. Que se trate de "variantes" supone, por otra parte, que se haya forjado un concepto cuya extensión es más reducida que los de capitalismo y socialismo. Así, pues, la Unión Soviética y los Estados Unidos son ambas sociedades industriales; no especificándose este último término más que en oposición a un cierto número de nociones que caracterizan las sociedades cuya existencia está basada en criterios muy distintos.

Por otra parte, todas las variantes se sitúan en el mismo plano, lo que significa que no pueden ser ordenadas una en relación con otra en una perspectiva diacrónica, no pudiendo en tal caso introducirse ninguna perspectiva acumulativa. A partir de ambos modelos, que son el resultado de su trabajo, el investigador del futuro no podrá saber si A es anterior a B, o a la inversa, ni tampoco si ambas formaciones sociales se han desarrollado simultáneamente o independientemente una de la otra (124). Por nuestra parte sabemos que en Rusia el capitalismo ha sido derrocado por una revolución que ha realizado una estatificación completa de los medios de producción; pero este orden, que el historiador justificará al repasar toda la historia de la sociedad rusa, es extrínseco a la estructura de los sistemas considerados; no puedo deducirlo al tomar en consideración estos últimos. Para que historia y estructura se recubran es preciso entonces que haga intervenir elementos que son por naturaleza exteriores a la lógica de los conjuntos que así se -consideran.

De estos axiomas extrínsecos al análisis, y que intervienen con fuerza de decisión, la historia de la teoría de los sistemas de parentesco proporciona un ejemplo clásico y conocido de todos. Cuando Morgan desarrolla esta teoría lo hace en una doble vía: por una parte, pone de manifiesto el carácter sistemático de cada una de las múltiples terminologías extendidas por el mundo; por otra, mientras que esas terminologías le son simultáneamente dadas -todas ellas han sido recogidas en sociedades que funcionaban en el mismo momento en que él vivía-, Morgan las ordena situándolas una en relación a otra en un plano diacrónico. El primer camino abre paso a una investigación estructural, el segundo le da decididamente la espalda.

(124) Esto evidentemente si se trata de variantes del mismo sistema; que -es nuestra propia opinión, pero que exige ser establecida científicamente. Esta tesis aparece, no obstante, como la más lógica en la medida en que numerosos países subdesarrollados tienden hacia -una organización de tipo socialista sin pasar por el intermedio del sistema capitalista. Pero nada menos conforme con el espíritu de Marx que esta visión sincrónica -de la oposición entre el capitalismo y el socialismo; desde su punto de vista, efectivamente, existe entre los dos una estricta relación de anterioridad; por otra parte, única garantía de la superioridad del segundo sobre el primero, el desarrollo de la productividad del

trabajo permite en un momento determinado y sin posibilidad de regreso -el paso de una sociedad a otra.

No es una casualidad que traigamos en este caso a discusión este ejemplo, ya que Engels y Marx leían a Morgan y adoptaban sus análisis, en los que encontraban una ilustración de su propia metodología. Para el etnólogo americano, la relación entre las relaciones familiares reales y las terminologías es del mismo orden que la existente entre infraestructura y superestructura. Las terminologías, desde luego, son sistemas de términos que hay que catalogar en todas sus modalidades, términos que permiten organizar al conjunto de miembros de la comunidad en varias clases, situadas a distancias variables unas de otras, variando la naturaleza de las relaciones que los individuos mantienen entre sí según su pertenencia respectiva a tal o cual clase. Pero esta modelación de las relaciones sociales que se extiende tanto a las prestaciones económicas, a las actitudes hacia el otro que son la regla, como a los estados afectivos que coloran la vida cotidiana, es para Morgan como para Marx secundaria; la verdadera función de nomenclatura del parentesco no hay que buscarla a su nivel e incluso es difícil hablar a este respecto de función; porque son primero reflejos normalmente adecuados -la diferencia temporal explica sólo la distorsión- de una realidad social que adquiere forma en otro plano. También Engels cita este texto de Morgan:

“La familia es el elemento activo; nunca es estacionaria, pero pasa a una forma más elevada a medida que la sociedad se desarrolla de un grado inferior a un grado más elevado. En cambio, los sistemas de parentesco son pasivos; sólo a muy largos intervalos registran los progresos que la familia ha hecho a lo largo del tiempo, y no experimentan transformación radical más que cuando la familia se ha transformado radicalmente.”

Y añade Marx, de un modo absolutamente revelador: “Y ocurre lo mismo en el caso de los sistemas políticos, jurídicos, religiosos y filosóficos en general” (125).

Se comprende entonces en qué medida puede imponerse de un modo natural una perspectiva histórica; si las terminologías reflejan el estado real de las relaciones sexuales, basta que pueda ser introducido un orden en el seno de estas relaciones para que en el mismo instante se extienda a los propios sistemas. Ahora bien, para Morgan, como para Engels, tal lógica existe sin la menor ambigüedad: el paso no ha podido realizarse más que en un sentido único: de la comunidad total de mujeres a uniones cada vez más individualizadas; ciertamente, de este estado arcaico del desarrollo de la familia no existen trazas directas, pero las terminologías todavía lo reflejan. También estas últimas pueden ser, de un modo relativo, fechadas.

(125) Texto citado por Engels en El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado (ed. española reciente: Equipo Editorial. San Sebastián, 1968).

Sin embargo, si Historia y Estructura parecen en este caso confundirse, es en la medida en que hemos dejado a la vez ciertas características esenciales del

campo considerado y utilizado para dar cuenta del último de los conceptos aplicados arbitrariamente. Por otra parte, las dos actividades van a la par: porque sólo haciendo de las terminologías de parentesco el simple reflejo de las relaciones familiares, privándolas de todo dinamismo propio, puede uno referirse a lo que no son ellas, para decidir su sitio en la historia.

Ahora bien, aun en este caso, la hipótesis del reflejo es inaceptable. Los términos no copian una realidad ya organizada; organizan una materia que, aunque parcialmente estructurada, se presta a una pluralidad de tratamientos posibles. Por eso la crítica etnológica detallada ha consistido en mostrar, por una parte, que si se aplica literalmente el principio de adecuación, se llegaba para determinadas sociedades a consecuencias totalmente absurdas -hombres llamados madres, mujeres llamadas padres, etc.-; por otra parte, porque las funciones positivas cumplidas por dichos lenguajes superarían ampliamente la reglamentación de las relaciones familiares en el estricto sentido del término.

Por consiguiente, la historia no puede convertirse en parte integrante de un análisis estructural, sino en la medida en que es posible establecer para el campo considerado la existencia de una serie continua que sea tal que B exija para existir que A lo haya precedido; lo que implica no que se relacione el plano así delimitado con otros planos, sino que se estudie el conjunto de sus especificaciones. De hecho, pasamos en este caso del tratamiento vertical de los datos, que, como hemos visto, consistía en formalizar los diferentes aspectos de la realidad social de un modo tal que puedan ser considerados como otras tantas realizaciones de un sistema intelectual determinado (126) que se particulariza bajo diversas formas, formas que están ligadas por un conjunto de conexiones que las hacen depender una de otra -isomorfia, complementariedad, inversión, etc.- a un tratamiento horizontal, que toma por objeto al conjunto de transformaciones posibles de un grupo de elementos homogéneos aislados por un análisis empírico previo.

El primer tipo de análisis se refiere a lo que existe y exclusivamente a ello, pero la diversidad de los contenidos le obliga a una formalización extrema; cada progreso realizado por esta vía implica la posibilidad de someter una materia que aumenta a operaciones idénticas; el segundo tipo integra el supuesto al campo que sus componentes definen virtualmente, redoblándose esta extensión al campo de lo posible por un esfuerzo para penetrar tan profundamente como sea posible en la textura del contenido. Para dar cuenta de la antítesis propia de los dos métodos, recurriremos al mismo ejemplo anterior: al de los mitos de emergencia de los keresan.

(126) Evidentemente, éste no es el único modo de tratamiento vertical de la realidad social. Por su parte, el historiador relaciona continuamente hechos que emergen de campos distintos; pero al hacerlo se refiere a muy distintas preocupaciones y a una metodología diferente a la subyacente en el análisis estructural.

La comparación entre el mito y la organización político ceremonial (127) nos ha permitido poner de manifiesto un determinado número de categorías que los hombres actualizan en el plano religioso y en el plano político. Esta

confrontación no ha sido concebible más que tras haber deducido a cada nivel un esquema de organización que podía ser universalizado; al mismo tiempo, la mayoría de los elementos específicos, desde los que el esquema ha sido obtenido, dejan de ser directamente tratados. El mito cifra la oposición entre continuidad y discontinuidad, entre tiempo y espacio, poniendo en correlación los comportamientos antitéticos del tejón y del saltamontes, a lo que corresponde en el nivel político la dualidad del cacique y del jefe de guerra; entre estas dos parejas la relación no ha podido introducirse sino tras un empobrecimiento de su contenido léxico. Este empobrecimiento ahora ya no es válido; lo que me importa es conocer todas las especificaciones de conductas de ambos animales, los atributos frecuentemente antagónicos con los que pueden cargarse, los seres a que están asociados.

(127) Evidentemente esta comparación habría podido llevarse mucho más lejos. Parece que a las transformaciones que se observan cuando se pasa de la mitología de los Zunis a la de los Hopis y de estos últimos a los pueblos orientales (Keresan, Tewa) corresponden modificaciones de la estructura de los -sistemas de parentesco. (Cf. a este respecto determinadas observaciones de Lévi-Strauss en *Anthropologie structurale*, pp. 84-86.)

Esta exigencia viene dictada primero por las propias leyes de la interpretación del mito: a lo largo de un relato aparece un ser, a propósito del cual nos es entregada una determinada información -es tal, actúa de tal forma, etc.- que se presenta como relativamente opaca; es esta opacidad la que debo vencer, determinando el nivel semántico en el que hay que situarse para que el mensaje transportado por el mito se convierta en inteligible. El saltamontes es un insecto, un animal, un ser vivo -esto para no tomar en consideración más que propiedades completamente objetivas-. ¿A qué clase recurre el mito cuando hace intervenir al saltamontes? Sin duda alguna no a todas, o al menos, si esta hipótesis a veces se realiza, no tiene nada de una ley general. Ahora bien, el problema es importante: si es el animal lo que se ve en el saltamontes, esto implica que el tejón, el águila y el puma habrían podido desempeñar el mismo papel, si, por el contrario, es el insecto lo que se considera, el campo se restringe en otro tanto, acompañándose esta reducción léxica de una extensión al nivel de las clases. Existen menos insectos que animales porque los saltamontes son insectos, animales y seres vivos. Para salir de la indeterminación, análisis interno y análisis externo se combinan estrechamente en el texto; el primero, que en este caso no nos concierne, consiste en levantar el cuadro de todos los elementos recurrentes, en desarrollar sus campos asociativos, en connotar todas las posiciones de términos explícitamente atestiguados; el segundo análisis tratará la aparición del saltamontes en el texto como utilización por el mito para sus propios fines de ciertos rasgos elegidos en el grupo mucho más amplio de características que definen a este animal. Es este grupo el que debe ser descubierto, permitiendo de este modo construir el perfil biográfico, psicológico, etc., del ser en cuestión. ¿Por qué vía? Catalogando toda la información que la cultura nos suministra sobre el personaje en cuestión, y esto, aunque la tomemos de la serie de mitos, de los rituales, de las clasificaciones empíricas de los individuos o de la vida de las sociedades.. El campo de este modo delimitado no es armónico; numerosas propiedades atribuidas al animal son contradictorias; éste

aparece como apto para desempeñar una multiplicidad de funciones, pero estas disparidades tienen en sí mismas un valor; desde este punto de vista nos parece posible admitir, al menos, a título de hipótesis general, que se trate de un sistema cuyos elementos se definen recíprocamente. El saltamontes es muchas, cosas a la vez -animal fálico, guerrero, ser asociado al mundo subterráneo y a la emergencia de la humanidad, personaje valeroso e indisciplinado-, pero cada uno de estos rasgos no es, tal sino en la medida en que se apoya en la totalidad de la serie. Esta serie no ha sido obtenida sino por un análisis del conjunto del material que estaba a nuestra disposición; por consiguiente, cada cuento, cada mito, aparece utilizando algunas de las propiedades de un sistema que le es extrínseco. Existe en este caso una relación del mismo orden que la que puede establecerse entre la lengua considerada como un sistema autónoma, y los actos de los sujetos parlantes que actualizan algunas de las virtualidades del sistema. Cada uno de estos actos consiste en una serie de elecciones entre varias posibilidades que se presentan en cada momento del desarrollo de la cadena sonora.

Del mismo modo cada mito aparece como operando una elección entre un conjunto de posibles semánticos, y esto incluso si esos posibles no han podido ser establecidos sino después, de un estudio riguroso de la misma mitología (128). Ahora bien, las nociones de sistema y de elección se imbrican estrechamente. Existe sistema cuando los elementos se encuentran definidos por sus mismas correlaciones; a partir de entonces: referirse a una elección implica que en el momento en que planteo un término cualquiera, "a", también pienso en "b", en tanto que, precisamente, se encuentra excluido. Al menos, a este nivel todas las unidades de las que será posible servirse están dadas sincrónicamente en la conciencia del sujeto; el uso que de él hace al desarrollarse a través del tiempo implica, en cambio, una selección que no tiene sentido sino en función de lo que se niega.

(128) Esta regla vale, sobre todo, en la medida en que los "corpus", míticos son siempre limitados. En cambio, las frases pronunciadas: por los sujetos parlantes están en número ilimitado en relación con las de que me he servido para establecer la estructura de la lengua. Sin embargo, se puede imaginar una cultura que tenga una literatura oral de tal amplitud que a partir de un cierto momento el escrutinio, de esta literatura no aportase nueva información sobre la naturaleza - y la función de las unidades de base que tal cultura combina. Lo que es muy importante si se considera la construcción de un modelo automático del análisis estructural de los mitos que pueda ser utilizado en máquina.

Ahora bien, con esta única condición de demostrar el mecanismo de un tal proceso es como se llegará a informar de tal o cual de sus realizaciones; algunos mitos son completamente inexplicables, dependiendo de una simple paráfrasis, porque se presentan como un único ejemplar; por este hecho nunca se subrayará lo suficiente que el objeto no es pensable sino por su integración en la serie posible de sus transformaciones, teniendo precisamente las ciencias de la naturaleza la posibilidad de construir experimentalmente esta serie. A este mismo problema se ven confrontadas las ciencias del hombre y el destino que han conocido desde hace un siglo no es extraño a esta exigencia anterior

(129). Desde entonces el método siempre se inspira en principios idénticos, y para mantenernos en el plano horizontal, esta dialéctica -juego de operaciones contradictorias que no existen sino una en función de otra-, a la que el sabio recurre para informar sobre la relación entre el sistema y sus especificaciones, debe extenderse sin cesar. Los sistemas de este modo descubiertos se convertirán a su vez en partes constituyentes de un meta-sistema más vasto que no se sitúa a su mismo nivel.

(129) Cf. a este respecto nuestro capítulo 4.

Sin embargo, este paso del sistema al meta-sistema no sucede sin suscitar algunas dificultades que explican numerosos malentendidos. En realidad, hemos señalado que hasta entonces realmente no era cuestión de formalización: el análisis del sistema fonológico supone la construcción de un modelo que no es ciertamente el único posible, pero este modelo tiene por objeto informar de todos los datos que a ese nivel son pertinentes para la lengua en cuestión. Ocurre lo mismo con el análisis mítico. Los conceptos de sistema y de elección tienen entonces un sentido completamente riguroso: un individuo puede utilizar todos los fenómenos que constituyen el sistema fonológico de una lengua y, si no pudiera hacerlo, carecería de sentido hablar de sistema. No ocurre lo mismo cuando se procede a una reconversión de escala.

En efecto, si se trata en cada caso de construir totalidades que permitan pensar sus elementos en la medida en que están integrados a grupos de transformaciones, a su vez cada totalidad no se convierte en pensable, sino sometida a un tratamiento del mismo orden; no por ello deja de ser verdad que estas totalidades tienen un sentido completamente diferente, según el soporte real al que remiten. En realidad, importa distinguir dos niveles esenciales, que corresponden a dos tipos de sistema:

a) Aquellos cuyo funcionamiento remite a una realidad real de tipo psicológico o sociológico -individuo, grupo social, sociedad determinada-. Una subjetividad concreta es siempre, en ese caso, el soporte con el que el sistema en su conjunto puede ser relacionado. Hablar de elección posee entonces un sentido muy preciso: no se refiere uno solamente a una relación de exclusión entre dos términos, sino también a un acto real que verdaderamente ha eliminado una rama de la alternativa; la presencia simultánea de lo que es elegido y de lo que no lo es aparece, pues, como un axioma que cae por su propio peso. De una situación de este orden, tal lengua, tal "corpus" mítico, tal estética que han tenido vigencia en una época determinada, nos ofrecen ejemplos probatorios.

A este nivel de análisis no encontramos dificultades de principio, puesto que el corte utilizado es el mismo que el que la realidad directamente impone.

b) Aquellos que están caracterizados por la desaparición de todo soporte. No pudiendo relacionarse el nuevo sistema obtenido con cualquier sujeto real, éste no toma a su cargo más que una parte del campo considerado.

Reflexionando, por ejemplo, sobre la idea de un sistema total de lenguas que incluya todas las lenguas existentes o posibles. Su construcción supone una etapa previa, a saber:

que toda lengua pueda ser identificada como tal, lo que implica que su esencia, lo que la hace ser lo que es, haya podido definirse con todo el rigor necesario.

Esta definición supondrá cuatro órdenes de supuestos:

1.-La función.

2.-La materia, a partir de la cual se construye el edificio lingüístico.

3.-Los principios de organización de esta materia.

4.-Finalmente, el tipo de datos al que este instrumento se aplica. Según el nivel al que uno se sitúe -fonológico, sintáctico, semántico-, estos diversos elementos adquieren mayor o menor importancia. Atengámonos por el momento al plano fonológico que excluye totalmente el cuarto tipo de preocupación; ahora bien, sólo con la condición de que 1 y 2, función y materia, sean idénticas para todos los subsistemas (cada sistema fonológico se da como un subsistema incluido en el conjunto de sistemas fonológicos posibles), y no aportando ninguna lengua sobre esto cambio alguno en relación con la otra, pueden ser localizadas variaciones significativas en el tercer nivel. En razón de esta constancia de la materia y de la función es conveniente hablar de «elección». Todas las lenguas tienen por objeto permitir la comunicación; ciertamente, lo que se diga variará de una cultura a otra, pero esta diversidad que introduce una heterogeneidad semántica real no repercute de ninguna forma sobre la selección fonológica, y en la medida en que los sonidos que puede articular, naturalmente, cada hombre en su nacimiento, son idénticos para toda la humanidad, la elección de tal o cual sistema fonológico no se explica por ninguna consideración extrínseca al trabajo del intelecto que organiza algunos materiales en función de fines determinados. La universalidad de la función nos indica que se trata en este caso de una exigencia que caracteriza al ser mismo de la cultura; la identidad de materia remite a constantes biológicas: una y otra no podrán, por consiguiente -debido a su semejanza de un extremo a otro de la cadena-, estar dotadas de un poder de diferenciación lingüístico. Esto no es igual de evidente para 109 medios por los que la función se cumple y la materia se organiza; porque en este caso nos vemos remitidos al poder de estructuración característico de la inteligencia humana; poder que es el objeto mismo de la ciencia lingüística. Se definirá entonces un sistema general de posibles entre los que en cada momento se operará una determinada elección. Se puede encontrar el esbozo de tal sistema en los *Fundamentals of language*, de Roman Jakobson, en el que están recensados los diferentes tipos de oposición que están en la base de la constitución de unidades fonológicas; por otra parte, la investigación tiende a definir sus posibilidades de combinación (130).

(130) Cf. en la traducción francesa publicada en la colección "Arguments" las páginas dedicadas a la idea de un sistema total de lenguas: *Essaies de linguistique générale*, pp. 126 y 59. (De *Fundamentos del lenguaje*, ver la traducción castellana de Carlos Piera en Edit. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.)

Sin embargo, es aquí donde la dificultad adquiere cuerpo; porque el uso del término de elección es a este nivel, al menos parcialmente, metafórico: Ningún

acto corresponde a esta coexistencia de todos los posibles. Ningún sujeto real puede aparecer como sostenedor de la totalidad del campo; la referencia al intelecto no significa en modo alguno que se trate de un pensamiento situado y, por consiguiente, necesariamente parcial; es, en cambio, el conjunto de realizaciones el que se toma como objeto de tratamiento. Entonces debemos preguntarnos si no se trata en este caso de un juego de palabras. Cuando pronuncio una frase determinada: "La tierra es redonda", estoy presionado por determinadas razones que explican mi decisión de hacerlo en un momento determinado; pero no menos claro está que, desde el punto de vista lingüístico, hubiera podido también declarar: "El niño está enfermo"; al sistema al que me refiero me proporciona los medios para lo uno y para lo otro. Igualmente, cuando tal cultura escoge entre el tejón, el topo, el conejo, etc., al primero de estos animales para designar el mundo subterráneo, es normal hablar de elección, puesto que unos y otros están efectivamente dados en su campo semántico; pero es inútil invocar la rata campestre, si ésta no pertenece a la fauna del medio donde la sociedad en cuestión se ha desarrollado.

Vemos la naturaleza del problema; es normal postular la unidad del intelecto, pero el medio bajo todas sus formas -geográfica, histórica, sociológica- introduce factores de diferenciación que hacen estallar la homogeneidad del campo; las disparidades son de todo orden y su contingencia, de hecho -esas virtualidades que lleva tal o cual cultura tal vez nunca se concretarán por el solo hecho de una determinada configuración del medio exterior-, vuelve caduca la necesidad de que se trata en este caso de introducir. Bajo otra forma se replantea el problema de las relaciones entre la sistemática estructural y la diversidad histórica, o en este último caso natural.

Ahora bien, no sólo no puede descartarse tal objeción, sino que es decisivo tomarla en consideración porque, contestando a ella, es como el análisis estructural adquiere toda su especificidad. ¿Qué significa, pues, el uso de la noción de elección? Primero, es signo de que nos situamos a un cierto nivel de reflexión y que todos los fenómenos estudiados dependen de este nivel, señala la homogeneidad de la escala utilizada, implica la convertibilidad recíproca de los diferentes subsistemas; ahora bien, esta convertibilidad es indispensable para pensar cada uno de ellos por separado. Pensar el objeto, hemos dicho, es integrarlo a la serie posible de sus transformaciones; ahí, en efecto, está el único medio de constituirlo en objeto señalando la solidaridad de sus elementos constituyentes. Efectivamente, la existencia misma de estos grupos puede establecerse porque las modificaciones que los diferencian no se refieren a los rasgos aislados, sino a verdaderos grupos que desaparecen o se transforman en su totalidad.

Sea un mito que relate el rapto de una mujer por un ser celeste (la gesta de Kasewat entre los Acoma) (131), el rapto aparece como sancionando el hecho de que esta mujer rehúsa asumir su condición femenina y valora las actividades exclusivamente masculinas y el marido acepta el hecho, por no imperar la división sexual del trabajo en el matrimonio. Sin embargo, el esposo recuperará a su mujer, pero esto implicará una transformación de uno en otra, un cambio de naturaleza que se realizará a través de una serie de pruebas a las que serán sometidos los protagonistas en el mundo celeste. Al final del

mito la pareja se reconstituirá sobre nuevas bases. El mensaje transportado es, pues, interpretable en esos términos; pero existen muchas otras historias de raptos y la oposición entre hombres y monstruos de todas clases conoce en los pueblos una pluralidad de formas. El análisis sintagmático se ve confirmado por la sistematización paradigmática cuando historias completamente semejantes, poniendo en juego a los mismos seres, presentan un cierto número de diferencias que no se refieren a aspectos múltiples y heterogéneos de los mitos, sino que alcanzan a determinados elementos que por muy diversos que sean nos han parecido significar una realidad del mismo orden. Así, existe entre los laguna una narración muy parecida a la de los acoma donde sólo han sido modificados los datos relativos a la división sexual del trabajo, a la oposición masculinidad-feminidad, etc.; el hecho de que su desaparición es simultánea, revalida negativamente la interpretación propuesta para la gesta de Kasewat.

(131) Cf. Lucien Sebag, "La geste de Kasewat", L'Homme, tomo III, núm. 2, pp. 22-76.

De la misma manera, el tomar en consideración el campo total en el interior del cual se opera dicha cristalización pone de manifiesto la insuficiencia de tipos de explicaciones que aparentemente al menos podrían valer para una de las partes. Así, cuando Claude Lévi-Strauss define el totemismo (132) como un caso particular de relaciones entre dos series, una natural y la otra cultural, recensando inmediatamente después sus posibles formas de relación (133), excluye al mismo tiempo toda teoría que no se apoyara más que sobre una sola de esas formas e indica que sólo reconstituyendo el conjunto es como puede comprenderse cada una de éstas.

(132) Le totémisme aujourd'hui, Paris, 1962.

(133) Es importante citar el pasaje completo: "El método que pensamos seguir consiste: 1. En definir el fenómeno a estudiar como una relación entre dos o varios términos reales o virtuales. 2. En construir el cuadro de permutaciones posibles entre esos términos. 3. En tomar este cuadro como un objeto general de análisis que, solamente a dicho nivel, puede alcanzar conexiones necesarias, no siendo -él fenómeno más que una combinación posible entre otras, cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido". (Le totémisme aujourd'hui, pp. 22-23.)

Esta constitución de series implica, no obstante, situarse sobre un plano en que la heterogeneidad anteriormente señalada haya podido ser superada. Ahora bien, a este efecto existen dos vías posibles: bien trabajar sobre un área restringida y relativamente homogénea, en la que los sistemas considerados aparezcan como otras tantas modulaciones que se desarrollan a partir de supuestos iniciales idénticos, bien dedicarse a una formalización suficiente para que la heterogeneidad inicial de los contenidos deje de tomarse en consideración. Prácticamente, ambos métodos utilizan igualmente la formalización y la generalización, pero en diverso grado, ya que todo progreso en la primera parte permite una extensión de la segunda. En cada caso, se trata de llegar a que los elementos extrínsecos sean constantes, y esto con el fin de desvelar la lógica propia de los elementos intrínsecos. Ahora bien,

paradójicamente; esta constancia no es alcanzable más que de dos maneras: o bien me es directamente dada -así el caso de varias sociedades agrícolas que pueden confrontarse en una región determinada con las mismas condiciones geológicas, climáticas, etc.- o bien la construyo actuando no sobre ella, sino sobre lo que la hace frente; los factores naturales serán entonces inoperantes en la medida en que someto varias mitologías a un tratamiento tal que el peso del impacto exterior se deje de sentir. Tengamos presente, sin embargo, que se trata de formalización y no de abstracción (134); nada es abandonado, sino que no todos los predicados que se conservan son tenidos en consideración.

Del primer método se puede encontrar una ilustración en el libro de Jean Guiart, *Les Religions de l'Océanie* (135); efectivamente, en su introducción precisa:

“En lo que concierne a la vida económica de las antiguas poblaciones del Pacífico, precisemos que se trata en este caso para nuestros estudios de un área en cierta forma privilegiada, donde la cultura material ha permanecido muy estable, mientras que las estructuras sociales, políticas y religiosas evolucionaban permanentemente hacia sistemas cada vez más complejos. Cultivador de tubérculos o de frutos, pescador o cazador, el indígena de Oceanía no ha visto a lo largo de varios milenios cambiar su condición más que una sola vez mediante el paso de la vida de recolección a una agricultura basada en la azada. La aparición, en algunos sitios, de técnicas de irrigación, corresponde bien a la existencia de condiciones geográficas favorables o más a una necesidad física que viene dada por la naturaleza del terreno, que no a la introducción de una civilización diferente. Tampoco las culturas irrigadas han provocado el desarrollo de ninguna nueva institución. Cuando existen, no intervienen más de lo que sería normal en las representaciones religiosas. En términos de lingüística, diremos que su presencia o su ausencia no es pertinente desde nuestro punto de vista. Una conclusión similar se impone en cuanto a las otras técnicas culturales. El que la vida del hombre esté basada en el ñame, el platanero, el taro o la palma de sagú, no es necesario de hecho precisarlo para el análisis de sus representaciones religiosas, sino sólo como información anecdótica. Igualmente, la complejidad de estas representaciones no puede reposar sobre la ausencia o la presencia de la cría del cerdo, conocido desde Nueva Guinea hasta la Polinesia Oriental” (136).

(134) Empleamos este término en el sentido hegeliano que nos parece el más satisfactorio; significa “desligar de, aislar”, siendo únicamente concreta la restitución de todos los elementos. A lo que corresponde la dicotomía entendimiento/razón.

(135) Paris; P. U. F., 1962.

(136) Op. cit., pp. 3 y 4.

Pero lo que vale en este caso para el pensamiento religioso, vale, evidentemente, también para los otros campos. La fecundidad de la geografía humana nunca es, sin duda, tan grande como cuando tiene la posibilidad de estudiar a partir de condiciones globalmente idénticas determinadas sociedades del mismo tipo que organizan el espacio, el ciclo de actividades productivas, la división del terreno, los ritmos de utilización del suelo, etc. Los

determinismos considerados son entonces de un orden muy distinto de los que impone el medio; cada sociedad habría podido hacer la misma elección que la vecina y no lo ha hecho por razones que son el signo de sus objetivos esenciales.

Vemos entonces en qué dirección puede volver a encontrar un sentido relativo la noción de infraestructura; siempre se trata del límite de la inteligencia, de lo que es irreductible a un determinado nivel de funcionamiento de la sociedad. La cría de tal clase de animales, la práctica de tal tipo de cultivo son el producto de un trabajo permanente del intelecto que se ejerce sobre un determinado medio natural; la fabricación de instrumentos, el trabajo de la tierra, la utilización ordenada y regular del universo animal que suponen una masa de observaciones, de investigaciones, de análisis que no pueden en ningún caso llevarse a cabo de forma fragmentaria, no adquieren forma más que a través de la mediación de un sistema de pensamiento mucho más vasto que supera el plano tecnológico o puramente económico. En este sentido, estos últimos no tienen un carácter más natural que cualquier otro aspecto de la cultura de una sociedad. Nada es, pues, realmente infraestructural sino por una decisión del intelecto que tiende a operar una cierta división de lo real, considerando algunos aspectos de éste como un dato inicial y provisionalmente intransformable.

La formalización nos ha aparecido como otro medio de alcanzar esta uniformidad; el trabajo de depuración de los datos debe entonces llevarse lo suficientemente lejos para que las modificaciones de los otros escalones de la realidad social no sean pertinentes; la prueba de que efectivamente es así se encontrará en la recurrencia de los temas tratados en áreas muy alejadas unas de otras -lo que excluye toda difusión y en sociedades situadas en condiciones naturales y sociológicas completamente distintas. Un ejemplo podrá hacernos comprender de lo que se trata: en la mayoría de las mitologías, ya sean americanas, africanas o australianas, se pueden encontrar algunos cuentos que narran cómo determinados animales se han transformado, se han convertido en lo que actualmente son; la lista de estos animales es muy larga y están tomados de clases distintas; el relato de sus desventuras contiene, por otra parte, múltiples episodios y frecuentemente la misma transformación se relaciona con sucesos que no tienen punto común entre ellos; el hecho de que la urraca se haya convertido en un animal que se alimenta de carroña se explicará por faltas completamente dispares en tal o cual caso. Al nivel más rico la comparación entre el conjunto de estos cuentos hará resaltar la existencia de niveles en donde los determinismos exteriores adquieren una importancia central: de este modo la diversidad de los animales en cuestión debe ser referida primero a la diversidad de faunas, con las que están confrontadas las sociedades consideradas; la naturaleza de las faltas y la de sus castigos dependen de las categorías generales de la cultura estudiada, de su modo de existencia; el tipo de narración y el detalle de su desarrollo remiten a las variadas estéticas que pueden tener vigencia, etc. Y, sin embargo, a una determinada escala esas disparidades pueden ser reducidas.

La falta proporciona el centro alrededor del que esos diferentes mitos gravitan; ahora bien, parece que esas faltas, múltiples en su naturaleza como en sus

efectos, puedan reducirse a un determinado número de categorías muy generales; de hecho, se trata cada vez de un acercamiento de lo que debe permanecer separado o de una división de lo que normalmente debe permanecer unido; disyunción y conjunción que pueden ser de orden temporal (tal será entonces el avance o el retroceso) o de orden espacial; puede tratarse del paso de un polo a su opuesto o de una mezcla de géneros. Los castigos se pueden clasificar según las mismas categorías: de blanco, el animal se convertirá en negro, o inversamente; o también su piel se motea, signo de la realización de lo mixto; de cazador se transforma en animal que se alimenta de carroña, la vida no se asegura sino por la puesta en primer plano de la muerte, etcétera. De este modo se definirían un determinado número de variables que permiten informar sobre el conjunto del cuerpo mítico: su combinación permitirá sustituir en cada narración la sucesión de un cierto número de conceptos cuya extensión reclamará una realización progresiva a medida que se restrinja la amplitud del campo geográfico y sociológico, realización que alcanzará su término cuando ya no sea posible pasar de la clase en que se sitúa el análisis a una clase inferior.

Tal método exige dos observaciones: ante todo aparece claramente que la formalización juega tanto a nivel horizontal como en el plano vertical; las dos modos de tratamiento recurrirán a procedimientos idénticos de conceptualización, de lo que se deriva que teóricamente -estamos, evidentemente, muy lejos de poder cumplir dicho programa- esos diferentes sistemas, obtenidos a partir de la ordenación de categorías que permitan informar de los diferentes escalones de la realidad social, pueden ser concebidos del mismo modo. Esto equivaldría a que las propias sociedades aparecerían como otros tantos posibles desarrollándose a partir de determinadas opciones de base; éstas definirían de entrada las vías por las que puede desarrollarse la praxis humana.

Por otra parte, las relaciones entre Historia y análisis estructural toman un nuevo contenido; el paso de un determinado nivel de generalización a un nivel inferior, dejando lugar a una materia más vasta, equivale cada vez a reintroducir lo que precedentemente se había excluido y el desfase entre los dos ` planos es siempre el producto bien de la naturaleza (variación en el medio, etc.) o bien de la historia. El ciframiento que esto implica derivará entonces de los resultados del análisis estructural.

Examinemos detenidamente: sea un primer ensayo para definir lo que constituye la sociedad humana como tal; se establecerán entonces un determinado número de criterios que valdrán para todas las sociedades, sean cuales sean, por otra parte, las diferencias que puedan separarlas; así ocurre, por ejemplo, con la existencia del lenguaje. Este nivel de generalidad presenta una pertinencia real en la medida en que permite articular el orden cultural en lo que no es él, a saber, la naturaleza (137); además, importa preguntarse -cuestión eminentemente antropológica- qué implica en toda colectividad la utilización de la lengua. Realizado este primer paso, podrá operarse una primera especificación; se dividirán todas las sociedades humanas en jerarquizadas y no jerarquizadas, oposición binaria que abarca todo el campo concebible; es, pues, posible clasificar toda formación social en uno u otro de

estos conjuntos, y esto por definición; se trata, pues, en este caso, de una necesidad de orden lógico: la inteligencia humana es tal que ambos términos no dejan nada fuera. Pero sobre este punto las ciencias humanas están en una situación completamente privilegiada en relación con las ciencias de la naturaleza; porque las categorías que me sirven para pensar las sociedades son las mismas que las que han presidido en su constitución; la identidad del sujeto y del objeto no es entonces el ideal ' límite hacia el que tiende el desarrollo del conocimiento, sino una afirmación anterior de orden ontológico (138).

Por consiguiente, podremos decir que la primera elección con la que están confrontadas las sociedades es la existente entre igualdad y desigualdad; pero, ¿pueden situarse ambos términos en el mismo plano? Por ejemplo, admitamos con Marx que la existencia de un excedente es la condición de toda división de la sociedad en clases; si existen sociedades en que este excedente no se obtiene, la homogeneidad de la elección desaparecerá; el paso de una a otra forma de organización social no será entonces posible sino tras una historia que habrá permitido alcanzar un nivel tecnológico y un cierto dominio de la naturaleza. Esas serán, en tal caso, consideraciones estructurales que remitiremos a la dimensión temporal.

(137) Esta aparece entonces como una infraestructura cuyo análisis depende de otra disciplina.

(138) Lo que en términos kantianos significa que no es posible -una oposición entre una analítica y una dialéctica trascendental.

Lo inverso, no obstante, puede ser igualmente cierto, siendo las dos ramas de la alternativa homogéneas una con respecto a otra, y existen razones - contingentes en relación con las retenidas por el análisis- que han determinado aquí y allí la elección realizada. Sea la oposición entre sistemas de parentesco patrilineales y matrilineales. El historiador cuyo objeto es una sociedad particular, cuando narra, introduce la formación de la terminología de parentesco, del conjunto de derechos y de deberes que le es adyacente, de las actitudes que le están ligadas, etc., así como una cierta necesidad en su relato. En el momento en que se ha desarrollado dicho proceso, la cultura en cuestión no veía abrirse ante ella más que un número limitado de vías; de este modo la investigación histórica establecerá que, en función de lo que los miembros de esta sociedad eran, de sus aspiraciones y de sus preocupaciones intelectuales, sólo un sistema patrilineal era apto para resolver los problemas que se planteaban. Pero en este caso el lazo entre la pregunta y la respuesta es contingente, no siendo necesariamente estructural el orden así establecido. En efecto, lo que es causa en este último registro es saber si, en función de necesidades a las que responden los sistemas de parentesco, de las funciones que cumplen, puede establecerse una relación diacrónica que lleve siempre de una forma de organización A a una forma B (139); las variables que entran entonces en juego deben ser aquellas mismas que han servido para el análisis de esos sistemas -lo que no sería el caso, por ejemplo, de la ideología religiosa-. Ahora bien, la introducción de tal consecución no parece posible; tales sistemas se vuelven a encontrar en todos los estadios de la evolución

social. Desde un punto de vista estructural, la elección aparece entonces como libre.

(139) Par otra parte es evidente que entre A y B no existe relación de orden acumulativo. Si así fuese, los -diferentes momentos engendrándose necesariamente unos a otros, se remitirían a su origen, al paso inicial (siempre definido relativamente) que ha permitido la continuación. La construcción de pirámides supone un utillaje cuya formación implica una larga historia. B es siempre posterior a A; pero tampoco A y B se presentarán nunca como dos ramas de una alternativa.

En realidad deben distinguirse tres planos:

a) Existencia de series acumulativas; es el caso más simple; el de la técnica, el de la ciencia; entre un término de la serie y otro más alejado no puede establecerse ninguna relación sincrónica, pero, en cambio, en cada momento pueden operarse cortes horizontales.

b) Se trata en este caso del segundo nivel, que implica siempre la no-acumulatividad; un sistema patrilineal no implica para existir haber sido precedido por un sistema matrilineal, etc...

c) Introducción de diferenciaciones secundarias de orden natural o histórico derivadas de conceptos utilizadas para dar cuenta de los sistemas estudiados sincrónicamente.

Estas observaciones son, evidentemente, muy fragmentarias y, realmente, la elaboración de relaciones entre la sincronía y la diacronía nos parece una de las más importantes tareas actuales de la antropología. Pero sean cuales fueren los posteriores desarrollos, pueden considerarse como logrados un determinado número de puntos tan generales como esenciales.

Al final de este prolongado esfuerzo es posible una recapitulación. Hemos partido de una determinada concepción de la relación entre la actividad humana y lo que generalmente se califica de "ideologías"; esta concepción se formulaba en un doble plano: metodológico y filosófico; en el primer caso se definían determinadas reglas de interpretación basadas en un conjunto de postulados que en sí mismos no eran realmente discutidos; en el segundo caso se deducía de estas interpretaciones un determinado modelo de relación verídica que el hombre podría mantener con su propia acción. Hemos rechazado esta doble construcción, centrandó nuestra reflexión sobre la naturaleza de las operaciones intelectuales mediante las cuales pensamos la realidad social. De este modo hemos obtenido, después de muchas otras, determinadas conclusiones esenciales que llegan al espíritu del problema planteado; brevemente es posible resumirlas como sigue:

- la existencia de un divorcio permanente entre el significante y el significado, que introduce una determinada distorsión ideológica en el seno de toda forma de actividad simbólica. Por ello, no puede postularse ninguna transparencia absoluta entre lo real y sus traducciones conceptuales, sean del orden que sean;

- la imposibilidad de hacer de la praxis humana, comprendida en su sentido restringido, el lazo primordial al que la construcción de sistemas simbólicos y los fines que les son propios puedan ser íntegramente referidos.

Reconocimiento de un plano autónomo en donde se despliega el intelecto y en donde aparece, desde los orígenes, como regido por una finalidad interna;

- la realidad de la oposición entre los modos de construcción de los sistemas simbólicos que definen el ser de la cultura v, y la interiorización de estos mismos sistemas por los individuos, siendo utilizada aquí y allí una lógica de tipo diferente, pero concreta en ambos casos;

- la necesidad para pensar lo que existe, a la vez de incluirlo en la gama de sus transformaciones posibles -lo que relativiza toda relación con una subjetividad concreta en la que todo vendría a arraigarse- y de someterlo a un trabajo previo de formalización que hace desaparecer una cierta diversidad de lo real en que se nutre la existencia empírica;

- y, por último, la relativa heterogeneidad de los diferentes procesos de conceptualización, que son lo característico del análisis científico; lo que excluye esa última donación de la totalidad de la que se nutren los mesianismos políticos y religiosos. Estas conclusiones concuerdan; tienden a definir una determinada ética del pensamiento que situaría toda acción, toda relación con lo real, en una perspectiva determinada por los mismos medios que nos permiten pensar esta realidad. Desde este punto de vista, el marxismo ha sido discutido en la medida en que transformaba el sujeto empírico -individuo, clase social o colectividad- en sujeto del conocimiento, realizándose de este modo las pretensiones últimas de toda reflexión filosófica por una transformación del ser mismo de este sujeto; de lo que se deducía una coincidencia entre existencia empírica y saber que, postulada desde el origen, iba a convertirse en la meta tanto del pensamiento como de la acción. Pero esta síntesis equivalía a volver a poner en un primer plano la subjetividad.

De un modo muy profundo, el marxismo es una filosofía de la subjetividad. Que ésta se conciba como praxis, como transformación de la materialidad, es, sin duda, un hecho capital; pero no es preciso ver en ello una ruptura radical con lo que precede, sino el punto de convergencia de una tradición cuya formulación es correlativa al desarrollo de la moderna concepción de la naturaleza.

4. VERDAD Y CIENCIA

Los análisis precedentes permiten replantear el debate entre Hegel y Marx de forma diferente. La crítica de Marx se refería, en primer lugar, a la culminación de la síntesis especulativa. Ahora bien, esta culminación -los textos de Hegel sobre este aspecto son terminantes- era la única condición de la ciencia. Sólo porque el concepto ha desarrollado todas sus virtualidades se da como concepto, y solamente en este caso la reversibilidad se hace posible: las formas empíricas, en su variedad, aparecen entonces como otras tantas realizaciones de la Idea; y lo que no ha sido pensable más que al término del proceso se convierte en el origen a partir del cual se organizan los diferentes aspectos de la realidad. Frecuentemente se califica a este trastocamiento de idealismo e igualmente es también frecuente declarar, siguiendo al propio Marx, que éste ha puesto la dialéctica hegeliana sobre sus pies.

En torno a estas fórmulas se han proseguido debates sin fin; por tanto, es inútil volver á ellas. Es preferible calcular la importancia de la problemática e intentar reorientarla en función de una determinada imagen de la racionalidad que se desprende de algunas de las ciencias existentes. Entre ambas obras, la diferencia de las soluciones no excluye una profunda semejanza de los proyectos. Tanto para Hegel como para Marx se trata de perfeccionar lo que es; para uno como para otro, todo lo que existe no es real. Esta primacía del ser se dobla con su inconclusión, la cual se resuelve en el tiempo. Y si la historia es el lugar donde se desarrolla, está, pasión, el pensamiento debe confrontarse actualmente en dicho lugar, pero no sólo para constatar los efectos. En estos campos la exterioridad es aparente: lo que el individuo se apropia es su propia realidad, y lo que implican la ignorancia, la alienación, etc..., es la pérdida de esta realidad (1). Olvido del espíritu, desigualdad del Para Sí y del En Sí, explotación del trabajo humano, etc., estos términos no están sino secundariamente cargados de una resonancia ética; indican primero el desconocimiento del Ser, desconocimiento que es tanto teórico como práctico. La rigidez de la sustancia con la que se encuentra la conciencia singular es el signo de que una parte importante de ella misma se ha convertido en extraña; la venta de la fuerza de trabajo al poseedor de los medios de producción inicia un proceso de desposesión que alcanza no solamente a los bienes, sino también al acto productor; el hombre es arrancado de su propia esencia: fetichización y reificación designan esta disociación cuya profundidad es de tal naturaleza que puede incluso ser ignorada por aquellos mismos que son sus víctimas.

(1) El mismo esquema vale igualmente para la obra de Feuerbach.

Evidentemente, sobre este punto las opciones se hacen más precisas; porque tanto para uno como para otro la reconciliación se ha hecho actualmente posible: el hombre puede reinteriorizar su ser disperso. Esta posibilidad es preciso al tiempo legitimarla y describir su realización. Ahora bien, las dos doctrinas divergen: la legitimación hegeliana es de orden filosófico; la culminación de la ciencia es su propia justificación; nada le permanece exterior

y no hay una sola de sus proposiciones que no esté basada, porque la totalidad del sistema es quien lo garantiza.

Pero lo que Marx pone en entredicho es la idea misma de sistema, aunque no de una forma radical; porque el modo de producción capitalista señala, desde su punto de vista, una profunda ruptura con todo lo que lo ha precedido. La relación que el hombre mantiene con sus propias creaciones está tan profundamente modificada como la de la conciencia singular con la sustancia. De todo ello resulta que el centro de la discusión se ha desplazado; Marx opone a las doctrinas anteriores el desciframiento de la praxis humana, que transforma naturaleza y sociedad; y ve en las "metafísicas dogmáticas" vastas construcciones imaginarias que ignoran su verdadero origen. La normatividad social que él extrae está inmanente en las conductas de los individuos y grupos sociales que engendra el mundo capitalista; o más bien, de aquellos que están situados en una posición tal que su acción bosqueja el futuro de la comunidad.

Este paso del hegelianismo al marxismo es, en muchos aspectos, un progreso considerable: la sustitución por una humanidad verdadera, comprometida en todas las formas de actividad que constituyen la vida social, del sujeto especulativo que, cargado de historia, todavía es el héroe de la odisea hegeliana, conduce a una revalorización plena y total de la empiria. El orden que le es propio debe desvelarse bajo una forma universalizable; y esto es la tarea de la ciencia. Antes incluso de todo proyecto político o ético, se trata de lo que es; y si, en tanto que filósofo, no puedo querer sino lo que es racional en el hombre, aún es preciso que nos sean dados los medios de pensarlo.

A este nivel se ha entablado el debate; el estatuto acordado a la teoría revolucionaria era rico en ambigüedades; por eso la discusión del concepto de ideología tuvo por objeto demostrar que en ningún caso podía postularse esta inmanencia'; del sentido en la praxis humana, que es la afirmación central del marxismo. Toda descripción fenomenológica puede aprehender lo que aflora de la conciencia; aún más, todo lo implícito que transportan sus actos, pero éstos no se convierten en objetos de saber más que después de una serie de operaciones que rompen la continuidad intencional hasta ahí conservada.

De lo vivido a la conceptualización científica, existe solución de continuidad.

Esta revalorización de la racionalización científica remite una vez más a la obra de Hegel, ya que éste percibió claramente en qué condiciones podía revelar el Espíritu su propia esencia. Ciertamente, los problemas no se plantean en los mismos términos, pero aún es en Hegel en quien se inspiran las observaciones que siguen, y que se refieren a la situación particular de las ciencias del hombre.

Toda definición es diferencial, señala la existencia de una separación entre lo que es definido y un determinado número de otros elementos que han sido - siempre provisoriamente- incluidos en el mismo campo semántico. Reflexionar sobre el estatuto de las ciencias del hombre es primero distinguir las de las ciencias de la naturaleza; es también reconocer que unas y otras son ciencia, es decir, que intentan poner de manifiesto, por medios apropiados, variables

según los campos, la existencia de un orden en el seno de los fenómenos. El hecho de que se trate de seres humanos no puede, pues, en ningún caso, poner en entredicho esta idea de orden que define la ciencia como tal; si así fuera nos situaríamos en un plano completamente distinto. Por el contrario, una vez reconocida esta exigencia, las diferencias en el seno del conjunto así considerado se hacen pertinentes, siendo las únicas que permiten la discriminación de los subconjuntos que particularizan el campo de la ciencia.

Pensar ésta, es oponerla a la metafísica, al mito o a la poesía. Pensar las ciencias del hombre, es distinguirlas de las ciencias de la naturaleza. Pensar la lingüística, es diferenciarla de la etnología o de la psicología. De este modo se establecen diferencias que se encuentran abolidas al nivel superior, dependiendo de la escala en que se opere el corte; pero sólo el recorrido de todas las escalas podrá hacernos acceder a todo lo que, en el objeto, es pensable en términos rigurosos. Ahora bien, las ciencias del hombre se consideran en este caso bajo un ángulo particular; no se trata de dificultades encontradas en el centro del trabajo científico, o más bien éstas no se toman en consideración más que por referencias a una problemática más central referente a lo que el hombre puede esperar de estas mismas ciencias cuando intenta fundar y legitimar su actividad, darle sentido; esto, por otra parte, equivale a interrogarse negativamente sobre el alcance de otros tipos de discursos (2). En muchos aspectos la ciencia se impone actualmente como el modo de pensamiento dominante, pero no es el único, y es en el campo determinado por su misma especificidad donde se arraigan formas de expresión diferentes.

a) Consecuencias que se derivan de la identidad esencial entre el sujeto y el objeto, característica de las ciencias humanas.

b) Inmadurez del objeto cuya inconclusión fundamental opone un límite, continuamente alejado, pero siempre presente en el análisis científico.

c) Dificultades que resultan de esta teorización de lo individual, que sigue siendo una primera exigencia de toda ciencia del hombre.

(2) No pretendemos en modo alguno tratar aquí estos problemas, que serán objeto de un trabajo posterior, sino simplemente fijar algunos puntos de referencia.

Sobre la primera de estas propiedades se acostumbra insistir con mayor frecuencia. Digamos, para perfilar el contorno, que el sujeto y el objeto, términos cómodos que deben utilizarse con precaución, no pueden en su caso pensarse separadamente (3). No porque, por su parte, la física o la biología no impliquen una estrecha imbricación del observador y de lo que ha sido observado; en este registro pueden seguramente introducirse gradaciones mediante una línea de demarcación (4). En cambio, desde que nos preocupamos en superar los modos de conceptualización que son los propios de una ciencia en el lugar en que esta conceptualización ha tomado forma, la ruptura se hace sensible. Puede caracterizarse como sigue:

Las condiciones de aparición de las ciencias de la naturaleza y, por consiguiente, de su legitimación última, son exteriores al contenido de estas mismas ciencias. Las ciencias del hombre, en cambio, deben dar cuenta de su propia génesis en el estricto plano de la exigencia científica.

(3) Esta imbricación vale evidentemente para las ciencias del hombre, consideradas como sistema total, y no para tal o cual investigación limitada.

(4) Por otra parte, nos parece que en muchos aspectos las ciencias del hombre están en una situación más ventajosa que las ciencias de la naturaleza, porque la escala del fenómeno y la del observador son siempre de la misma magnitud, incluso cuando se trata de una realidad dependiente de un tratamiento estadístico.

No se trata en este caso de una simple variación cuantitativa en la extensión de la investigación. La astronomía no se ha desarrollado a consecuencia de trastocamientos en la bóveda celeste, ni la geología a partir de transformaciones en la corteza terrestre. El objeto natural no revela nunca las razones por las que un día el hombre ha decidido estudiarlo. Siempre ha estado ahí. La brusca mutación que caracteriza la constitución de una ciencia no se hace inteligible más que relacionada con un desplazamiento completo de las relaciones del hombre con su medio; tal desplazamiento se encuentra siempre implicado por el trabajo científico, por grande que sea su complejidad. Sin duda, a partir de un cierto estadio de desarrollo aparece como recubierto por aquello mismo que él ha hecho posible. En el mundo en que vivimos, la física o la biología son aceptadas como valores constituidos, como actividades obvias. No todo físico reasume la intención constitutiva que ha permitido la determinación del objeto propio de esta ciencia y la comprensión de su posibilidad de ser tratada matemáticamente; se deja llevar por ella. Sin duda alguna, le rige esta intención, pero a título de sistema más o menos inconsciente en el que está sumergido y al que obedece. Sin embargo, si sobreviene una crisis grave, que conmueve hasta sus fundamentos el estatuto de una ciencia, es hacia ese momento original en que viene a ser definido lo que constituye la esencia del hecho físico hacia donde se dirige el físico (5). Esta vuelta a la intención fundadora sólo en última instancia legitima el conjunto de los resultados adquiridos por esta ciencia; la explicación de esta intención no pertenece, sin embargo, al orden de la física.

(5) Cf. Husserl, La crisis de las ciencias europeas.

Las ciencias del hombre no están confrontadas con la misma situación: la decisión científica es parte integrante de lo que se estudia; la economía política es inconcebible sin la existencia de un orden de causalidad propiamente económica que modifique la significación de la actividad productora; la historia, sin una profunda transformación de las relaciones del hombre con la temporalidad; la psicología, sin una objetivación de la psique, que, ante toda, debe ser una realidad vivida por los individuos. En cada caso, la problemática constitutiva se encuentra articulada en el mismo seno del objeto engendrado por tal problemática; y esto porque el mismo objeto ha podido ser estudiado en razón de los cambios que en él se han producido. Y aún más, los centros de

interés, la delimitación de los temas y el objetivo de la investigación están sometidos a modificaciones incesantes por el hecho mismo de la modificación permanente de las coordenadas históricas. Y con esta única condición de integrar estos cambios es como la ciencia responde a sus propias exigencias.

Teóricamente, nada más normal. La historia de las Ciencias es también ciencia, que tiene por tarea descubrir las condiciones de posibilidades psicológicas, sociales, intelectuales de las dos vertientes de la actividad científica; por consiguiente, englobará a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias del hombre. Esto no es omisible, ya que, en las actuales formas del debate que opone a ciencia y filosofía, esta última tiene a veces tendencia a reservarse este fundamento precientífico sobre el que toda ciencia se construye. Pero en este caso se trata de una división ilusoria, porque si las dos disciplinas pueden diferenciarse, no es por su objeto -ya que toda realidad puede ser como tal, objeto de un tratamiento científico-, sino por su método, por su forma de seleccionar lo que en lo real es pensable; no se trata de dos objetos, sino de una misma realidad a la que nos dirigimos de un modo diferente.

Esta delimitación de los campos, esta parte reservada a la historia de las ciencias, no agotan, sin embargo, el problema, porque lo que en este caso está en juego aparece como mucho más profundo; los efectos se observan en la dependencia de la conceptualización científica respecto a las ideologías que las sociedades engendran, y esto en la medida en que el objeto no posea un peso ontológico suficiente para escapar a la disección ideológica.

Desde el punto de vista del 'físico, lo que él califica de "hecho" no se da como tal sino integrado en un cuadro teórico general que es el de su ciencia, teoría que se encarna en una instrumentación compleja que provoca la naturaleza y hace surgir el fenómeno de un modo tal que su protocolo de aparición está codificado. En las ciencias del hombre, la recogida de hechos está lejos de obedecer a la misma lógica; depende de categorías que, en la mayoría de los casos, son precientíficas, de una disección que afectiva e intelectualmente es la de un individuo, la de un grupo, o la de una cultura determinada. Sea, diremos, pero eso no es más que el signo del diferente grado de desarrollo que ha sido alcanzado en uno y otro campo. En el límite, una ciencia humana que hubiera definido perfectamente su lenguaje, sus reglas operatorias y su objeto, reflexionará sobre su materia con el mismo vigor que el físico o el biólogo. Así el análisis estructural de la literatura oral resalta hasta qué punto determinados mitos que están a nuestra disposición han sido mal recogidos, desconociendo frecuentemente el etnógrafo el interés del material que le era suministrado, falto de la posesión de instrumentos conceptuales que le permitan pensarlo; pero al mismo tiempo conduce a modificar las condiciones de trabajo sobre el terreno, sensibilizado a todo lo necesario para poder avanzar una interpretación, el investigador abordará el trabajo apoyándose en un aparato teórico ya probado. La plantilla que utilizará reducirá por su formalismo los prejuicios que le son propios, y que han tenido siempre como consecuencia excluir determinados datos como, desde su punto de vista, desprovistos de interés.

Por consiguiente, en su origen, la relación del sabio con la naturaleza no diferirá de la que mantiene con los hechos puramente humanos; lo que los

separa es un cierto intervalo histórico, que podrá superarse al cabo de un determinado tiempo. Algunas disciplinas ya han franqueado la barrera y se encuentran del otro lado. Así Lévi-Strauss escribe: "Frente a los lingüistas, nosotros (los antropólogos) nos sentimos en una posición delicada. Durante años hemos trabajado codo a codo, y bruscamente sentimos la impresión de que los lingüistas se escabullen: los vemos saltar al otro lado de la barrera - considerada durante mucho tiempo como infranqueable que separa las ciencias exactas y naturales de las ciencias humanas y sociales. Y como para jugarnos una mala pasada, se ponen a trabajar de esa manera rigurosa que nos habíamos resignado a admitir como privilegio de las ciencias de la naturaleza. De donde, en lo que nos concierne, un poco de melancolía y - confesémoslo- mucha envidia. Querríamos aprender de los lingüistas el secreto de su éxito. También nosotros podríamos aplicar al campo complejo de nuestros estudios -parentesco, organización social, religión, folklore, arte- esos métodos rigurosos cuya eficacia comprueba la lingüística diariamente" (6).

(6) Anthropologie structurale, p.80.

Sobre lo bien fundado de dicha posición no es necesario insistir; las ciencias humanas, a pesar de innumerables dificultades, experimentan en numerosos sectores un rigor creciente; y muchos campos de estudio, resumidos en este texto de la Antropología estructural, ya se han beneficiado de los progresos aquí aludidos. Por lo demás, reconocerlo no significa nada más que admitir la existencia de una ciencia del hombre que no sea únicamente descripción, recogida de hechos, sino introducción de relaciones necesarias entre los fenómenos.

Sin embargo, tal pretensión se enfrenta con determinadas dificultades que no encuentran las ciencias de la naturaleza; el descubrimiento de relaciones invariantes en el seno de los fenómenos remite a un determinado corte de lo real, a un trabajo de depuración operado sobre esta materia; de este modo, la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias postulada desde los orígenes de la física moderna indicaba la voluntad de esta última de atenerse a lo que era cuantificable y mensurable en la naturaleza, eliminando de su campo toda preocupación subjetiva. No porque las cualidades secundarias no puedan tal vez convertirse en objeto de ciencia, sino porque la realización de este programa implica tal progreso en el desarrollo de la racionalización científica que la separación entre las dos empresas ha aparecido como un acto salvador, ya que toda confusión tiene por consecuencia sustituir por múltiples formas de mística, de libre asociación, de poesía, los pasos lentos y razonados de la ciencia (7). Una vez efectuada tal distinción, se ha convertido en el fundamento sobre el que se ha desarrollado la nueva ciencia; el peligro de regresar a los errores anteriores quedaba eliminado; y esto por una razón de gran importancia: entre el campo fenomenal, que es el de la física constituida, y la experiencia de los individuos existe una separación que nada viene a recubrir una vez que se ha establecido: a pesar de las apariencias, ya no son los mismos datos en uno y otro caso los que se tratan; la ciencia desarrollada crea sus propios hechos y trabaja sobre ellos, y, muy rápidamente, deja de haber riesgo de confusión entre uno y otro plano.

(7) Es evidente que no realizamos en este caso ningún juicio de valor; éstos son siempre interiores a un determinado plano previamente elegido, pues el rigor científico no soporta los mixtos; pero a éstos se les reserva otros campos.

Esta creación de hechos debe entenderse en dos sentidos: por una parte, descubrimiento de lo que no era ni siquiera presentado; no hay experiencia del átomo anterior a la formulación de la teoría atómica, y los progresos crecientes de la instrumentación hacen aparecer un mundo de objetos para los que no existe ninguna interpretación anterior a su descubrimiento; por otra parte, esfuerzo por no definir lo que existe sino en relación con el protocolo de experiencia que permite pensarlo. Como escribe Gaston Bachelard: "La experiencia forma, pues, cuerpo con la definición del Ser. Toda definición es una experiencia" (8). En realidad, no se toma en consideración sino aquello susceptible de experimentar, es decir, lo que puede repetirse. Toda investigación científica implica esta dicotomía entre lo que es repetible y lo que no lo es; de este modo el suceso se encuentra privado de toda virtud en beneficio de las relaciones necesarias que actualiza; este paso de uno a otro plano no es, sin embargo, un medio de explicar la que hay de particular en cada fenómeno; es abandono de este último campo.

(8) *Le Nouvel Esprit Scientifique*, p. 45.

Ahora bien, la situación se presenta de una forma mucho más compleja en el campo humano; y esto se debe a dos razones esenciales: el objeto con el que se confronta el sabio, y que intenta pensar utilizando sus propios métodos, se encuentra siempre bajo una u otra forma integrado en modelos precientíficos que le confieren valor y función; la distinción entre universalidad y particularidad, que plantea pocos problemas para las ciencias de la naturaleza presenta en este caso enormes dificultades.

No es que la racionalización científica se convierta en imposible, sino que se enfrenta con determinadas dificultades que no convierten en caduco el proyecto propio: la existencia de modelos precientíficos relativos a los mismos datos que la ciencia somete a su tratamiento indica que el sabio, cada vez que observe, recoja los hechos o los interprete, podrá guiarse por prejuicios frecuentemente implícitos que sesgarán sus juicios en perspectivas ajenas a la objetividad que pretende. Los investigadores tienen conciencia de este peligro desde hace tiempo; para paliarlo tenemos dos caminos: normalizar al máximo la información y someter la teorización a reglas de verificación muy estrictas, de manera que en ambos casos lo que un individuo ha analizado, otro pueda hacerlo en condiciones similares; o más aún, que los resultados a los que han llegado los sabios pertenecientes a tal órbita cultural puedan ser encontrados de nuevo por aquellos que son miembros de otra cultura, teniendo unos y otros en común su formación científica. En el mismo sentido, el esfuerzo por automatizar los procedimientos de análisis (traducción automática, análisis semántico, etc.) da paso a una objetivación creciente de las reglas utilizadas.

De este modo hemos indicado que en el campo del análisis mitológico el principal obstáculo proviene de la proyección por el antropólogo de sus propias clases semánticas; en cualquier momento, las palabras, las frases, se

encuentran cargadas de una evidencia que no puede ser tal sino para una sociedad determinada; de donde un esfuerzo constante por desembarazarse de esta familiaridad que viene predada, de comprobaciones certificadas en la cultura en cuestión; frecuentemente es posible, pero ninguna comunidad explícita nunca todos los símbolos a los que recurre; habitualmente, los más próximos, los más usuales son, desde su punto de vista, tan evidentes que no necesitan de ningún comentario. Y, sin embargo, cada vez que existen desgarramientos del velo, hay lugar para interpretaciones de distinta naturaleza, tomadas de nuestro propio sistema intelectual.

Familiaridad y foraneidad se combinan estrechamente en este caso para dar lugar a efectos engañosos. La historia de la etnología, de la psico-patología y de la estética está llena de esta confusión que se manifiesta de una doble forma: bien porque se recurre a conceptos que en ningún caso se aplicarían a su propia cultura, introduciendo discontinuidades absolutas que no son más que el reflejo de un rechazo del observador para cotejar mundos que su sensibilidad opone; o bien porque, en cambio, determinadas semejanzas extrínsecas (uso de los mismos términos, identidad de comportamientos) velan la heterogeneidad de los campos semánticos en el seno de los cuales se despliegan dichas realidades. La idea de mentalidad prelógica responde manifiestamente al primer tipo de error: el corte operado entre el mundo primitivo y nuestra propia sociedad preserva a esta última de toda contaminación, al mismo tiempo que responde a la estrechez del concepto de "pensamiento", tal como se deduce del positivismo (9); pero inversamente a las lecturas "materialistas" de los pre-socráticos que ignoraban que el aire, el agua y el fuego no podían ser conceptos físicos. También Clemence Rammoux, en su obra Hesiodo y los hijos de la noche, se interroga sobre la significación del término noche, utilizado por los poetas y por los filósofos, y no distingue menos de siete niveles de interpretación, teniendo de este modo el término una pluralidad de valores; sin embargo, es la misma palabra, y sólo la más paciente exégesis puede en cada caso reconstituir las significaciones que transporta. Y es que el término "noche" nos llega designando de entrada un ser muy preciso al que nos hemos habituado; y es este hábito lo que hay que vencer.

(9) Cf. nuestro capítulo 3.

Pero estas son todavía formas menores de ideologización; en cambio, al indicar que las transformaciones del objeto confundido en este caso con el sujeto dan cuenta en un momento determinado incluso de la conceptualización científica, no nos referimos a una situación histórica pasada, sino a un supuesto esencial que impone su jurisdicción en razón de la relación que las ciencias del hombre mantienen con el tiempo.

Toda realidad social y psicológica se presenta bajo una forma distinta según la serie a la que se integra; ahora bien, esta serie no está terminada, sino que se desarrolla con el tiempo; evidentemente, ocurre lo mismo para la naturaleza, pero en este último caso la temporalidad pierde una parte de su importancia, vistas las dimensiones del tiempo ya transcurrido.

Esto equivale a afirmar que la naturaleza ya es demasiado vieja y la humanidad demasiado joven para que el factor tiempo pueda tener la misma importancia; un siglo representa la sesentaava parte de lo que llamamos «historia» y modifica profundamente su percepción; todavía más si se dirige la mirada hacia el presente que nunca es sino un objeto incompleto, parcialmente caótico, como se presenta a la investigación, incompletitud que sólo el futuro puede hacer desaparecer. El desarrollo histórico, aparición de lo que no existía, implica, por consiguiente, una posibilidad permanente de la conversión del propio contenido del conocimiento. La ideología se identifica así en este caso con el hecho de estar ubicada en una fase particular de la historia y no en su término, como afirmaba Hegel.

Por otra parte, el propio Marx había considerado estos problemas y los había zanjado afirmando a la vez que una conceptualización rigurosa era imposible en otra época anterior a la suya, no habiendo desarrollado el objeto sus principales virtualidades -las sociedades precapitalistas son de tal naturaleza que no pueden funcionar más que si la clave de su existencia permanece inaccesible- y que esta conceptualización se hacía efectiva con la industrialización, apareciendo ésta como el término a partir del cual el origen adquiere un sentido. Pero nunca existen verdaderos fines, o al menos éstos no son válidos más que en determinada escala, una entre muchas otras. Luego lo que acontece implica continuos cambios de escala.

En realidad, el acontecimiento aparece como un verdadero revelador que modifica el valor otorgado a los elementos constituyentes de los procesos ya estudiados; basta tener conciencia de lo que está contenido en la evolución del mundo comunista desde hace una década para saber que toda comprensión del marxismo, toda aprehensión de su historia se encuentra profundamente modificada: lo que hasta entonces no estaba más que bosquejado se ha desarrollado de una forma completamente diferente de lo que parecía lógico; las intenciones, las consignas, los programas han revelado su significación al realizarse; lo importante y lo secundario se han encontrado desplazados; en los aspectos multiformes de una doctrina y de una praxis política, la historia ha zanjado, imponiendo nuevas perspectivas a quien se esfuerza en reconstruirla.

Efectivamente, no existe trabajo histórico sin una selección de variables que plantea difíciles problemas epistemológicos; en la medida en que el objeto no es histórico sino distinto de cualquier otro, las reglas de selección pierden su universalidad: según las preocupaciones del investigador, de su moral, de su origen social, la descripción se acentuará de un modo diverso. Uno de los méritos de las filosofías críticas de la historia es haber puesto de manifiesto esta dependencia del pasado en relación al presente, pero sería inútil no ver en este caso más que un signo suplementario de la heterogeneidad de punto de vista; lo que sigue siendo decisivo es la inconclusión de lo real; el curso seguido por la realidad influirá, pues, sobre lo que se retenga.

Sin embargo, en primer lugar se puede pensar que son las ciencias descriptivas las que se ven afectadas por tal situación:

les resultaría mucho más difícil por la singularidad de su objeto zanjar entre los posibles tipos de organización de lo real, pero es preciso examinar esto con más detenimiento.

Toda ciencia es ciencia de un objeto, implica que éste se dé él mismo, que el sujeto cognoscente mantenga con él una relación inmediata que sea el fundamento sobre el que se levantarán las construcciones secundarias. Sin embargo, referirse a un inmediato no debe ocasionar ilusión; hay diferentes tipos de donación del objeto y en ningún caso puede otorgarse algún privilegio a una de ellos en particular, siendo, desde este punto de vista, toda confusión dirimente; no porque la universalidad del método científico sea, por tanto, abandonada, sino porque su modo de aplicación depende de esta relación inicial que, por consiguiente, pide ser dilucidada. El objeto que se da es siempre un objeto individualizado, localizado en el tiempo y en el espacio, y esto ya se trate de una mesa, de la conquista de Roma por los bárbaros o de tal sociedad ahora existente; el objeto se presenta, por otra parte, como un mixto de rasgos esenciales y de rasgos secundarios, de relaciones necesarias y de conjunciones contingentes, sin que, en primera instancia, nada permita distinguir unos de otros. La tarea que se propone el sabio desde el momento en que supera el plano de la simple descripción -estando ésta, por otra parte, siempre guiada por preocupaciones teóricas- es operar una selección, hacer estallar el sincretismo del objeto y descubrir los lazos esenciales que actualiza tal configuración factual. La experimentación es el medio principal al que recurre. Experimentar significa variar metódicamente una serie de predicados que están a la vez determinados por razones de principio constitutivas de la ciencia en cuestión (eliminación de las cualidades secundarias) y por las necesidades mismas del trabajo en curso. Tal procedimiento equivale a construir paralelamente al supuesto inicial una serie de variantes, permitiendo su comparación, más allá de los cambios aparecidos, establecer la constancia de las relaciones. Es en la medida en que el fenómeno puede integrarse al conjunto de sus versiones como se convierte en pensable. Lo que caracteriza la actividad científica es su capacidad de duplicar lo real por un universo artificial obtenido partiendo de los mismos elementos constituyentes organizados de distinto modo.

Por consiguiente, experimentar es hacer existir lo que no existía; es integrar el ser a la gama de sus transformaciones posibles; en todo experimento se emplea la imaginación, ya que es a ella a quien corresponde ese poder de separarse de la presencia y de mirar lo que no está. Pero este «hacer variar» no es pura ficción; es trabajo efectivo; el nuevo objeto obtenido no es ilusorio, existe correlativamente al antiguo. La ciencia no descubre sino a condición de crear.

Sin embargo, existen sustitutos de la experimentación que tienen una importancia extrema según que la naturaleza del objeto, las dimensiones del fenómeno y el número de variables hagan imposible una transformación controlada de lo real. De hecho, es el mismo ser el que puede darse en diversos modos, destacándose las variaciones sobre un fondo de propiedades recurrentes que permiten desvelar el carácter sistemático de tales cambios y extrapolar de las versiones reales las versiones posibles, operación que, por

otra parte, puede ser puramente mental. Existen, efectivamente, dos fases en el análisis; estudiando un fenómeno particular, debo aislar sus unidades constitutivas y establecer la naturaleza intrínseca de las relaciones que ligan unos a otros. En la caída de un cuerpo intervendrán tiempo, velocidad inicial y aceleración, estando necesariamente ligadas estas diversas variables, repercutiendo todo cambio de A en B y viceversa; en un sistema fonológico, el lingüista deberá determinar los diferentes fonemas y desvelar el sistema en que están ubicados (10). Ahora bien, se tenderá a pensar que la operación en este caso citada en primer lugar es verdaderamente anterior a la que es mencionada en segundo lugar; precediendo normalmente la discriminación de las variables pertinentes al descubrimiento de sus lazos; pero lo cierto es lo inverso: sólo en la medida en que alcanzo la relación estoy seguro de haber trabajado sobre los verdaderos constituyentes de lo real; la relación cuantificable entre la velocidad y la aceleración me indica que es resueltamente a este nivel como debe situarse la reflexión científica.

(10) Evidentemente, dejamos de lado las profundas diferencias que separan los resultados obtenidos, ley en un caso y estructura de un sistema en el otro.

Ahora bien, la existencia de diversas variables me permite efectivamente establecer tales relaciones: que en las diferentes versiones de un mito, A y B cambien simultáneamente y en un cierto sentido me indica que, para el pensamiento indígena, esos dos rasgos particulares aparecen necesariamente ligados entre sí; la relación así descubierta puede muy bien no ser conscientemente percibida por los miembros de la sociedad en cuestión; no por ello deja de ser cierto que cada versión del mito supone su permanencia y que ésta no se revela sino tras el examen de un material suficiente.

Ahora bien, ningún material puede obtenerse experimentalmente; debe ser recogido, y, por consiguiente, el análisis científico podrá correctamente realizarse sólo a condición de que exista materia. Esta incapacidad de construir para-objetos se debe, evidentemente, a la propia naturaleza del fenómeno; no porque sea preciso ver en este caso una línea de separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre; en unas como en otras existe la posibilidad de manipulaciones reales y controladas del objeto; tanto en unas como en otras está limitada, ateniéndose esta restricción bien a la diferencia de escalas (siendo los seres de tal forma que superen por su tamaño toda intervención humana), bien debido a las condiciones particulares de cada campo: en el campo social hay que tener en cuenta no sólo la imposibilidad objetiva de realizar determinadas experiencias sobre las sociedades, sino también del carácter aleatorio que caracteriza a la actividad experimental, no siendo ésta aplicación de un saber, sino un medio de adquirirlo; por consiguiente, no se confunde de ningún modo con la planificación que sin cesar trata de extenderse en nuestras comunidades; implica una libertad completa en relación con los fines políticos, étnicos o psicológicos que podemos intentar alcanzar por otra parte; ahora bien, son éstos los que guían las transformaciones de las sociedades, siendo inútil imaginar que la ciencia pueda adquirir una verdadera autonomía práctica en relación con tales objetivos.

Por consiguiente, en la mayoría de los casos es la posesión de una pluralidad de variantes lo que permite revelar el orden que rige lo real, permitiendo la comparación, por la misma razón que la experimentación, descubrir la existencia de conexiones necesarias entre entidades diferentes. Esta aproximación entre ambos métodos había sido ya explicitada por Radcliffe Brown (11) en las ciencias sociales: el único medio de aplicar el modo de razonamiento experimental es comparar las diferentes formas de la vida social y sus transformaciones. En contra de la posición empirista que él mantiene, nos parece, sin embargo, que no existe verdadera comparación sin formalización; con esta única condición es como las realizaciones empíricas se encuentran integradas en la cadena de posibles transformaciones y el abandono de los rasgos secundarios permite dar cada vez mayor amplitud al campo tematizado por la investigación; esta formalización es la que, en realidad, aparece como el verdadero "analogon" de la experimentación; ésta, en efecto, siempre supera el supuesto, hace surgir nuevas combinaciones, mientras que la comparación siempre se atiene a una realidad preexistente.

La historia de las ciencias del hombre se encuentra, por consiguiente, ligada de un modo muy profundo al descubrimiento de otros universos, y la separación existente permite percibir a la vez la originalidad y la organización de lo que me era hasta entonces presente bajo una forma familiar. Y el esfuerzo por superar esta dualidad entre yo-mismo y el otro me permiten además incluirlos en un sistema más vasto del que no son más que especificaciones (12). En la medida en que una operación de este tipo ha podido realizarse es como han sido obtenidos los resultados más espectaculares; y, por esta razón, debemos reconstruir la conjunción de hecho que existe entre la psicología del niño, el psicoanálisis, la psicología animal y la etnología. En cada uno de estos casos se trata de comprender la realidad presente del hombre de nuestra propia sociedad, bajo su cuádruple forma humana, normal, adulta y occidental, oponiéndola al animal, al neurótico, al niño y al primitivo; pero cada vez las semejanzas se han revelado tan importantes como las diferencias; en la medida en que estas últimas se destacan de un tronco común es como han adquirido todo su valor. El hombre no se desvela más que dialogando con lo que no es él, y que, sin embargo, puede aparecer como su doble; y esto sea cual sea, por otra parte, la forma de este desvelamiento; bajo un determinado ángulo, las mitologías que organizan de un modo similar el universo animal y vegetal y las sociedades humanas, las grandes religiones que instauran una confrontación permanente entre la finitud del hombre y la infinitud divina (13); finalmente, la Ciencia, que no piensa su objeto sino en la medida en que lo define por una serie de contrastes, se sitúan en el mismo plano (14).

(11) Cf. especialmente la introducción a *African Political Systems*.

(12) Cf. Vuillemin, *Leçon inaugurale au Collège de France*, p. 21: "La determinación de las invariantes relativos en las grupas de transformación cada vez más generales hizo ver cómo se podían descomponer y estratificar las propiedades de un objeto, en función de la extensión del grupo considerado."

(13) Todo movimiento hacia la trascendencia es primero búsqueda de una alteridad que confiere sentido a mi propia condición.

(14) Se trata en este caso de las condiciones permanentes de todo pensamiento; ya hemos indicado hasta qué punto los determinismos sociológicos no podían aparecer más que refractándose a través de las condiciones que definen el funcionamiento del intelecto como tal. Desde Feuerbach y Marx es frecuente afirmar que el hombre ha atribuido a Dios su propio ser bajo una forma ejemplificada y que el momento de la reapropiación ya ha llegado. Pero, sin duda, sería más exacto decir que Dios se ha encontrado cargado de los atributos que permitían pensar la realidad humana oponiéndose a ella.

Luego la creación experimental, cuando se revela posible, es realización artificial de esta alteridad; sus profundas limitaciones en el campo humano son las que dan cuenta de la importancia acordada a las fisuras naturales; también son ellas las que explican el alcance inmediatamente conferido al descubrimiento de la cibernética; porque en un campo en muchos aspectos esencial, el del estudio de la inteligencia humana, la construcción de máquinas para pensar equivale al descubrimiento de nuevas formas de inteligencia que no serían simplemente halladas, sino realmente creadas, estando esta creación controlada tanto en su actuación como en sus efectos. De lo que se deduce un profundo cambio de la metodología: cuando me someto a realidades preexistentes a toda investigación, parto de lo que aparece para intentar dar cuenta a la vez de su modo de ser y de las condiciones que hacen posible su aparición; cuando, por el contrario, soy fuente del objeto, las manifestaciones de este último y sus causas me son accesibles simultáneamente. En efecto, el intento cibernético es doble; consiste, por una parte, en fabricar una máquina capaz de realizar determinadas operaciones intelectuales, conduciendo el logro de tal proyecto a elaborar un determinado modelo de funcionamiento del cerebro y permitiéndome la analogía de los efectos postular una relativa homogeneidad de las condiciones de su producción; y, por otra parte, en establecer un programa al que la máquina se conformará, lo que equivale a explicitar el conjunto de operaciones que el hombre efectivamente realiza. La certidumbre de haber alcanzado el encadenamiento real me viene proporcionada por el hecho de que la mayoría puede llegar a resultados idénticos que los míos siguiendo el camino que le ha sido trazado.

Estas diversas referencias indican por qué medios se realizan la constitución de la racionalidad en las ciencias del hombre. El objeto no se convierte en pensable sino en su límite; y éste no es nunca un límite absoluto, sino una frontera reconocida provisionalmente y destinada a ser abolida en otra etapa posterior. Cuando se opera en el interior de este marco, se confrontan una pluralidad de variantes organizando sus desemejanzas sobre la base del sustrato común que les es reconocido. Cuando estalla este marco, es ese mismo sustrato el que se convierte en una variante más entre otras, no siendo tomadas ya en consideración las distinciones precedentemente tratadas. Cada uno de estos saltos indica que nos encontramos confrontados con dificultades particulares que requieren una metodología propia, dependiendo las problemáticas planteadas, de la escala que el sabio ha escogido al situarse (15), escala que siempre puede transformarse en otra. No porque estos diferentes niveles sean subjetivos; son los únicos posibles, al menos para un intelecto humano; pero es su conexión la que me revela lo que hay en el objeto

de pensable. El Saber Terminado no se presentará, pues, como un conjunto de afirmaciones unitarias y ordenadas, sino como constituida por grupos discontinuos de proposiciones dependientes de escalas distintas; y si la idea de sabiduría puede tener un sentido, se referirá a esta posibilidad nuestra de no atenerse a una escala única y de recorrer en un perpetuo movimiento en ambos sentidos todos los tipos concebibles de conceptualización. Toda praxis, toda ideología, por el contrario, no pueden desarrollarse más que manteniéndose a un nivel único elegido en función de los fines que ellas persiguen.

(15) A lo largo de nuestras discusiones sobre las relaciones entre la mitología keresana y la realidad social hemos dado una ilustración de este cambio de escala.

Pluralidad de variantes y pluralidad de planos de inteligibilidad están, pues, profundamente ligados; y el problema planteado en relación con nuestra comunidad equivale a interrogarse en qué condición ambas pueden ser puestas de manifiesto. A esta cuestión no hay otra respuesta que la ya dada por Hegel: el saber no puede proporcionar un fundamento efectivo más que cuando la historia alcanza su término; pero lo que sabemos además es que se trata de una condición tan indispensable como irrealizable. Tomando conciencia de este hecho, al tiempo que se utilizan los criterios así definidos en un registro más restringido, es como la ciencia afirma su especificidad.

Desde nuestro punto de vista vemos de qué manera se replantea el debate entre Hegel y Marx: la vuelta a la empiria que se inicia resueltamente con los Manuscritos económico filosóficos y con la Ideología alemana, la transformación del sujeto especulativo en ser real, productor de su propia existencia, excluye toda síntesis ontológica acabada. Pero la validez reconocida a la crítica marxista no significa en modo alguno que sustituyamos la circularidad del sistema por una lectura de significaciones que captaría su contenido remontándose al engendramiento práctico que le es propio. En el primer caso, la ciencia se considera como terminada; en el segundo, se integra a un discurso de otro tipo que se refiere al mismo movimiento por el que se constituye la sociedad. Ahora bien, ni una ni otra de estas posibilidades corresponden a lo que puede legítimamente afirmarse al tomar en consideración la propia realidad del trabajo científico. La inconclusión del objeto excluye ambos intentos.

¿Qué es lo que hay que entender por esta conclusión? También en este caso la separación entre el primer y el segundo transcurso de la Fenomenología del Espíritu indica con precisión de qué se trata: cada figura particular de la subjetividad mantiene con el Espíritu que le sirve de basamento una relación que supone siempre un cierto desconocimiento; desde el origen el Espíritu se define por sus predicados esenciales; pero esto lo ignora la conciencia, y esta ignorancia se deriva del hecho de que el Espíritu todavía no se ha desarrollado plenamente, que no ha actualizado todas sus posibilidades o, para utilizar nuestro lenguaje precedente, que el número de sus variantes no es suficiente para permitir que nos podamos elevar al conocimiento de su ser.

Ahora bien, tal situación es la misma que conoce todo sujeto empeñado en una historia que intenta pensar y ordenar. La pluralidad de variantes ha sido hasta ahora enfocada de dos maneras: bien habiéndose producido experimentalmente, o bien confrontando la realidad estudiada con otros campos suficientemente próximos como para tener potencia reveladora. Las diferentes ciencias del hombre a las que precedentemente nos hemos referido se encuentran en esta última posición. Pero no se trata ahora únicamente de operar sobre el plano sincrónico -confrontación de campos distintos dados simultáneamente (niño, adulto; enfermo, sano; sociedades primitivas, sociedades históricas)-, sino en diacronía, comparando modalidades diferentes de un tipo de sociedad en el cual estamos inmersos, modalidades que no son todas accesibles al mismo tiempo. Esta oposición entre diacronía y sincronía no tiene, evidentemente, ningún valor absoluto; los animales han existido antes de la humanidad; el hombre es primero niño antes de convertirse en adulto y las "sociedades históricas" han surgido de lo que llamamos «sociedades primitivas». Nada existe sino en el tiempo, por lo que la historia está en todas partes presente; pero para nosotros, situados en un determinado lugar, algunas partes de esta historia pueden, al menos provisionalmente, considerarse como finalizadas; no ocurre lo mismo desde el momento en que la investigación se refiere a este mundo existente actualmente, porque se hace indispensable preguntarse si lo real me es dado bajo una forma suficientemente completa como para que pueda transformarlo en objeto de investigación científica.

Evidentemente, no se trata de ninguna descripción: ésta es siempre posible; igualmente, los obstáculos que encuentra el historiador que se dedica a describir el desarrollo de los acontecimientos contemporáneos son, al menos en parte, de orden material: ausencia de testimonios suficientemente numerosos, no divulgación de un número muy elevado de documentos, etcétera; sin embargo, la ausencia de retroceso al que a veces se refiere es, en cambio, de un orden muy distinto: cuando el historiador lo invoca, quiere indicar en tal caso que lo real está todavía demasiado cargado de vida para que lo secundario pueda disociarse de lo primordial y lo contingente de lo esencial; porque cuando el historiador se encuentra demasiado pegado al objeto no puede realizar cómodamente su trabajo analítico; aún más, la repercusión de determinados hechos menores sobre los modelos ideológicos de que disponen los miembros de la comunidad conduce frecuentemente a elegir escalas de apreciación arbitrarias que privilegian esos hechos a expensas de transformaciones más profundas, pero menos directamente perceptibles en lo inmediato por los individuos o los grupos sociales.

Pero lo que es un inconveniente muy profundo para la investigación histórica, para el análisis estructural es dirimente; en efecto, la historia se atiene a lo que es: por muy grandes que sean las lagunas de su información, todo intento positivo es un paso más en la reconstitución de lo real, reconstitución que se pretende total -incluso si está en la naturaleza de tal intención no poder nunca realizarse-. En cambio, el análisis estructural pretende establecer el sistema que sólo permitirá pensar sus especificaciones; y para esto debo poder, en el seno de cualquier realidad, aislar las relaciones necesarias de las relaciones contingentes, escoger el plano de referencia en cuyo interior pueden organizarse las variables elegidas. Ahora bien, estas operaciones no resultan

más que si el propio real no entrega el esbozo de dicha disociación, haciendo estallar los conglomerados accidentales de los acontecimientos, y esto multiplicando la diversidad de sus formas, lo que supone siempre algún tiempo. Captamos, pues, la naturaleza del problema: las praxis humanas pretenden transformar lo real apoyándose sobre una determinada aprehensión de la realidad presente; esta aprehensión no es científica, sino ideológica; no son los sabios los que, en la mayoría de los casos, son responsables de estas prácticas; ¿en qué condiciones, no obstante, puede intervenir una legitimación filosófica? ¿Frente a las ideologías es concebible una política racional que, refiriéndose a los diferentes aspectos de la sociedad, se conformaría con el ser esencial del hombre, apoyándose sobre una determinada ciencia de la esencia misma de esta sociedad? Frente a tal pregunta no hay respuesta absoluta; esto depende a la vez de las propiedades del fenómeno en cuestión y de su estadio actual de desarrollo. Una vez constituida la lingüística como disciplina científica, toda teoría lingüística referente a la evolución de lenguas contemporáneas puede ser relacionada con una norma que determine su valor; es que el elevado número de lenguas estudiadas y su homogeneidad de principio nos permiten en cada caso establecer el sistema de la lengua que hablamos. Pero la historia de la economía política haría resaltar hasta qué punto las diversas teorías han estado ligadas en su espíritu como en sus conclusiones a la realidad que les servía de punto de partida; y las profundas transformaciones que ha conocido esta ciencia por el hecho de la existencia de varios modelos de sociedades industriales revelan hasta qué extremo la posesión de una sola variante limita la posibilidad de una conceptualización adecuada. En relación con las doctrinas iniciales, la historia ha jugado, pues, el papel de un verdadero revelador, haciendo patente lo que no estaba sino bosquejado, reproduciendo en diversos ejemplares lo que parecía ligado a una única configuración, desvelando la permanencia de elecciones y de realizaciones bajo la diversidad aparente de las ideologías; y de esta actualización depende para la investigación científica la posibilidad de superar el plano descriptivo.

Como afirma el prefacio de la Fenomenología del Espíritu, el saber efectivo depende de la conclusión del objeto; pero frente a la opinión de toda la metafísica, esta conclusión no debe pensarse absolutamente, sino siempre de un modo relativo a la escala de la inteligibilidad elegida; y esto no significa que la historia haya concluido, sino que la variedad de sus formas es suficiente para que pueda legítimamente pasar de lo real a lo posible. La razón analítica es la única forma de racionalidad científica, pero no puede encontrar un campo de aplicación más que después que el objeto haya desarrollado suficientemente sus virtualidades para que se convierta en pensable. Si intenta siempre, por vocación propia, controlar el tiempo introduciendo en él la ley, no es menos verdad que es de la duración de donde extrae su materia.

Evidentemente, esto no significa que la aparición del objeto sea la condición de su estudio, afirmación difícilmente impugnabile, sino que el presente no revela el orden que lo rige más que a partir de su futuro; las diversas ideologías de nuestro tiempo constituyen otras tantas apuestas sobre este futuro; la separación entre lo que afirman y la realidad social que recubren puede, por consiguiente, denunciarse; por sí misma no tiene valor destructor; lo que está en causa cuando se discute el marxismo o cualquier otra doctrina no es su

relación con tal o cual forma de sociedad en un momento dado; la autenticación o la crítica no pueden hacerse sino sobre la base de una serie suficientemente larga como para poder ser pensada a partir de su término (16).

(16) Evidentemente no hay término absoluto; éste es siempre relativo a un cierto nivel de inteligibilidad.
--

La ciencia no puede, pues, concebirse como posible fuente de una praxis racional más que dentro de límites bien determinados; en cambio, la síntesis del campo teórico y de la actividad práctica que Marx sitúa en el mismo centro de la historia de las sociedades industriales queda excluida en razón de las mismas condiciones que definen la relación del sabio con la realidad. La lucidez en este campo consiste no en satisfacerse con una unificación rápida, sino en catalogar con rigor los diferentes planos en que se desarrolla la acción humana, en determinar su lógica particular, su modo de legitimación, las antinomias que los atraviesan, las separaciones que necesariamente existen entre cada uno de ellos.

En realidad, las cuestiones vitales a las que, en tanto que miembro de una sociedad determinada, estoy confrontando, poseen una urgencia, una originalidad tales que ninguna posesión científica del objeto puede entregarme su secreto; pueden utilizarse saberes particulares indicando los costes y las ventajas respectivas de empresas determinadas, pero siempre se trata de un cálculo referente a los medios y suponiendo un corte ontológico previo, una tabla de valores aceptada sin discusión. Ahora bien, esta tabla es la que hay que establecer; en su principio se apoyará sobre una determinada apreciación de lo que es y no es esencial; así, pues, en razón de las mismas condiciones de donación del objeto, de esta inconclusión, que es radical cuando nuestras preocupaciones se dirigen hacia lo que se realiza en el momento presente, esta apreciación no puede ser más que parcialmente de orden científico.

Por consiguiente, es inútil ver en la ciencia el único modo de aprehensión de lo que es hoy válido; la mística positiva desconoce las condiciones que encuentra el pensamiento científico en su efecto por ordenar los fenómenos humanos; al suponerse adquirida la coincidencia entre el saber y la praxis humana, «el positivismo coincide bajo una forma distinta esta inmanencia del sentido con las conductas postuladas por el marxismo; la conversión histórica del primero en el segundo no tiene, pues, nada que pueda extrañarnos. En ambos casos se ha ignorado la heterogeneidad de los planos en que se sitúa nuestra experiencia, borrado límites, únicos, sin embargo, en garantizar su autenticidad. Ahora bien, en su relación con los problemas, que son los de la vida misma, la ciencia está injertada de profundas limitaciones; comprometido en su praxis cotidiana, el hombre no puede descifrar el sentido' más que por los medios que le son propios; sin duda sabrá que una ciencia futura, confrontada con una serie más vasta, podrá validar o invalidar sus elecciones, desvelar los verdaderos contenidos y la raíz secreta, pero su tarea no será, sin embargo, facilitada; el que los tiempos futuros nos entreguen la verdad de nuestra historia no quita nada de su vigor al hecho de que la investigación de esta verdad se instala en la historia viva, la que estamos viviendo. El valor añadido por el tiempo no es, pues, sinónimo de pura creatividad; indica una de las dimensiones de nuestra

finitud; saber lo que somos depende entonces de lo que todavía no somos, paradoja en que pensamiento y acción humana se encuentran y fecundan mutuamente.

El margen de indeterminación así reconocido no debe, sin embargo, conducir a invertir el orden de dependencia: si la ciencia deja un espacio en blanco que otros discursos están llamados a ocupar, importa no otorgar a estos últimos la posibilidad de un conocimiento privilegiado e inmediato que contrastaría con los avances lentos y razonados de la ciencia; todo lo contrario, ésta abre una perspectiva racionalizadora que es el fundamento sobre el que cualquier otra forma de inteligibilidad puede apoyarse. Como lo indica Husserl:

“Si no podemos separar el reino auténtico de lo humano y la vida vivida en la responsabilidad del sí radical, y, por consiguiente, si tampoco podemos separar la responsabilidad del sí científico de la totalidad de las responsabilidades de la vida humana en general, entonces debemos dominar esta vida total y este conjunto de tradiciones culturales ,y, a través de tomas de conciencia radicales, buscar para nosotros, en tanto que aislados y en tanto que seres formando parte de una comunidad, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las que podemos tomar posición respecto a las realidades, juzgando, valorando y actuando.

“De este modo alcanzamos, ciertamente, como elementos últimos de los que tenemos que responder, únicamente generalidades, “principios”, mientras que la vida consiste en las decisiones del instante que no ha tenido nunca tiempo para actividades de base efectuadas en la racionalidad científica. Pero cuando la ciencia ha tomado decisiones nacidas de una responsabilidad principal, estas decisiones pueden entonces grabar en la vida costumbres normativas que dirigen el querer en tanto que dibujan formas en cuyo interior las decisiones individuales deben y pueden en todos los casos mantenerse. Para una praxis racional, la teoría a priori no puede ser más que una forma delimitante; no puede más que plantear barreras cuyo franqueamiento significa el contrasentido o la confusión” (17).

(17) Logique formelle, logique transcendente, pp. 9-10.

Ahora bien, hay un campo en que esta fisura aparece con un peso particular: no se trata ya de la simple oposición entre el saber y la vida, entre los principios universales y las decisiones tomadas en el instante. O, al menos, éstas no son evocadas más que en la medida en que proporcionan una vía de acceso al saber. En este caso tenemos que ver con los problemas que se derivan de esta exigencia de teorización de lo individual que se sitúa en el centro de las ciencias del hombre.

Abandonando las cualidades secundarias, las ciencias de la naturaleza han respondido plenamente a la vocación que tenían en el momento en que se constituyeron y a los instrumentos que estaban a su alcance. La desacralización de la naturaleza, que de ello se deriva, estaba grávida de consecuencias filosóficas, religiosas y políticas, pero ésta ha permitido a la ciencia desarrollarse acantonándose en lo que había de pensable en el objeto

mediante sus medios. Además, esta delimitación correspondía plenamente al fin pretendido; porque se trataba, por una parte, de explicar y, por otra, de poseer un conocimiento suficiente de la naturaleza para dominarla y poder actuar sobre ella; luego uno y otro objetivos son alcanzados al tomar en consideración las propiedades permanentes de los objetos; es la constancia de las relaciones entre los diversos aspectos del fenómeno lo que permite comprenderlo y transformarlo, y no puede establecerse sino después que hayan sido eliminadas todas las variaciones secundarias. Ahora bien, esta eliminación se comprueba con mucha mayor dificultad en el campo humano: no porque los trabajos referentes de un modo expreso a las relaciones invariables puedan llevarse a cabo, sino porque los residuos no se convierten en la misma medida en “no-interesantes”; en función del valor que les es conferido, se someten a investigaciones múltiples que aun no siendo científicas, en el sentido más estricto del término, no por ello se inspiran en menor grado en aquella racionalidad. De un modo más preciso las ciencias del hombre confieren a la “descripción” una importancia que desconocen por completo las ciencias de la naturaleza. Una vez establecida la ley de la caída de los cuerpos, no se concibe la existencia de una disciplina que se diese por tarea describir del modo más preciso posible cómo caen esta piedra, este trozo de madera, este vaso; la caída de cada objeto no presenta interés más que en la medida en que actualiza determinado número de relaciones válidas para todos. Pero suponiendo que las revoluciones obedecen en su desarrollo a una ley rigurosa, no por ello cada revolución dejará de exigir ser estudiada en sus mínimos detalles. De este modo la actividad científica presenta dos caras que se desarrollan correlativamente.

En los Prolegómenos a las investigaciones lógicas, Husserl distingue entre ciencias “nomológicas” y ciencias “descriptivas” (18), designando bajo el primer término las disciplinas que recurren esencialmente a la deducción; las otras son las que se contentan con desvelar el objeto sin someterlo a un tratamiento lógico-matemático. De este modo la geometría se opone a la geografía. En realidad, la diferencia es mucho más general; determinadas investigaciones tienen por objeto descubrir los invariantes en el seno de lo real (19); otras, en cambio, se esfuerzan por reconstituir una realidad determinada conservando su singularidad. Lo importante es que en muchos aspectos unas y otras se refieren a la misma materia considerada desde dos ángulos diferentes; además, se apoyan en sus resultados recíprocos; toda teoría etnológica depende del valor del material etnográfico, de la calidad de la descripción; pero inversamente, la observación se afina conformándose a las exigencias de la teorización; la individualidad fenomenal es valorada en la medida en que se destaca sobre un fondo de propiedades recurrentes, pero nunca sé al comienzo del proyecto lo que depende de uno o de otro registro.

(18) Investigaciones lógicas, tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

(19) Estos invariantes pueden entonces, dentro de ciertos límites, prestarse al cálculo.

El problema puede replantearse de otra forma; lo que caracteriza a la construcción científica es la primacía del método sobre el ser, o más

precisamente, de la conceptualización sobre lo que es conceptualizado. El Ser no se define más que por los medios de pensarlo; es la posibilidad de medirlo lo que me indica la pertinencia del fenómeno físico, porque logro introducir una relación cuantificada entre dos sucesos es por lo que se constituye el objeto científico; en el caso contrario, lo real vuelve a su fragmentación inicial hecha de la yuxtaposición de hechos inexplicados en el seno de un determinado marco teórico, de prejuicios filosóficos u otros, de percepciones sensibles, etcétera. Como escribe Jean Ullmo: “El método científico mide (por medio de los parámetros hallados en las relaciones repetibles), antes de saber lo que mide (el ser que se designará como soporte de la relación repetible), lo que define en la misma empresa” (20). Y toma el ejemplo del ser “presión atmosférica”, que no existe más que cuando se establece la constancia de la relación entre la densidad de un líquido y la altura de la columna que forma cuando se ha realizado el vacío sobre él. Así, pues, se trata en este caso de una propiedad universal válida tanto para las ciencias de la naturaleza como para las ciencias del hombre; ciertamente, en este último caso, el objeto inicial presenta un grado de coherencia mucho mayor que toda manifestación física; siendo un producto de la actividad humana, se sitúa a su escala y de entrada resulta intrínsecamente significativo: un mito existe como tal; los hombres le atribuyen una cierta importancia y cumple una función determinada. Pero de la misma forma es en la medida en que puedo establecer un determinado orden en el seno del relato mítico como aíslo la actividad intelectual que le es subyacente; introduciendo relaciones significativas entre las diversas secuencias, hago existir un determinado tipo de objeto que desaparecería si fracasase la conceptualización científica. El conocimiento no es transformación de una realidad inicialmente desconocida en una realidad conocida y desvelada, sino pasó de un objeto con el que no mantenemos más que una relación intuitiva a otro objeto que define el orden que le es propio.

(20) Jean Ullmo, *La Pensée Scientifique Moderne*, p. 28.

Por consiguiente, la unidad del objetivo científico es profunda; la diferencia no surge sino posteriormente: las ciencias de la naturaleza tienen por objeto lo que puede ser medido, es decir, los objetos que ellas constituyen al medirlos; lo que escapa a una construcción de este orden pertenece a otro registro, 'se encuentra privado de significación al nivel que nos interesa y esto tanto en lo que concierne a los fines prácticos como a los fines teóricos del hombre; las razones que hacen que sea esta piedra la que caiga y no aquella otra son infinitas, no existiendo explicación concordante para informar de la caída de todas las piedras que caen en un momento dado; pero esto tiene poca importancia, con tal de que el conjunto de estos “sucesos” se conforme con una relación constante entre la velocidad y la aceleración: luego este abandono del suceso no es el hecho de las ciencias del hombre; por el contrario, se vinculan a él con un interés muy marcado: efectivamente, es a este nivel en el que se sitúa la experiencia humana. La oposición entre ciencias descriptivas y ciencias teóricas corresponde a una hendidura muy profunda en el seno del conocimiento; ciertamente, el recurso a la descripción, y sólo a ella, es de forma muy frecuente el signo de una conceptualización insuficiente, límite que se borrará en una etapa posterior del desarrollo del saber; pero la existencia de tales progresos no hará en ningún caso aparecer el hiato que subsiste en uno y

otro campo (21); lo que se ha descrito supone en cualquier momento la interacción de una pluralidad de factores, la conjunción de determinismos múltiples que, por su parte, no pueden aislarse sino tras el estallido de la unidad primordial del fenómeno; esta unidad reconstruida desborda por todas partes los órdenes que le son subyacentes; una transformación social, una revolución tecnológica, 'una guerra, la evolución de una neurosis, suponen, sean cuales sean, por otra parte, las recurrencias que puedan constatarse, una conjunción única de elementos diversificados que, por definición, posee un importante coeficiente de imprevisibilidad. Por eso, como justamente se ha descrito siguiendo a Aristóteles: "Es cierto que una ciencia especulativa de lo individual es imposible; tal es el sentido del aforismo aristotélico, no puede haber ciencia más que de lo general" (22).

(21) Indiquemos inmediatamente que la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre se debe tanto a las propiedades intrínsecas a los campos considerados, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos, como a la diferencia de valoración.

Si por casualidad la caída de cada piedra se convirtiese en un acontecimiento esencial, que exija describirse en todos sus detalles, la oposición entre los dos tipos de tratamiento científico reaparecería; el estudio de cada caso particular necesitaría recurrir a múltiples pasos, utilizaría los resultados, obtenidos por las diversas disciplinas en una visión sintética esforzándose en reconstruir el fenómeno y reproducir mentalmente el conjunto de sus especificaciones.

(22) Gilles Gaston Granger, *Pensée Formelle et Sciences de l'Homme*, p. 185.

No deben engañarnos en este caso las palabras: lo individual y lo general no son dos clases de objetos distintos que es posible constituir a priori, y de las que una sola puede ser so metida a un tratamiento científico; lo individual se da como lo que se resiste a la generalización; no hay nada distinto de lo que no puede ser generalizado; la noción está, pues, siempre sometida a incesantes reajustes que se realizan en una doble dirección: progresos alcanzados por la ciencia al extender sus métodos a nuevos aspectos del fenómeno; rechazo por esta ciencia de lo que no puede someter a sus técnicas propias. El límite entre ambos campos así delimitados puede, pues, ser fluctuante; no por ello deja de estar inscrita en el propio centro de las ciencias del hombre esta dicotomía entre ciencias homológicas y ciencias descriptivas; a esta dicotomía corresponde la oposición entre análisis estructural e historia, entre la construcción de un modelo que detalle los diferentes estadios del desarrollo de la neurosis obsesiva y el estudio de tal o cual caso, etc.

Ahora bien, esta división plantea importantes problemas que afectan al desarrollo del trabajo científico lo mismo que a su estatuto filosófico. El descubrimiento de los invariantes supone la posibilidad de reproducir, teórica o prácticamente, lo que de este modo se desvela, independientemente de la función y de las cualidades propias del observador; pero en su individualidad, el fenómeno se define justamente por la imposibilidad de tal repetición; no solamente se ha vuelto aleatorio descubrir los elementos constituyentes de lo real, sino que ya no es posible medir los efectos que implica la investigación; la intervención, tanto teórica como práctica del sabio, permanece profundamente

individualizada, puesto que se aplica cada vez a objetos diferentes. De lo que se deriva una serie de dificultades de las que el psicoanálisis ofrece una ilustración ya clásica.

La elaboración de los conceptos freudianos responde primordialmente a las necesidades encontradas en el transcurso de tratamientos con el fin de provocar la desaparición de determinados síntomas en pacientes que presentan desórdenes patológicos graves. Reflexionando sobre lo que ocurre a lo largo de esas curaciones, intentando comprender sus errores de interpretación, es como Freud llega a presentar un determinado modelo de funcionamiento del aparato psíquico y, durante un período importante de su historia, el psicoanálisis se transformará en función de los problemas terapéuticos encontrados, de la extensión de sus métodos a nuevos campos, de los logros de otras disciplinas. Sin embargo, esta indiscutible primacía de una praxis, cuyos fines no son exclusivamente científicos, ha marcado a la disciplina por completo, porque está en el origen tanto de su extraordinaria fecundidad y de su ideologización como de algunos atolladeros en los que actualmente se encuentran.

El campo cubierto por la literatura psicoanalítica indica bastante bien la heterogeneidad actual de los puntos de vista que guían tanto a la teoría como a la práctica. En este campo encontramos:

- Una ordenación de los diferentes estadios del desarrollo de la libido infantil; inicialmente es el estudio de los adultos lo que ha permitido que esas diversas etapas puedan ser caracterizadas, pero posteriormente el psicoanálisis -de los niños y la observación de estos últimos por métodos científicos más clásicos han aportado un material que ha confirmado en sus líneas generales la perspectiva freudiana.

- Un modelo general de funcionamiento del aparato psíquico que tiende a relacionar los múltiples aspectos del sincretismo psicológico, con niveles de estructuración diferentes de la personalidad provistos de su propia coherencia: según el lenguaje utilizado o las preocupaciones de los autores, el Ego, el Id, el Superego, pueden aparecer como fuerzas cuya combinación da cuenta de la vida psíquica o como una fácil traducción de esas intencionalidades antitéticas de las que el análisis revela la existencia en todo sujeto. Sobre este aspecto versan la mayor parte de las críticas de que ha sido objeto el psicoanálisis; también se han manifestado ilusorias, en este aspecto, las soluciones de sustitución: nadie duda de la insuficiencia del modelo freudiano; pero las tentativas de sustituirlo por otras construcciones no han dado grandes resultados, tanto más cuanto el modelo freudiano satisface globalmente a lo que se le pide.

- Una lógica que estudia el funcionamiento del espíritu humano en algunas de sus producciones -sueños, lapsus, actos fallidos, juegos de palabras, etc.-. Freud ha dedicado un determinado número de sus obras claves a esta lógica, que tiene por objeto el tipo de operaciones que caracteriza el psiquismo individual. Al enfrentarse con dicho problema, la semántica psicoanalítica se integra al vasto campo de las disciplinas semiológicas -lingüística, lógica,

mitología, poética, retórica, etc.-, que, a largo plazo, apuntan a la constitución de una teoría general del intelecto que sea verdaderamente universal y no aparezca más como la simple proyección de valoraciones propias de tal cultura o de tal rama del saber.

Al seguir esta triple vía, el psicoanálisis se mantiene a un nivel rigurosamente objetivo que lo entronca con las otras ciencias; pero esta impresión desaparece desde que nos interesamos en la forma cómo dichos conceptos han sido obtenidos; porque la primacía de la praxis terapéutica informa a la vez de la posibilidad de descender a un nivel de individualización mucho mayor que cualquier otra disciplina, así como de los límites permanentes que encuentra la conceptualización. Toda reflexión científica parte de un determinado supuesto que somete a un trabajo de elaboración permanente que permite introducir un orden determinado; el marco teórico así obtenido constituye seguidamente la vía de acceso privilegiada en relación con los hechos que son seleccionados, tratados, utilizados, en función de un determinado estadio de elaboración conceptual. Ahora bien, esta posibilidad no viene dada directamente por la teoría analítica; sin duda, el material recogido se interpretará de un modo diferente, según las épocas; análogamente, los psicoanalistas no intervendrán de idéntica forma en el caso de que profesen doctrinas distintas. No por ello las exigencias médicas dejan de implicar una completa contingencia del supuesto; curo a los enfermos que lo piden, y esto fuera de toda exigencia puramente científica (23). Esta primera limitación es todavía completamente exterior; hay, en cambio, otras que afectan a la misma técnica de la curación.

(23) La elección, -sin duda, continúa; tal psiquiatra se dedicará preferentemente a determinados enfermos; y esto, tanto en función de sus propias cualidades como de los problemas que espera resolver. No por ello deja de ser cierto -y es el caso para toda práctica no exclusivamente científica- que es ante todo a una realidad diversa, caótica y heterogénea a la que debo adaptarme.

En todo proceso analítico existen dos aspectos que, aun estando profundamente ligados, no por ello deben dejar de distinguirse: en sesión, el paciente produce un texto del que algunas partes (los primeros síntomas por los que el enfermo viene a curarse y que expone: los sueños, los actos fallidos y todo lo que puede decir de sí mismo sin comprender su alcance) aparecen como material derivado que debe permitir el desciframiento del mensaje inicial. Esta separación es, evidentemente, temporal; ya hemos indicado que en el límite no queda más que un solo texto del que todas las partes se corresponden; pero conferir un valor absoluto a esta afirmación sería absurdo, porque debe tenerse en cuenta a la vez la existencia de partes distintas en el seno del discurso (un sueño contado no es idéntico a un lapsus cometido en el transcurso de una sesión, y éste es distinto de las connotaciones que siguen a su aparición) y del desarrollo temporal que excluye que se pueda considerar el conjunto de una curación como pura simultaneidad; el formalismo vuelve en este caso a recuperar todos sus derechos: lo que el sujeto dice de sí mismo se puede clasificar en función de una multiplicidad de criterios que permitan señalar en el transcurso de una curación diferencias de niveles que son esenciales para la interpretación. Sin embargo, estos cortes no tienen valor más que en su relación con la práctica del psicoanalista; no sólo es él quien fija

el espaciamiento de las sesiones, su duración respectiva y, frecuentemente, por sus intervenciones, las relaciones que ellas mantienen entre sí, sino también el conjunto del discurso que le es dirigido y viene a adaptarse sobre su persona; ciertamente, esta última presenta todas las garantías de neutralidad, la separación entre su relativa abstracción y lo que evoca para el sujeto que permite desvelar la naturaleza y la función de las proyecciones a las que el paciente se entrega. Pero la aparición del fenómeno obedece, en este caso, a su encuentro con una situación que, en la medida en que tiene por soporte a un individuo determinado -con sus cualidades, su universo intelectual, etc.-, no puede, en ningún caso, estar íntegramente cifrada (24), o, si se prefiere, el fenómeno se pliega a un determinado marco teórico y existencial antes incluso de su análisis científico (este último caso es frecuente en las ciencias de la naturaleza); la teoría, en este caso, no determina sólo la forma de explicar, sino también lo que debe ser.

(24) Sin duda, una curación puede ser retranscrita, referida a otro psicoanalista (lo que particularmente ocurre en un análisis de control) que posee entonces todos los medios para intervenir eficazmente. Esto indica que la -ecuación personal del analista puede muy bien ser controlada y pensada en sus efectos. Pero es a un nivel más profundo que el de la simple encarnación psicológica donde se sitúan las anotaciones que siguen.

Es que la materia tratada obedece a curiosas paradojas: uno de los mayores méritos de Freud es haber roto con un determinado tipo de explicación fisiológica que remitía la enfermedad al no-sentido (25), para reconstruirla en el desarrollo de una historia; de este modo, cada estructura sintomática tiene un determinado número de causas reales que no se presentan de un modo inmediato ni al paciente ni al psicoanálisis y que hay que desvelar progresivamente; pero aquí es donde aparecen las mayores dificultades: ningún auténtico remontarse es, evidentemente, concebible; el que todo ocurra a nivel lingüístico implica que las causas se articularán posteriormente a los efectos, aún más, que serán inducidas por los efectos. Esto es patente en la lectura de cualquier obra de Freud. Por ejemplo, en la Psicopatología de la vida cotidiana. Si nos referimos al segundo lapsus expuesto, el concerniente a "aliquis": el número de asociaciones provoca, en este caso, un verdadero sentimiento de extrañeza, ya que una pregunta permanece planteada continuamente sin que nada venga a contestarla en la escala donde estamos situados. Que es lo que nos asegura que ese razonamiento, que enunció posteriormente al error lingüístico que considera explicar, no deriva de ese lapsus cuya producción, por otra parte, obedecería a un determinismo completamente distinto, al que tengo acceso (26). Ciertamente, lo que vale para un lapsus o para un sueño, considerados aisladamente, no se aplica a un análisis tomado como un todo, sino que, al mismo tiempo, desaparecen a ese nivel muy general un determinado número de criterios heurísticos -integración del conjunto de la información, eficiencia lógica del modelo, etc. (27)- del que no se debe subestimar la importancia; estos criterios, aplicables al análisis de partes bien determinadas de un discurso, pierden su precisión cuando el campo se extiende indefinidamente; una curación está atravesada por demasiadas desgarraduras e incompletitudes como para que pueda ser formalizada eficazmente.

(25) La explicación psico-fisiológica continúa, no obstante, siendo uno de los fines hacia las que tienden las investigaciones psico-fisiológicas, pero si se llega a ello, será evidentemente de un orden completamente distinto que las que eran utilizadas en la época en que Freud inició su reflexión. Por otra parte, éste siempre anunció una posterior armonización de los planos psicológico y fisiológico. Sin embargo, nos parece que, por razones de principio, su distinción siempre se mantendrá, reclamando la universalidad de los procesos fisiológicos un cumplimiento de otro orden.

(26) A veces podemos aprehender -en lo vivo estas explicaciones falaciosas elaboradas a posteriori, sea un lapsus o un acto fallido, que no san, pero que se dan como tales en un momento; durante este corto período de tiempo se ha impuesto una interpretación racional.

(27) Son los mismos que los utilizados en los otros tipos de análisis semántico.

Esta inversión de la relación entre causa y efecto excluye, evidentemente, toda posibilidad de introducir regularidades; de un modo más profundo convierte en parcialmente inoperantes tales nociones (es, sin duda, a esto a lo que remite la tentación de suprimir la diacronía y de traducirlo todo en sincronía); es inútil, en efecto, hablar de un remontarse en el tiempo que, paso a paso, permite al sujeto encontrar el encadenamiento que ha presidido la formación de su neurosis; lo real no se refleja adecuadamente en el discurso del enfermo, se organiza en un lenguaje que, tomado en su totalidad, representa el máximo de lo que el sujeto puede afirmar de sí mismo; no solamente nada permite postular la concordancia entre la etiología de una neurosis y la historia que el sujeto reorganiza a lo largo de una curación, sino que tampoco se ve en qué esta concordancia, en el caso de que exista, tendría poder terapéutico. Si, como escribe Lacan, no se trata tanto de realidad como de verdad, es que una anamnesis llevada hasta el final no posee en ningún caso la fidelidad de una reproducción fotográfica; la continuidad restituida por el sujeto no es sino secundariamente la de los acontecimientos; indica no una sucesión de hechos, sino un encadenamiento de significaciones que se organizan en función de una problemática presente, que es el lugar a partir del cual todo se focaliza (28).

(28) Sin duda, numerosos analistas tienden a admitir una restauración de los procesos reales que han conducido a la constitución de la neurosis. No solamente esto parece, por principio, altamente improbable, sino incluso, si así fuera, no tendríamos ningún medio de establecerlo. El paciente ordena su pasado, pero no es posible comparar su texto y la realidad que de este modo se apunta. El doctor Lacan netamente señala lo que se deriva de dicha situación cuando -en el informe de Roma escribe: "No se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad" (La Psychanalyse, volumen I, p. 101).

Ahora bien, la verdad de este modo alcanzada se expresa a través de un lenguaje que lleva la marca de la situación psicoanalítica: el paciente cifra su propia historia utilizando términos que transporta la cultura de la época

(complejo de Edipo, inconsciente, frustración, etc.); interioriza la acción o la persona de su psicoanalista, señalando al mismo tiempo el conjunto de sus producciones con un signo particular, y esto, por profunda que sea la neutralidad de este psicoanalista; frecuentemente se ha subrayado que los pacientes pueden tener sueños que serán freudianos o jungianos, según sean seguidos por psicoanalistas de una u otra escuela, no porque estemos en este caso en plena contingencia: más allá del impacto del significante se impondrá la identidad de los contenidos. Pero no deja de ser cierto que la paradoja del psicoanálisis sigue existiendo, obedeciendo a la vez al lugar acordado al lenguaje y a la individualización del fenómeno: la realidad se crea en la medida en que se estudia; es, con esta única condición, cómo la eficacia terapéutica se hace concebible; ésta se confunde con una transformación del sujeto que, al producirse, permite avanzar algunas hipótesis sobre la raíz de la neurosis. Pero este lazo entre la modificación de lo real y el conocimiento de este último sitúa al psicoanálisis a mitad de camino entre un arte y una ciencia, haciendo surgir una realidad fenomenal que interpreta plegándose a todas las reglas de un método objetivo. Esta posibilidad de crear, en la que las ciencias de la naturaleza encuentran una confirmación permanente, aparece en este caso como la condición de todo saber. La situación analítica informa una realidad que no alcanzo sino a través del propio proceso de su producción.

Esto explica la crítica antropológica (29) tal como ha sido formulada por Claude Lévi-Strauss en su artículo sobre "La eficacia simbólica" (30). El punto de partida es el análisis de un ritual que realizan los chamanes Cuna con motivo de algunos partos muy difíciles; el centro de este ritual es la recitación de un largo texto que relaciona "Muu", "poder responsable de la formación del feto", con los obstáculos que encuentra la mujer en trance de dar a luz y que responde directamente a las transformaciones fisiológicas a las que el sujeto se ve sometido; el relato conduce al paciente a través de una "geografía mítica" que evoca detalladamente la geografía del útero, y es de la concordancia entre el ritmo de las modificaciones corporales y el del mito cómo nace la posibilidad de integrar los fenómenos caóticos, dolorosos, no controlados, que hacen el parto particularmente penoso, con un orden que los sobrepasa, les presta un sentido y hace al mismo tiempo desaparecer el miedo y la aprensión. El uso de la función simbólica se muestra aquí en lo que puede tener de ejemplar: estructuración de contenidos heterogéneos, reposición de formas con un supuesto que parece primero rebelde a cualquier orden, instauración de un lenguaje -es decir, de un determinado número de significaciones mayores a través de las cuales adquiere valor y permanencia una experiencia humana.

(29) No se trata, por otra parte, de una verdadera crítica, sino de una reproblematicación del psicoanálisis a partir de experiencias que, en muchos aspectos, pueden relacionarse formalmente.

(30) *Anthropologie structurale*, pp. 205-226.

De este modo, entre la realidad biológica y el discurso, se establece un sistema de equivalencias que informa sobre la eficacia terapéutica del lenguaje. El mundo divino que invoca el chamán es, sin duda, de un orden muy distinto, pero su interiorización por el enfermo implica una reestructuración de toda su persona. El símbolo posee en este caso una eficacia orgánica que interviene

como momento crucial en la constitución de la individualidad humana. Por eso, la comparación con el psicoanálisis se inicia de un modo completamente natural; éste no suministra una clave que transmite, de un modo difuso, la cultura de la época, sino que posee un soporte real, el psicoanalista, que le confiere todas las garantías de validez. El individuo no reagrupa, bajo un determinado número de conceptos, diferentes momentos de su experiencia que pierde de este modo una parte de su fluidez, y esta cristalización, que da a su existencia la consistencia y el alcance de una historia, hace al sujeto más apto para conformarse con las leyes profundas de su ser. El que el doctor Lacan pueda hablar, del “mito individual del neurótico”, señalando la separación, a veces desvelable, entre ese mito y la situación real del sujeto, indica que se trata de un problema esencial que la epistemología analítica no puede evitar.

Sin embargo, es preciso examinar esto más detenidamente; la eficacia del chamán Cuna depende de la armonía entre el texto que recita y lo que ocurre en el cuerpo de la mujer que da a luz; en el momento en que pronuncia su sortilegio este acuerdo ya existe, presidiendo la constitución del propio mito, y no puede provocar sus efectos más que en la medida en que su eficiencia se encuentra inscrita y reconocida por el enfermo, incluso antes de que se inicie el tratamiento (31); el paciente se penetra del texto que escucha, pero en relación con él no posee ninguna creatividad; por un lado existe un código que ha sido forjado de una vez para siempre; por otro, una materia que va a moldearse mediante una serie de operaciones de orden metafórico. Luego toda comparación con el psicoanálisis se enfrenta con el hecho de que éste se sitúa en la conjunción de tres y no de dos niveles distintos: realidad fisiológica, por una parte; teoría general, por otra, el discurso propio del sujeto se intercala entre estos dos planos como el verdadero lugar de la experiencia psicoanalítica. Efectivamente, para el psicoanalista la materia tratada es ante todo lenguaje, siendo desconocidos los procesos fisiológicos que están en el origen de la neurosis, y siendo precisamente una de sus funciones garantizar la coextensividad del tema con el lenguaje que lo define. No es, pues, concebible ninguna armonía preestablecida, tanto más cuanto la generalidad de la teoría, si bien le permite proporcionar algunos puntos de localización esenciales, excluye que verdaderamente informe sobre el comportamiento del enfermo.

(31) Ciertamente, la creencia en la eficacia analítica es una de las garantías del éxito del tratamiento; pero esta creencia, incluso si existe antes de toda toma de contacto, no toma forma, no es experimentada más que en el transcurso de la crisis.

La comparación con los hechos chamanísticos, si da lugar a numerosas analogías, también pone de manifiesto la originalidad del psicoanálisis; el conjunto de sus construcciones teóricas -desarrollo de la sexualidad infantil, distinción entre los diferentes estadios que constituyen la personalidad, clasificación de las enfermedades mentales en función de esos mismos conceptos- han sido obtenidos a partir de una praxis que no puede pensar el fenómeno más que dándole una forma particular en el interior de un marco que no es experimental. (Son las características propias del objeto las que hacen imposible, evidentemente, que se puedan hacer variar los supuestos sometidos a la investigación tratando de definir un determinado número de relaciones

constantes.) La insistencia manifestada por los psicoanalistas en las nociones de abreacción y de transferencia (32) indica que en el transcurso de un tratamiento tiene lugar, entre el psicoanalista y el psicoanalizado, algo de irreductible a todas las previsiones anteriores, auténtico drama que implica un profundo compromiso de los protagonistas. Ciertamente, en la relación transferencial, el sujeto reproduce las situaciones que han presidido su evolución; pero, aun en este caso, no se trata de fidelidad fotográfica; el sujeto reencarna su pasado -al menos en su forma- haciendo del médico el soporte de sus asedios libidinales: pero no se trata de un pasado real, sino de su reestructuración en el interior del presente discurso del sujeto. Entre la génesis real de una neurosis y la continuidad que posteriormente redescubre el enfermo, existe, en efecto, una separación permanente que se debe a razones esenciales: en efecto, la constitución de cualquier personalidad pone en juego una pluralidad de determinismos de naturaleza múltiple de los que apenas comenzamos a sospechar su complejidad y que se sitúan en la conjunción de órdenes que no son pensables en términos rigurosos, sino después de haber sido previamente aislados; los fenómenos individuales (33) realizan una integración de factores biológicos que no puede disolverse más que a condición de hacer desaparecer al mismo tiempo la propia individualidad.

(32) Cf. Pasche, "Le Psychanalyste sans magie", Temps Modernes, diciembre de 1949.

(33) Ya hemos demostrado que ese sincretismo valía igualmente para los procesos históricos -que, en su género, son fenómenos individuales.

En realidad, el avance particular del psicoanálisis es el de todas las disciplinas clínicas (34) y consiste -en función de miras que no son puramente científicas- en aislar un determinado plano de la realidad, considerándolo como autosuficiente; ese campo delimitará a la vez las posibles interpretaciones y el tipo de eficiencia terapéutica que será el de la cura. Se concibe lo que puede haber de curioso en tal forma de proceder: la causalidad psíquica que reconoce no se constituye sino a través de una negación de la objetividad de determinados registros, que no son invocados más que en la medida en que el sujeto los recuerda y los anima con su intencionalidad propia, y lo sorprendente reside en el hecho de que, al tratar este mundo de "apariencias" que no deduce su consistencia sino de la permanencia del deseo del sujeto, son esos mismos determinismos los que se encuentran modificados. Se pueden encontrar analogías en otros campos: por ejemplo, una comunidad en cuyo seno la historia pasada hubiera provocado determinados y graves traumatismos; esta historia no sería alcanzable sino a través de los discursos de los miembros de esta comunidad, modelo ideológico que normalmente difiere del todo de los procesos objetivos que están en su origen. Sin embargo, la transformación del estatuto del grupo, su normalización, no podrá apoyarse más que sobre él; por otra parte, será una de las condiciones de su éxito. Actuando de este modo, los que se dedican a esta tarea se encuentran confrontados con una realidad presente que puede ser descrita, analizada con extrema finura; el propio pasado se dispone, según una perspectiva que no coincide con la que se daba inicialmente, permitiendo esta separación 'medir la capacidad del grupo en recuperar su devenir e inscribir en él la exigencia de una voluntad. No deja por

ello de ser cierto que la ausencia de una versión de otro tipo implica un margen de indeterminación del que participa toda praxis científica dirigida hacia lo individual.

(34) Gilles Gaston Granger, en su libro *Pensée Formelle et Sciences de l'Homme*, ha desarrollado opiniones análogas en una perspectiva que, sin embargo, nos parece diferente. No podemos sino lamentar que en esta obra notable en muchos aspectos, el autor haya juzgado oportuno sentenciar en unas cuantas líneas los trabajos del doctor Lacan; estas "breves polémicas" nunca hacen avanzar mucho la discusión; en este caso concreto, nos parecen señalar más bien un cierto desconocimiento más que un verdadero rechazo del pensamiento de Jacques Lacan.

Tal desciframiento de significaciones permitiría un reajuste de las conductas de los miembros del grupo, pero sería inútil pretender que nos diera un acceso a su historia bajo una forma objetiva. En este último caso, sin embargo, esta separación no tendría más que una importancia menor, pero en las disciplinas clínicas, en las que investigación científica y transformación práctica se combinan estrechamente, puesto que son condición una de otra, se deriva una permanente distorsión; un análisis más profundo de la literatura psicoanalítica debería catalogar todas sus formas (35).

(35) La actual tendencia a ahogar al psicoanálisis en los resultados de otras ciencias supone siempre un desconocimiento de la especificidad de sus efectos.

Al tomar de este modo conciencia de algunos problemas planteados por la "teorización de lo individual", y al señalar los límites encontrados por la conceptualización científica, puede parecer que invalidamos las conclusiones a las que nos ha llevado nuestra discusión del estatuto de las ideologías; esta discusión ha tenido por objeto rechazar toda validez de la inmanencia de sentido del sujeto actuante, postulada tanto por el marxismo como la fenomenología; la ciencia no se elabora sino a través de una profunda ruptura con el mundo vivido, cuya inmediatez y evidencia no garantizan su verdad.

Pero poner en primer plano las praxis dirigidas hacia lo individual no remite a derrocar una vez más nuestra posición. No se trata, en ningún caso, de rechazar las diversas formas de intuición, sino de no conferirles una universalidad que es exclusivamente propia del pensamiento científico; no se trata de hacer de éste un absoluto, sino de reconocer lo que él sólo puede dar y de saber en qué condición lo da; en realidad, la mezcla de géneros implica una extrema confusión ideológica; sólo un estudio riguroso, que distinga cuidadosamente los diferentes planos en que se desarrolla el trabajo de la razón, puede romper definitivamente con una cierta incoherencia de las ideologías y de las concepciones del mundo contemporáneo. A las últimas síntesis se sustituirá una toma de conciencia siempre renovada de las necesidades y de los límites de toda pensamiento, a las intuiciones triunfantes que nos entregan el sentido último del mundo, una analítica del conocimiento que comprenda el profundo entremezclamiento entre lo que sabemos y los medios intelectuales que están a nuestra disposición.

No porque sólo nos esté franqueado el camino de un tecnicismo lógico y epistemológico; al contrario, la libre creatividad filosófica vuelve a recuperar aquí todos sus derechos. Frecuentemente se afirma -siguiendo a Marx- que vivimos actualmente el momento de la superación de la realización de la filosofía; pero dicha proposición no adquiere sentido más que en la medida en que el hombre de las sociedades industriales se ve cargado de predicados que, en la perspectiva clásica, eran los del entendimiento. Rechazada esta identificación, y las razones para semejante rechazo son innumerables, inspirándose tanto en los principios como en los hechos, los diferentes planos en los que se ejerce la reflexión vuelven a encontrar su autonomía; la filosofía es a la vez el lugar en que esta pluralidad viene a afirmarse y en donde se suprime, encontrándose superada la diversidad en la propia unidad de la reflexión:

En realidad, los problemas que hasta el presente han sido debatidos desembocan en una triple serie de cuestiones que no pueden tratarse más que inscribiéndonos en la perspectiva tradicional de la filosofía: ésta pretenderá entonces ser crítica de la razón científica, teoría general de la intuición, finalmente mediación, reasumiendo la unidad sincrética de la historia al llevar tan lejos como sea posible lo que puede ser pensado en este momento del tiempo.

Crítica de la razón científica, toma por objeto la diversidad de los modos de racionalización, no lográndolo, sino superando toda praxis científica particular. Por la conversión de los métodos unos en otros es como cada uno de ellos revela su especificidad; en este sentido, la tarea fijada supone un poner en primer plano los problemas "formales"; la idea de orden está subyacente en toda ciencia, pero hay una pluralidad de órdenes frecuentemente revelándose que siguen lógicas muy diversas; por consiguiente, es esencial saber sobre qué fundamento común, si existe, se realizan tales particularizaciones (36). La filosofía entonces se vuelve hacia el propio acto de conocimiento; con este título se integra en el conjunto de estudios referentes al intelecto humano y a su funcionamiento: lingüística, poética, retórica, estética, mitología, historia de las religiones, etc.; pero no se reduce a ello, porque arraigándose en el propio lugar donde surge la exigencia científica ésta es portadora de una normatividad que renace sobre el propio ser de la ciencia, lo que no es el caso para otras disciplinas. Aún más, no se contenta con afirmar lo que existe más que desarrollando toda su riqueza formal.

(36) La elucidación de la noción de estructura que actualmente se encuentra en numerosas disciplinas pertenece evidentemente a ese tipo de investigaciones.

Aprehendiendo la razón en plena productividad, catalogando la fecundidad, así como los límites, unos y otros suponen una donación previa del objeto que depende a la vez de su naturaleza y de lo que se apunta en él. La crítica de la razón se dobla, pues, necesariamente de una crítica de la intuición, no reduciéndose, evidentemente, ésta sólo a la intuición sensible. Para volver a los ejemplos ya citados, la forma en que el primitivo, el loco y el animal se revelan a la investigación, define de forma esencial la ciencia que se elaborará a su respecto. Paradojas y antinomias no son únicamente el privilegio de la

razón pura; varían según las posibles relaciones que mantenemos con lo real, revelando, por otra parte, unas con otras la misma fecundidad natural, a saber: la imposibilidad para el pensamiento científico de liberarse totalmente de contenido sensible, de reducir éste a un signo con el que se opera, cálculo en absoluta quietud; el objeto estudiado impone cada vez una determinada relación que permanece insuperable ontológicamente -por ejemplo, nunca podré vivir la vida de un animal desde dentro (37)-, siendo la intervención del sujeto cognoscente grávida de consecuencias para este mismo conocimiento.

(37) La identificación continúa siendo ciertamente uno de los fundamentos de toda ciencia del hombre, pero, según los campos, puede llevarse más o menos lejos.

Estas dos investigaciones se complementan: la primera se apropiará del poder formal de la razón en el conjunto de sus manifestaciones, la segunda tendrá como fin determinar cómo este poder se particulariza en función de la materia tratada. Estas formulaciones no tienen nada de programáticas: estos problemas están en el centro de las ciencias contemporáneas y esperan una elaboración necesaria; tarde o temprano se convertirán en uno de los temas esenciales del pensamiento filosófico, de un pensamiento que habrá reconocido tanto la importancia de las transformaciones del saber como la permanencia de las exigencias que lo definen precisamente como filosofía. Esto explica que deba integrarse todo lo que es transportado por el progreso de la razón científica y que, al mismo tiempo, no pueda mantenerse ahí e iniciar una superación que sólo el positivismo ha ignorado. Es que la vida no se atiene a los cortes que una crítica formal gusta de aislar; en cada existencia todo viene a reagruparse de un modo que sobrepasa las limitaciones del entendimiento. La primacía del método sobre el Ser no excluye que sea hacia el Ser, en última instancia, hacia donde me dirijo. Las obras científicas más importantes desembocan en algo que no puede estar íntegramente basado en el lenguaje de la ciencia, extremo último de la investigación que frecuentemente dirige todas las etapas anteriores; análogamente, la nomadurez de la historia, quitando su valor a la idea de una política que se basaría íntegramente en un saber, no conduce al quietismo o al escepticismo, sino a un esfuerzo por desvelar la verdad de esos discursos imperfectos a los que nuestra praxis recurre; finalmente, todo conocimiento dirigido hacia lo individual implica un compromiso total del investigador que éste debe volver a aprehender y explicitar en el conjunto de sus determinaciones. Es fácil ver cómo tales empresas no se pueden reducir a simples descripciones, sino que exigen un aparato conceptual apropiado.

Estos temas y estos problemas se entrecruzan y se perfilan en el propio movimiento de una historia, de nuestra historia; por esto no puede ser pensada en su plenitud más que de una forma que siempre supera lo que se puede legítimamente pedir al rigor científico, pero que afecta a lo que es esencial en nosotros. A este esfuerzo por reagrupar en la densidad de un discurso cuanto se hace, no perdiendo nunca de vista todo aquello que ha sido logrado a otros niveles, reservamos el nombre de meditación.

