

el proceso **ideológico**

Claude Lévi-Strauss

Louis Althusser

Adam Schaff

Nicole Belmont

Clifford Geertz

Thomas Herbert

Francois Rastier

Selección dirigida por Eliseo Verón.



**EDITORIAL
TIEMPO
CONTEMPORANEO**

La cuestión de las ideologías y los fenómenos ideológicos es una de las que más literatura científica y no científica ha inspirado en los últimos cien años. El problema toca a la epistemología y a la política, a la lógica y a la sociología, a la filosofía y a la ciencia.

Como lo señala el compilador en su presentación, si bien este volumen es una antología de textos, es a la vez un “libro de autor” en mayor grado del que podría parecer. No pretende dar un panorama general relativo al estudio de las ideologías dentro de las ciencias sociales, sino que testimonia la búsqueda de ciertas convergencias, motivada por un conjunto de orientaciones bien determinadas: los aportes del llamado “estructuralismo”, la reinterpretación del marxismo liderada por Louis Althusser y la perspectiva sobre lo ideológico que proviene de la semiología o semiótica. No es un libro de divulgación de ciertos puntos de vista, sino un *instrumento de trabajo*; invita al lector a establecer conexiones, reflexionar sobre ciertos problemas, evaluar divergencias. El supuesto básico que preside esta selección es que ha llegado la hora de iniciar el esfuerzo sistemático por construir una teoría propiamente sociológica de los procesos ideológicos, una vez despejado el terreno de las confusiones creadas por una sociología académica psicologizante y superficial. Ni Marx ni ningún otro han formulado esta teoría en forma completa o explícita. En el largo plazo, esta teoría debería completar el modelo complejo de esas maquinarias de cuyos avatares depende el destino histórico de buena parte del mundo actual, las formaciones sociales del capitalismo industrial.

El proceso ideológico

Ciencias Sociales

Biblioteca dirigida por Eliseo Verón

Colección Análisis y Perspectivas

El proceso ideológico

Claude Lévi-Strauss

Louis Althusser

Adam Schaff

Nicole Belmont

Clifford Geertz

Thomas Herbert

François Rastier

Selección preparada por Eliseo Verón



Editorial Tiempo Contemporáneo

Traducción directa:

NOELIA BASTARD, A. C., MARTA CARLISKI, SILVIA DELPY,
JUAN CARLOS INDART, DAVID SUSEL y GIOVANNA VON WINCKHLER,
según se indica en cada capítulo.

Tapa: CARLOS BOCCARDO

1a. edición, diciembre de 1971

2a. edición, junio de 1973

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

© de todas las ediciones en castellano by

EDITORIAL TIEMPO CONTEMPORÁNEO, S.A., 1971.

Viamonte 1453, p. 10º, 66, Buenos Aires.

Indice

Introducción 9

ELISEO VERÓN

I. IDEOLOGIA Y SOCIEDAD

- a. *Significación y acción social*
La ideología como sistema cultural 13
CLIFFORD GEERTZ
- b. *El marxismo y la problemática de la sociología del conocimiento*
La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje 47
ADAM SCHAFF

II. EL ANALISIS DE LA MANIFESTACION IDEOLOGICA

- a. *Los mitos*
Un esquema estructural de cuatro mitos Winnebago 83
CLAUDE LÉVI-STRAUSS
- b. *Las creencias*
Las creencias populares como relato mitológico 97
NICOLE BELMONT
- c. *El discurso político*
Acerca del "Contrato Social" 115
LOUIS ALTHUSSER
- d. *El discurso filosófico*
Para una tipología de los relatos 153
FRANCOIS RASTIER

III. "PRACTICA TEORICA" Y "PRACTICA IDEOLOGICA"

a. *Teoría de la práctica teórica*

Materialismo histórico y materialismo
dialéctico 173

LOUIS ALTHUSSER

b. *La práctica teórica y las ciencias sociales*

Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular 197

THOMAS HERBERT

Notas para una teoría general de las ideologías 225

THOMAS HERBERT

IV. HACIA UNA TEORIA DEL PROCESO IDEOLOGICO

Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica 251

ELISEO VERÓN

Fuentes 293

Introducción

Eliseo Verón

Esta selección de textos sobre el problema de la ideología difiere en ciertos aspectos de otras "colecciones". La utilidad que pueda encerrar depende, en buena medida, de que se advierta claramente el criterio que ha orientado su preparación. Diría, en pocas palabras, que no obstante tratarse de una antología de textos de diversas procedencias, es un libro "de autor" en mayor medida de lo que podría parecer; el compilador, más acentuadamente que en otros casos, se ha dejado guiar aquí por sus propios intereses.

La selección no pretende ser, en modo alguno, "representativa" de la problemática sobre las ideologías y menos aún ofrecer una imagen histórica de su desarrollo. Se han incluido unas pocas variantes de dicha problemática, tal como aparecen en trabajos recientes. En conjunto, constituyen una especie de *horizonte conceptual* puesto al servicio de las reflexiones que el propio compilador presenta en la última parte. El libro ofrece pues una serie de trabajos, para proponer luego un ordenamiento que los *localiza* dentro de un cierto mapa del campo de estudio de los fenómenos ideológicos. Esta propuesta se hace al final, con el objeto de que resulte clara su relación con los restantes ensayos del libro.

La primera parte ("Ideología y sociedad") contiene dos trabajos que constituyen una especie de "antesala". El de Clifford Geertz representa el estilo de reflexión típico de la sociología norteamericana. Su interés me pareció doble. Por un lado el autor señala con especial claridad ciertas limitaciones del enfoque tradicional vinculado a Mannheim y a la "sociología del conocimiento", destacando muy nítidamente uno de los problemas fundamentales: la necesidad de una teoría de la significación. Por otro lado, contiene una moraleja: dentro de los límites del ensayo de Geertz puede presenciarse cómo el problema de la significación surge en el horizonte de la sociología académica norteamericana, para desaparecer inmediatamente después, devorado por el peso irresistible de la ideología funcionalista. El artículo de Adam Schaff se ubica en cambio, precisamente, en una línea

más tradicional: la discusión epistemológica sobre la verdad y la objetividad, a la luz de las ciencias sociales. Su autor es considerado comúnmente como marxista y el ensayo ilustra la problemática a que da lugar el actual interés por el lenguaje cuando se orienta, no a replantear en sus raíces el estudio de las ideologías, sino a reactualizar las discusiones clásicas sobre el “condicionamiento social” del conocimiento.

La segunda parte (“El análisis de la manifestación ideológica”) está destinado a ilustrar algunas modalidades que se desarrollan actualmente para el estudio semiológico de la manifestación ideológica. El llamado “análisis estructural” está representado por dos trabajos: uno, poco conocido, de Lévi-Strauss, publicado en 1960; el otro, de Nicole Belmont (que integra el equipo dirigido por Lévi-Strauss en el Laboratorio de Antropología Social de París) aplica los principios metodológicos elaborados para el estudio de los mitos a un objeto poco investigado todavía: las creencias populares. El artículo de François Rastier se inspira, en cambio, en los modelos semióticos propuestos por A. J. Greimas, para analizar una obra filosófica: los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy. Los trabajos de Belmont y Rastier son inéditos, y fueron presentados al Tercer Simposio Internacional de Semiología consagrado a las estructuras narrativas y realizado en Urbino, Italia, en setiembre de 1969. Se incluye, por fin, el estudio de Louis Althusser sobre el *Contrato Social* de Rousseau, instructivo tanto desde el punto de vista teórico como metodológico.

La tercera parte (“‘Práctica teórica’ y ‘Práctica ideológica’”) está dedicada por entero a textos de la corriente “althusseriana”. El ensayo de Althusser que inicia esa sección ha sido ya traducido al español; pero me pareció útil incluirlo en el contexto de este libro, para completar el encuadre general de dicha corriente. Los dos artículos de Thomas Herbert parten de las ideas althusserianas y desarrollan en detalle algunos aspectos básicos de la teoría de las prácticas.

Completa el libro una sección que sólo contiene mi propio ensayo. Éste encierra —a veces explícita, otras implícitamente— un juicio sobre los contenidos de los trabajos que lo preceden, juicio que, como el lector podrá comprobar, no es siempre positivo. Esa evaluación obedece a las reglas del juego intelectual y no es contradictoria —pienso— con el agradecimiento que debo a los autores y editores que autorizaron la reproducción de los trabajos que componen esta antología.

Buenos Aires, noviembre de 1970.

I

Ideología y sociedad

a. Significación y acción social

La ideología como sistema cultural

Clifford Geertz

I.

Es una de las ironías menores de la historia intelectual moderna la de que el propio término “ideología” haya llegado a ser enteramente ideologizado. Un concepto que alguna vez significara tan solo una colección de proposiciones políticas, quizás algo intelectualistas y poco prácticas pero, de todos modos idealistas —“novelas sociales” como alguien, quizá Napoleón, las llamó— se ha convertido, para citar a Webster, en “el conjunto de aseveraciones, teorías y fines constitutivos de un programa político-social, a menudo con una implicación de propaganda artificiosa; por ejemplo: el Fascismo fue modificado en Alemania para acomodarse a la *ideología* Nazi” —proposición mucho más formidable. Incluso en trabajos que en nombre de la ciencia profesan estar usando un sentido neutral del término, el efecto de su empleo no deja de ser claramente polémico: en el en muchos sentidos excelente *The American Business Creed* de Sutton, Harris, Kaysen y Tobin por ejemplo, la declaración de que “uno no tiene más motivo de sentirse desanimado o apenado por ver sus propias opiniones descritas como “ideología” del que tenía el famoso personaje de Molière por el descubrimiento de que toda su vida había estado hablando en prosa”, es seguido inmediatamente por la catalogación de las características fundamentales de la ideología como parcialidad, simplificación exagerada, lenguaje emotivo y adaptación al prejuicio público.¹ Nadie, fuera del Bloque Comunista al menos, donde se halla institucionalizada una concepción algo distinta del rol del pensamiento en la sociedad, se llamaría a sí mismo un ideólogo o consentiría sin protestar en ser llamado así por otros. Ahora se aplica casi universalmente el familiar paradigma paródico: “Yo tengo una filosofía social; usted tiene opiniones políticas; él tiene una ideología”.

1. F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen, and J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956), pp. 3-6.

El proceso histórico por el cual el concepto de ideología llegó a ser en sí una parte del mismo tópico al cual se refería, ha sido trazado por Mannheim; la verificación (o quizá fue solo una admisión) de que el pensamiento sociopolítico no proviene de una reflexión separada sino que “siempre está ligado a la situación vital existente del pensador” parecía contaminar semejante pensamiento con la vulgar lucha por las ventajas, que había asomado más arriba.² Pero lo que es de importancia aun más inmediata es la cuestión de si esta absorción dentro de su propio referente ha destruido en conjunto su utilidad científica; si, habiendo llegado a ser una acusación puede subsistir como concepto analítico. En el caso de Mannheim este problema —animó su obra entera— la construcción, como él lo planteara, de una “concepción no-evaluativa de la ideología”. Pero cuanto más forcejeaba con ella, más profundamente se hundía en sus ambigüedades hasta que, empujado por la lógica de sus presuposiciones iniciales a someter incluso su propio punto de vista al análisis sociológico terminó, como es bien sabido, en un relativismo ético y epistemológico que él mismo halló incómodo. Y en la medida en que el trabajo ulterior en este dominio ha sido más que tendencioso o descuidadamente empírico, ha involucrado el empleo de una serie de dispositivos metodológicos más o menos ingeniosos para escapar de lo que puede llamarse (porque, como el enigma de Aquiles y la tortuga, golpeó los fundamentos mismos del conocimiento racional) la Paradoja de Mannheim.

Así como la Paradoja de Zenón suscitó (o, al menos, articuló) cuestiones aún no asentadas acerca de la validez del razonamiento matemático, del mismo modo la Paradoja de Mannheim suscitó cuestiones respecto a la objetividad del análisis sociológico. La zona —si existe— donde la ideología cesa y comienza la ciencia, ha sido el Enigma de la Esfinge de buena parte del pensamiento sociológico moderno, y el arma inexorable de sus enemigos. Se han adelantado requerimientos de imparcialidad en nombre de la adherencia disciplinada a procedimientos impersonales de investigación, en nombre del aislamiento institucional del hombre académico respecto de los intereses inmediatos del día y su entrega vocacional a la neutralidad y en nombre de una conciencia deliberadamente cultivada de los propios intereses y prejuicios y de su corrección. Tales requerimientos se han enfrentado a una

2. K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Harvest ed.; New York, n. d.), pp. 59-83; ver también R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), pp. 217-20.

negación de la impersonalidad (y efectividad) de los procedimientos, de la solidez del aislamiento, de la profundidad y legitimidad de la autoconciencia. "Tengo conciencia", concluye algo nerviosamente un reciente analista de las preocupaciones ideológicas entre los intelectuales americanos "de que muchos lectores sostendrán que mi posición es en sí misma ideológica".³ Sea cual fuere el destino de sus otras predicciones, la validez de ésta es segura. Aún cuando se haya proclamado de manera repetida el logro de una sociología científica, el reconocimiento de su existencia está lejos de ser universal entre los mismos científicos sociales; y en ninguna otra parte la resistencia al reclamo de objetividad es más grande que en el estudio de la ideología.

En la literatura apologética de las ciencias sociales se han citado de manera repetida cierto número de fuentes de esta resistencia. Quizá se invoque aun con más frecuencia el hecho de que el tema está sobrecargado de valoraciones: los hombres no se cuidan de tener creencias a las cuales adscriben, cuando son examinadas desapasionadamente, gran significado moral, independientemente de la pureza del propósito; y si ellos mismos están altamente ideologizados pueden encontrar simplemente imposible, creer que una aproximación desinteresada a cuestiones críticas de convicción social y política pueda ser otra cosa que simulación escolástica. También se menciona a menudo la evasividad inherente al pensamiento ideológico, que se expresa en intrincadas tramas simbólicas tan vagamente definidas cuanto emocionalmente cargadas; el hecho admitido de que el alegato ideológico, de Marx en adelante, se ha revestido tan a menudo de una apariencia de "sociología científica"; y la actitud defensiva de las clases intelectuales establecidas, que ven en la exploración científica de las raíces sociales de las ideas una amenaza para su *status*. Y, cuando todo lo demás falla, siempre es posible señalar una vez más que la sociología es una ciencia joven, que ha sido fundada hace tan poco tiempo que no ha tenido oportunidad de alcanzar los niveles de solidez institucional necesarios para fundamentar sus reclamaciones de una libertad de investigación en áreas sensitivas. Todos estos argumentos tienen, sin duda, cierta validez. Pero por una curiosa omisión selectiva —que un crítico implacable bien podría sindicar de ideológica— no se considera tan a menudo la posibilidad de que una gran parte del problema resida en la carencia de una elaboración conceptual dentro de la

3. W. White, *Beyond Conformity* (New York, 1961), p. 211.

ciencia social misma, que la resistencia de la ideología al análisis sociológico sea tan grande porque dicho análisis es de hecho fundamentalmente inadecuado y la armazón teórica empleada manifiestamente incompleta.

En este ensayo trataré de mostrar que tal es, en verdad, el caso: que las ciencias sociales no han desarrollado aún una concepción genuinamente no-evaluativa de la ideología; que este fracaso se origina menos en la indisciplina metodológica que en la torpeza teórica; que esta torpeza se manifiesta fundamentalmente en el manejo de la ideología como una entidad en sí misma —como un sistema ordenado de símbolos culturales— más bien que en su ubicación en los contextos social y psicológico, con respecto a los cuales nuestra maquinaria analítica es mucho más refinada; y que la posibilidad de escapar a la Paradoja de Mannheim depende, por consiguiente, del perfeccionamiento de un aparato conceptual capaz de tratar más hábilmente con el significado. Para decirlo sin ambages, necesitamos una aprehensión más exacta de nuestro objeto de estudio, no sea que nos hallemos en la situación del personaje del mito javanés “El muchacho estúpido” quien, habiendo sido aconsejado por su madre que buscara una esposa tranquila, regresó con un cadáver.

II.

Que la concepción de la ideología ahora reinante en las ciencias sociales es enteramente valorativa (es decir, peyorativa) se demuestra con bastante facilidad. “[El estudio de la ideología] versa sobre un modo de pensamiento que corre fuera de su propio cauce” nos informa Werner Stark: “el pensamiento ideológico es ... algo sospechoso, algo que debiera ser superado y desterrado de nuestra mente”. No es (exactamente) lo mismo que mentir, pues donde el mentiroso alcanza al menos el cinismo, el ideólogo hace el papel de un tonto: “Ambos están complicados con la mentira, pero mientras el mentiroso trata de falsificar el pensamiento de otros en tanto su propio pensamiento oculto es correcto, mientras él mismo sabe bien cuál es la verdad, una persona que cae en una ideología se engaña a sí mismo en su pensamiento íntimo y, si seduce a otros, lo hace involuntaria e inconscientemente”.⁴ Stark, discípulo de Mannheim, sostiene que todas las formas del pensamiento están socialmente condicionadas por

4. W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (London, 1958), p. 48.

la misma naturaleza de las cosas; pero la ideología tiene, por añadidura, la desafortunada cualidad de estar psicológicamente “deformada” (“torcida”, “contaminada”, “falsificada”, “distorsionada”, “empañada”) por la presión de emociones personales como el odio, el deseo, la ansiedad o el temor. La sociología del conocimiento se ocupa del elemento social presente en la búsqueda y percepción de la verdad, y de su inevitable confinamiento en una u otra perspectiva existencial. Pero el estudio de la ideología —una empresa enteramente diferente— trata de las causas del error intelectual:

“Las ideas y creencias, hemos tratado de explicar, pueden ser relacionadas con la realidad de doble manera: ya sea con los *hechos* de la realidad, o con los *afanes* a los cuales esta realidad, o más bien la reacción ante esta realidad, da origen. Donde existe la primera conexión hallamos un pensamiento que, en principio, es veraz; donde se obtiene la segunda relación, nos enfrentamos con ideas que pueden ser verdaderas sólo por accidente y probablemente están viciadas por prejuicios, tomando la palabra en el más amplio sentido posible. El primer tipo de pensamiento merece ser llamado teórico; el último debe ser caracterizado como parateórico. Quizás uno pueda describir el primero como racional, el último como teñido emocionalmente; el primero como puramente cognoscitivo, el último como evaluativo. Para tomar el símil de Theodor Geiger “... el pensamiento determinado por el hecho social es como una corriente pura, clara como el cristal, transparente; las ideas ideológicas como un río turbio, barroso y manchado por las impurezas que lo han inundado. De uno es sano beber; el otro es veneno que debe ser evitado”.⁵

Este análisis es primitivo, pero el mismo hecho de reducir el referente del término “ideología” a una forma de radical depravación intelectual, aparece también en contextos donde tanto los argumentos políticos como los científicos son mucho más elaborados e infinitamente más penetrantes. En su fecundo ensayo sobre “Ideología y civilidad”, por ejemplo, Edward Shils bosqueja un retrato de la “actitud ideológica” aún más torvo que el de Stark.⁶ Apareciendo “en una variedad de formas, cada una de las cuales pretende ser única —Fascismo Italiano, Nacional Socialismo Germano, Bolchevismo Ruso, Comu-

5. *Ibid.*, pp. 90-91. Bastardillas en el original. Para una aproximación al mismo argumento en Mannheim, formulado como una distinción entre ideología “total” y “particular”, véase *op. cit.*, pp. 55-59.

6. E. Shils, “Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual”, *The Sewanee Review*, 66 (1958), 450-80.

nismo Francés e Italiano, Acción Francesa, Unión Británica de Fascistas, y su novel pariente americano, el McCarthysmo, que murió en su infancia”— esta actitud “cercó e invadió la vida pública en los países de Occidente durante el siglo XIX y en el siglo XX amenazó alcanzar la dominación universal”. Consiste, de un modo central, en “la pretensión de que la política debiera ser conducida desde el punto de vista de una serie coherente y comprensiva de creencias que deben estar más allá de toda otra consideración”. Como los políticos que ella sostiene, es dualista, oponiendo el puro “nosotros” al perverso “ellos”, proclamando que quien no está conmigo está contra mí. Es enajenante por el hecho de que desconfía, ataca y trabaja para socavar las instituciones políticas establecidas. Es doctrinaria porque reclama una posesión completa y exclusiva de la verdad política y aborrece el compromiso. Es totalista, en cuanto tiende a ordenar el todo de la vida social y cultural de acuerdo a la imagen de sus ideales; es futurista por cuanto trabaja por una culminación utópica de la historia en la cual se realizará un ordenamiento semejante. En pocas palabras, no es el tipo de prosa que cualquier buen burgués gentilhomme (o aun cualquier buen demócrata) probablemente admitirá que usa. En niveles aún más abstractos y teóricos, donde el interés es más puramente conceptual, la idea de que el término “ideología” se aplica propiamente a las concepciones de aquellos que son “rígidos en sus opiniones y están siempre en el error”, no desaparece. En la meditación más reciente de Talcott Parsons sobre la Paradoja de Mannheim, por ejemplo, “las desviaciones de la objetividad científicosocial” emergen como “los criterios esenciales de una ideología”. “El problema de la ideología surge donde hay una *discrepancia* entre lo que se cree y lo que puede ser (establecido como) científicamente correcto”.⁷ Las “desviaciones” y “discrepancias” involucradas son de dos especies generales. Primero, mientras que la ciencia social, como todo pensamiento, está configurada por los omnipresentes valores de la sociedad dentro de la cual está contenida, y es selectiva en cuanto al tipo de preguntas que formula, a los problemas particulares que elige encarar, etcétera, las ideologías están sujetas a una selectividad adicional, secundaria, aún más perniciosa desde el punto de vista del conocimiento, consistente en enfatizar ciertos aspectos de la realidad social —por ejemplo, que

7. T. Parsons, “An Approach to the Sociology of Knowledge”, *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Milan y Stressa, 1959), pp. 25-49. Bastardillas en el original.

la realidad se revela a través del conocimiento científico social corriente— y subestima o aun suprime otros aspectos. “La ideología empresarial, por ejemplo, exagera la contribución de los hombres de negocios al bienestar nacional y desdeña la contribución de los hombres de ciencia y de los profesionales. Y en la ideología corriente del ‘intelectual’, la importancia de las presiones hacia la conformidad social se exagera y el papel de los factores institucionales en la libertad del individuo es ignorado o subestimado”. Segundo, el pensamiento ideológico, no contento con la mera hipersselectividad, distorsiona positivamente aun aquellos aspectos de la realidad social que reconoce, distorsión que se torna aparente solo cuando las aserciones involucradas se comparan con los hallazgos autorizados de la ciencia social. “El criterio de distorsión reside en hacer afirmaciones sobre la sociedad que, por medio de los métodos de la ciencia social, se puede mostrar que están positivamente en el error, mientras que la selectividad se halla involucrada allí donde las afirmaciones son ‘verdaderas’ en su propio nivel, pero no constituyen un balance adecuado de la verdad disponible”. Sin embargo, parece improbable que haya mucho que elegir entre el estar positivamente en el error y el hacer un balance desequilibrado de la verdad disponible. Aquí también, la ideología resulta ser un río bastante turbio.

Aunque resultaría fácil, no es necesario multiplicar los ejemplos. Más importante es la cuestión de qué es lo que está haciendo un concepto tan egregiamente recargado, entre las herramientas analíticas de una ciencia social que, sobre la base de la pretensión de una fría objetividad, presenta sus interpretaciones teóricas como visiones “no distorsionadas” y por ende normativas de la realidad social. Si el poder crítico de las ciencias sociales se origina en su desinterés, ¿no se halla acaso comprometido ese poder cuando el análisis del pensamiento político está gobernado por semejante concepto, en la misma medida en que lo estaría el análisis del pensamiento religioso (y, en ocasiones, lo ha estado) si se lo definiera como el estudio de la “superstición”?

La analogía no es exagerada. En *El opio de los intelectuales* de Raymond Aron, por ejemplo, no solo el título —que hace eco irónicamente a la amarga iconoclasia de Marx— sino la retórica entera del argumento (“mitos políticos”, “la idolatría de la historia”, “clérigos y fieles”, “clericalismo secular”, y así sucesivamente) a nada hacen recordar tanto como a la literatura del ateísmo militante.⁸

8. R. Aron, *The Opium of de Intellectuals* (New York, 1962).

El ardid de Chils, consistente en invocar las patologías extremas del pensamiento ideológico —Nazismo, Bolchevismo, o lo que fuere— como formas paradigmáticas del mismo, recuerda la tradición que presenta la Inquisición, la depravación personal de los papas del Renacimiento, el salvajismo de las guerras de la Reforma, o el primitivismo fundamentalista ceñido a la Biblia, como arquetipos de la creencia y la conducta religiosa. Y el concepto de Parsons de que la ideología se define por sus insuficiencias cognoscitivas *vis-a-vis* de la ciencia, no está tan lejos como podría parecer, de la concepción Comteana según la cual la religión se caracteriza por una acrítica concepción figurativa de la realidad, que una sociología serena, expurgada de toda metáfora, pronto tornaría obsoleta: podemos esperar el “fin de la ideología”, tanto como los positivistas han esperado el fin de la religión. Quizá no sea demasiado sugerir que así como el ateísmo militante de la Ilustración y el período subsiguiente, fue una respuesta a los horrores bastante genuinos de un estallido espectacular de fanatismo, persecución y porfía religiosa (y a un conocimiento ampliado del mundo natural), así la aproximación militantemente hostil a la ideología es una respuesta análoga ante los holocaustos políticos del medio siglo que ha pasado (y ante un conocimiento más amplio del mundo social). Y si esta sugerencia es válida, el hado de la ideología también puede llegar a ser similar —aislamiento respecto de la corriente fundamental del pensamiento social.⁹

El problema tampoco puede descartarse como meramente semántico. Uno es libre, naturalmente, de reducir el referente del término “ideología” a “algo sospechoso” si lo desea; y tal vez pueda hacerse una especie de defensa histórica de este punto de vista. Pero si se hace esto, entonces no se puede escribir trabajos sobre las ideologías de los hombres de negocios norteamericanos, los intelectuales “literarios” de Nueva York, los miembros de la Asociación Médica Británica, los líderes sindicales de la industria, o los economistas famosos, y esperar que ya estos individuos, ya los espectadores interesados, acre-

9. Como el peligro de ser mal interpretado es, aquí, serio, ¿puedo esperar que mi crítica será estimada como técnica y no política, si hago notar que mi propia posición ideológica general (como francamente la llamaría) es en gran medida la misma que la de Aron, Shils, Parsons, etc.; que estoy de acuerdo con su alegato en favor de una política civil, sobria, no heroica? También debiera destacarse que la exigencia de un concepto no valorativo de la ideología no equivale a la exigencia de no evaluar las ideologías, del mismo modo que un concepto no valorativo de la religión no implica un relativismo religioso.

diten dichos trabajos como neutrales.¹⁰ Las discusiones acerca de ideas sociopolíticas que las acusan *ab initio* de deformadas o algo peor, mediante la palabra misma que se usa para nombrarlas, simplemente dan por resueltas las cuestiones que pretenden plantear. También es posible, por supuesto, que el término "ideología" deba ser desechado sin más trámite por el discurso científico, y abandonado a su suerte polémica —tal como de hecho lo ha sido el término "superstición". Pero como no parece, por el momento, haber nada con qué reemplazarlo, y como está establecido al menos parcialmente en el léxico técnico de las ciencias sociales, resulta más aconsejable proseguir con el esfuerzo para liberarlo de su carga.¹¹

III.

Así como las imperfecciones ocultas en una herramienta se ponen al descubierto en el uso, lo mismo ocurre con las debilidades intrínsecas del concepto evaluativo de la ideología. Esas debilidades se ponen de manifiesto, en particular, en los estudios de las fuentes y consecuencias sociales de la ideología, pues en tales estudios este concepto está acoplado a una máquina altamente desarrollada de análisis del sistema de la personalidad y del sistema social, cuyo mismo poder solo sirve para poner de manifiesto la falta de un poder similar en el análisis cultural (es decir, del sistema simbólico). En investigaciones sobre el contexto social y psicológico del pensamiento ideológico (o al menos en las "buenas") la sutileza con la cual se analizan los contextos señala la tosquedad con que se manipula el pensamiento, y una sombra de imprecisión cae sobre la discusión entera, sombra que ni siquiera la más rigurosa austeridad metodológica puede disipar.

Existen en la actualidad dos aproximaciones fundamen-

10. Sutton y col., *op. cit.*; White, *op. cit.*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, "Science and Ideology", *American Economic Review*, 39 (1949), 345-59.

11. Ha habido, de hecho, cierto número de otros términos usados en la literatura para cubrir el campo del fenómeno que la "ideología" denota, desde las "nobles mentiras" de Platón, a través de los "mitos" de Sorel, hasta las "derivaciones" de Pareto; pero ninguno de ellos ha conseguido alcanzar un nivel mayor de neutralidad técnica que el concepto de "ideología". Véase H. D. Lasswell, "The Language of Power", en Lasswell, N. Leites, y colaboradores, *Language of Politics* (New York, 1949), pp. 3-19.

tales al estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión.¹² Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, un síntoma y un remedio. En la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos son vistos contra el fondo de una lucha universal por las ventajas; en la teoría de la tensión, contra el fondo de un esfuerzo crónico por corregir el desequilibrio sociopsicológico. En una, los hombres persiguen el poder; en la otra, huyen de la ansiedad. Como pueden hacer ambas cosas al mismo tiempo —e incluso una por medio de la otra— las dos teorías no son necesariamente contradictorias; pero la teoría de la tensión (que surgió en respuesta a las dificultades empíricas encontradas por la teoría del interés) siendo menos simplista, es más penetrante, menos concreta, más comprensiva.

Los fundamentos de la teoría del interés son demasiado bien conocidos para necesitar revisión; desarrollados hasta la perfección por la tradición marxista, forman parte del equipo intelectual normal del hombre de la calle, quien es demasiado consciente de que la argumentación política se reduce a la cuestión de quién es el dueño del buey sacrificado. La gran ventaja de la teoría del interés era y es, que localiza las raíces de los sistemas de ideas culturales en el sólido terreno de la estructura social, a través del énfasis en las motivaciones de quienes profesan tales sistemas y en la dependencia de las motivaciones, a su vez, de la posición social, en particular de la clase social. Además, la teoría del interés vinculaba estrechamente la especulación política a la contienda política señalando que las ideas son armas y que una excelente manera de institucionalizar una visión particular de la realidad —la del propio grupo, clase o partido— es conquistar el poder político e imponerlo. Estas contribuciones son permanentes; y si la teoría del interés no goza ahora de la hegemonía que tuvo una vez, no es tanto por haberse mostrado equivocada como por resultar su aparato teórico demasiado rudimentario para hacer frente a la complejidad de la interacción entre factores sociales, psicológicos y culturales que ella misma ha puesto al descubierto. A la manera de la mecánica newtoniana, no es tanto que haya sido desplazada por los desarrollos subsiguientes, como absorbida en ellos.

Los defectos principales de la teoría del interés radican en que su psicología es demasiado anémica y su sociología demasiado musculosa. Careciendo de un análisis desarro-

12. Sutton y col., *op cit.*, pp. 11-12, 303-10.

llado de la motivación, ha estado constantemente forzada a oscilar entre un utilitarismo estrecho y superficial que ve a los hombres impelidos por un cálculo racional de sus ventajas personales conscientemente reconocidas, y un historicismo más amplio pero no menos superficial, que habla con una estudiada vaguedad de las ideas de los hombres como “reflejando”, “expresando”, “correspondiendo a”, “emergiendo de”, o “condicionadas por” sus compromisos sociales. Dentro de semejante armazón, el investigador se enfrenta con la alternativa o bien de revelar la tenuidad de su psicología por ser ésta tan específica que llega a resultar absolutamente no plausible, o bien ocultar el hecho de no tener teoría psicológica alguna por ser tan general como para llegar a resultar un truísmo. Argumentos tales como que para los soldados profesionales “las políticas [gubernamentales] domésticas son importantes fundamentalmente como medios de retener y agrandar la institución militar, debido a que ese es su negocio, para eso han sido entrenados”, parece hacer escasa justicia aun a una mente tan poco complicada como tiene reputación de serlo la mente militar; y un argumento como el de que los empresarios petroleros norteamericanos “no pueden ser pura y simplemente petroleros” porque “sus intereses son tales” que “también ellos son políticos” es tan iluminador como la teoría (procedente también de la fértil mente de M. Jourdain) de que la razón por la cual el opio produce sueño reside en que tiene poderes dormitivos.¹³

Por otra parte, la concepción según la cual la acción social es fundamentalmente una interminable lucha por el poder, conduce a una concepción indebidamente maquiavélica de la ideología, que ve en ella una forma superior de astucia, y lleva por consiguiente a una subestimación de sus funciones sociales menos dramáticas y más amplias. La imagen de la sociedad como un campo de batalla, como un choque de intereses tenuemente disfrazado bajo la forma de un choque de principios, aleja la atención del papel que las ideologías desempeñan al definir (u oscurecer) categorías sociales, estabilizando (o perturbando) expectativas sociales, manteniendo (o socavando) normas sociales, fortaleciendo (o debilitando) el consenso social, aliviando (o exacerbando) tensiones sociales. Reducir la ideología a un arma en una *guerre de plume* proporciona al análisis un cálido aire de militan-

13. Las citas proceden del más eminente teórico reciente del interés C. Wright Mills, *The Causes of World War Three* (New York, 1958), pp. 54, 65.

cia, pero también significa reducir el ámbito intelectual dentro del cual semejante análisis se puede llevar a cabo al realismo estrecho de tácticas y estrategias. El poder de la teoría del interés —para adaptar una figura de Whitehead— no es nada más que la recompensa de su estrechez.

Como “interés” es, cualesquiera sean sus ambigüedades, un concepto a la vez psicológico y sociológico, que se refiere a un beneficio percibido por un individuo o grupo de individuos y a la estructura objetiva de oportunidades dentro de la cual se mueve un individuo o grupo, también lo es el concepto de “tensión”, que se refiere tanto a un estado de tensión personal cuanto a una condición de dislocación social. La diferencia reside en que el concepto de “tensión” permite describir en forma más sistemática tanto el trasfondo motivacional como el contexto social estructural, y también las relaciones entre ambos. De hecho, es la suma de una concepción desarrollada de los sistemas de la personalidad (básicamente freudiana) por una parte, y una concepción de los sistemas sociales (básicamente durkheimiana) por la otra, y de sus modos de interpenetración —el agregado parsoniano— lo que transforma la teoría del interés en la teoría de la tensión.¹⁴ La idea clara y distinta de la cual parte la teoría de la tensión es la mala integración de la sociedad. Ningún ordenamiento social tiene o puede tener un éxito completo en la solución de los problemas funcionales a los cuales inevitablemente hace frente. Todo está acribillado de antinomias insolubles: entre la libertad y el orden político; entre la estabilidad y el cambio; entre eficiencia y humanidad, precisión y flexibilidad, y así sucesivamente. Hay discontinuidades entre las normas de los diferentes sectores de la sociedad —la economía, la constitución política, la familia, etc. Hay discrepancias entre objetivos dentro de diferentes sectores, entre el énfasis en los beneficios y el énfasis en la productividad en las firmas comerciales, o entre la ampliación del conocimiento y su diseminación en universidades, por ejemplo. Y están también las expectativas de rol contradictorias, acerca de lo cual tanto se ha abundado en la reciente literatura sociológica norteamericana sobre el capataz, la esposa que trabaja, el artista y el político. La fricción social es tan propagable como lo es la fricción mecánica, y tan imposible de eliminar como ella.

14. Para el esquema general, véase Parsons, *The Social System* (New York, 1951), especialmente los capítulos I, VII. El desarrollo más completo de la teoría de la tensión se halla en Sutton y col., *op. cit.*, especialmente capítulo XV.

Además, esta fricción o tensión social aparece al nivel de la personalidad individual —que es en sí misma un sistema inevitablemente mal integrado de deseos conflictivos, sentimientos arcaicos y defensas improvisadas— bajo la forma de tensión psicológica. Lo que es colectivamente concebido como inconsistencia estructural, individualmente es percibido como inseguridad personal, pues es en la experiencia del actor social donde entran en colisión las imperfecciones de la sociedad y las contradicciones del carácter, exacerbándose mutuamente. Pero al mismo tiempo el hecho de que ambas, sociedad y personalidad, sean cuales fueren sus fallas, son sistemas organizados y no meros agregados de instituciones o motivos, significa que las tensiones sociopsicológicas inducidas por ellas son, también, sistemáticas y que las ansiedades derivadas de la interacción social tienen una forma y un orden que les son propios. En el mundo moderno, la mayoría de los hombres vive una vida de organizada desesperación.

El pensamiento ideológico es entonces considerado como (una especie de) respuesta a esta desesperación: “La ideología es una reacción pautaada a una tensión pautaada de un rol social”.¹⁵ Proporciona una “salida simbólica” a los disturbios emocionales generados por el desequilibrio social. Y así como se puede suponer que tales disturbios son, al menos de modo general, comunes a todos o a la mayoría de los ocupantes de una posición social o rol dado, así también las reacciones ideológicas a las perturbaciones tenderán a ser similares entre sí, una similitud que los presumidos elementos comunes de la “estructura de la personalidad básica” entre los miembros de una cultura, clase o categoría ocupacional determinada no hacen más que reforzar. El modelo aquí no es militar, sino médico: una ideología es una enfermedad (Sutton y col., mencionan el comerse las uñas, el alcoholismo, los desórdenes psicosomáticos y las “excentricidades” como alternativas) y reclama un diagnóstico. “El concepto de tensión no es en sí mismo una explicación de las pautas ideológicas sino una etiqueta generalizada para las especies de factores que se han de buscar en la elaboración de una explicación”.¹⁶

Pero para basar un diagnóstico, sea médico o sociológico, hay que hacer algo más que identificar las tensiones pertinentes; los síntomas se entienden no solo etiológica sino teleológicamente —en términos de los modos por los cua-

15. Sutton y col., *op. cit.*, pp. 307-308.

16. Parsons, “An Approach”.

les actúan como mecanismos, sea cual fuere su ineficacia, destinados a reducir las perturbaciones que los han generado. Cuatro son las clases de explicación que más se han utilizado: la catártica, la del estado de ánimo, la de la solidaridad y la vindicatoria. Por "explicación catártica" entendemos la venerable teoría de la válvula de seguridad o de la víctima propiciatoria. La tensión emocional es desagotada al desplazarse hacia enemigos simbólicos ("Los judíos", "los grandes comercios", "Los rojos", y así sucesivamente). La explicación es tan simplista como el mecanismo, pero el hecho de que al proporcionar objetos legitimados de hostilidad (o, para el caso, de amor), la ideología pueda imitigar en algo el dolor de ser un insignificante burócrata, un jornalero o un dependiente en un pueblito, parece innegable. Por "explicación por el estado de ánimo" entendemos la capacidad de una ideología para brindar apoyo a individuos (o grupos) que hacen frente a una tensión crónica, ya sea negándola sin reservas o bien legitimándola en términos de valores más altos. Tanto el pequeño hombre de negocios luchador, que pone a prueba su ilimitada confianza en la inevitable justeza del sistema norteamericano, como el artista desdeñado que atribuye su fracaso al modo en que mantiene sus normas de decencia en un mundo filisteo, son capaces, por tales medios, de seguir adelante con su trabajo. La ideología colma la distancia entre las cosas tal como son y tal como uno quisiera que fuesen, asegurando de este modo el desempeño de roles que, de lo contrario, podrían ser abandonados a la desesperación o a la apatía. Por "explicación por la solidaridad" se entiende el poder de la ideología para unir y dar trabazón a un grupo social. En la medida en que existe, la unidad del movimiento laboral, la comunidad empresaria o la profesión médica, descansa obviamente en grado significativo en la orientación ideológica común: y el Sur no sería el Sur sin la existencia de símbolos populares cargados con las emociones de un extendido predicamento social. Finalmente, por "explicación vindicatoria" se da a entender la acción de ideologías (e ideólogos) para articular, aunque sólo sea parcial y confusamente, las tensiones que los impelen, forzándolas así a hacerse públicamente notorias. "Los ideólogos exponen los problemas ante la sociedad más amplia, toman partido sobre las cuestiones involucradas y 'las presentan en la corte' del mercado ideológico".¹⁷ Aun cuando los abogados ideológicos (no del todo disímiles de sus contrapartes legales) tienden tanto a oscurecer

17. White, *op. cit.*, p. 204.

como a aclarar la verdadera naturaleza de los problemas implicados, llaman la atención, al menos, hacia su existencia y creando actitudes polares en torno de ciertos problemas, hacen más difícil que se los descuide. Sin el ataque marxista no habría habido reforma laboral; sin los Musulmanes Negros no habría habido un progreso deliberado. Es aquí sin embargo, en la investigación de los papeles social y psicológico de la ideología —como distintos de sus determinantes— donde la misma teoría de la tensión empieza a tambalear, y su superior penetración, en comparación con la teoría del interés, empieza a evaporarse. La acrecentada precisión en la localización de las fuentes de inquietud ideológica no se transfiere a la discriminación de sus consecuencias, y es aquí donde el análisis, por el contrario, se vuelve débil y ambiguo. Las consecuencias que se toman en consideración, sin duda bastante genuinas en sí mismas, parecen casi adventicias y algo así como subproductos accidentales de un proceso expresivo casi automático y esencialmente no-racional, orientado en principio hacia otra dirección, como cuando un hombre al dislocarse el dedo del pie lanza un involuntario ¡ay! e incidentalmente desahoga su rabia, señaliza su zozobra y se consuela con el sonido de su propia voz; o como cuando, atrapado en un estrujamiento en el subterráneo, uno pronuncia espontáneamente una interjección y oyendo juramentos similares de otros, gana cierto sentido perverso de familiaridad con los prójimos que sufren.

Este defecto puede, por supuesto, hallarse en buena parte del análisis funcionalista en ciencias sociales: una pauta de conducta moldeada por cierto juego de fuerzas llega, por medio de una plausible pero, no obstante, misteriosa coincidencia, a servir fines solo tenuemente relacionados con aquellas fuerzas. Un grupo de primitivos se aplica, en toda honestidad, a rogar por la lluvia y termina fortaleciendo su solidaridad social; un político de barrio procura no perder sus contactos con las fuentes significativas y termina mediando entre un grupo de inmigrantes no asimilados y una burocracia gubernamental impersonal; un ideólogo se preocupa por difundir sus quejas y se encuentra, en virtud del poder diversionista de sus ilusiones, contribuyendo a perpetuar la viabilidad del mismo sistema que inspira sus protestas.

Habitualmente, se invoca el concepto de función latente para recubrir este estado anómalo de cosas pero este concepto no hace en verdad otra cosa que nombrar el fenómeno (cuya realidad no se cuestiona) sin explicarlo; el resultado neto es que los análisis funcionalistas —y no solo el de la ideología— son desesperadamente equívocos.

El antisemitismo del pequeño burócrata puede, en verdad, disminuir en algo la rabia acumulada por la constante adulación servil hacia aquellos a quienes él considera intelectualmente inferiores, procurándole algún alivio; pero también puede simplemente acrecer su furia, al proveerlo de algo más con respecto a lo cual experimentar una amarga impotencia. El artista desdenado puede soportar mejor su fracaso en conquistar la popularidad, invocando los cánones clásicos de su arte; pero semejante invocación puede dramatizar de tal modo para él el vacío existente entre las posibilidades de su ambiente y las demandas de su visión, que se le haga manifiesto que no vale la pena jugar el juego. El compartir cierta percepción ideológica puede crear vínculos entre los hombres, pero también puede suministrarles, como la historia del sectarismo marxista lo demuestra, un vocabulario por medio del cual explorar más exquisitamente las diferencias entre ellos. El enfrentamiento de los ideólogos puede traer un problema social a la atención pública, pero también puede cargarlo de tal pasión que resulte excluida cualquier posibilidad de tratarlo racionalmente. Los teóricos de la tensión tienen, naturalmente, una clara conciencia de estas posibilidades. En verdad, ellos tienden a acentuar las posibilidades y resultados negativos más que los positivos y rara vez piensan en la ideología como en algo más que un subterfugio *faute de mieux*, como el comerse las uñas. Pero el punto central es que, no obstante toda su sutileza para indagar los motivos de la inquietud ideológica, los análisis que la teoría de la tensión hace de las consecuencias de tal inquietud, son toscos, vacilantes y evasivos. Es convincente en el diagnóstico; no lo es en la función.

La razón de esta debilidad es que la teoría de la tensión (y también la teoría del interés) sólo poseen una concepción rudimentaria de los procesos de formulación simbólica. Se habla mucho de emociones “que hallan una salida simbólica” o “se adhieren a símbolos apropiados”, pero muy poca idea de cómo funciona realmente el artificio. El eslabón entre las causas de la ideología y sus efectos parece adventicio porque se pasa por alto en virtual silencio el vínculo conectivo —el proceso autónomo de formulación simbólica—. Ambas teorías, la del interés y la de la tensión, proceden directamente del análisis de las fuentes al análisis de las consecuencias sin examinar jamás seriamente las ideologías como sistemas de símbolos interrelacionados, como pautas de significados interfuncionales. Por supuesto, los temas se bosquejan en términos generales; entre las que hacen análisis de contenido, incluso se los cuenta. Pero para su elucidación, no se los re-

fiere a otros temas ni a una teoría semántica, sino hacia atrás, al afecto que presumiblemente reflejan, o hacia adelante, a la realidad social que presumiblemente distorsionan. El problema de cómo, después de todo, las ideologías transforman el sentimiento en significación y lo hacen, de ese modo, socialmente asequible, se elimina por medio del crudo artificio de colocar símbolos particulares y tensiones (o intereses) particulares los unos al lado de los otros, de modo tal que el hecho de ser los primeros derivaciones de los segundos parece mero sentido común, o al menos sentido común post-freudiano o post-marxista. Y si el investigador es lo bastante hábil logra ese efecto.¹⁸ Con lo cual la conexión no se explica; meramente se la hace aparecer. La naturaleza de la relación entre las tensiones sociopsicológicas que incitan las actitudes ideológicas y las elaboradas estructuras simbólicas a través de las cuales se confiere existencia pública a aquellas actitudes, es demasiado complicada como para que se la pueda comprender en términos de una idea vaga y no examinada de resonancia emotiva.

IV.

Es de singular interés en este sentido que, aun cuando el desarrollo general de la teoría científica social ha estado profundamente influida por casi todos los movimientos intelectuales de envergadura del último siglo y medio —Marxismo, Darwinismo, Utilitarismo, Idealismo, Freudismo, Conductismo, Positivismo, Operacionalismo— y ha intentado capitalizarse en cada uno de los dominios importantes de innovación metodológica, desde la ecología, la etología y la psicología comparada, hasta la teoría de los juegos, la cibernética y la estadística, ha quedado virtualmente inmune, con muy pocas excepciones, a una de las tendencias más importantes del pensamiento reciente, a saber: el esfuerzo por construir una ciencia independiente de lo que Kenneth Burke ha llamado la “acción simbólica”.¹⁹ El trabajo de filósofos tales como Peirce, Wittgenstein, Cassirer, Langer, Ryle o Morris, ni de críticos literarios como Coleridge, Eliot, Burke, Emp-

18. Quizás el más imponente *tour de force* en este género paratático es *A Study of Bolshevism* (New York, 1953), de Nathan Leites.

19. K. Burke, *The Philosophy of Literary Form. Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). En el análisis que sigue uso el vocablo “símbolo” en el sentido amplio de cualquier acto u objeto físico, social o cultural, que es vehículo de una con-

son, Blackmur, Brooks o Auerbach no parece haber tenido impacto apreciable en la pauta general del análisis científico social.²⁰ Aparte de unos pocos aventurados lingüistas (en gran medida programáticos) —un Whorf o un Sapir— la cuestión de cómo los símbolos simbolizan, cómo mediatizan los significados, ha sido simplemente dejada de lado. “El hecho perturbador”, ha escrito el médico *cum* novelista Walker Percy, “es que no existe hoy una ciencia empírica natural de la conducta simbólica como tal... La amable reprimenda de Sapir acerca de la falta de una ciencia simbólica de la conducta y la necesidad de semejante ciencia es más claramente válida hoy de lo que lo fue hace treinta y cinco años”.²¹

Es la ausencia de semejante teoría y, en particular, la ausencia de un marco analítico dentro del cual tratar con el lenguaje figurado, lo que ha reducido a los sociólogos a concebir las ideologías como elaborados gritos de dolor. Sin ninguna noción de cómo operan la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, el retruécano, la paradoja, la hipérbole, el ritmo y todos los otros elementos de lo que defectuosamente llamamos “estilo” e incluso, en la mayoría de los casos, sin ningún reconocimiento de que estos artificios sean de alguna importancia para dar forma pública a las actitudes personales, los sociólogos carecen de recursos simbólicos a partir de los cuales construir una formulación más incisiva. Al mismo tiempo que las artes han establecido el poder cognoscitivo de la “distorsión”, y la filosofía ha ido destruyendo la adecuación de una teoría emotivista de los significados, los científicos sociales han rechazado la primera y abrazado la se-

cepción. Para una explicación de este punto de vista, según el cual “cinco” y “la Cruz” son igualmente símbolos, véase S. Langer, *Philosophy in a New Key* (4^a ed.; Cambridge, Mass., 1960), pp. 60-66.

20. Resúmenes generales útiles de la tradición de crítica literaria pueden encontrarse en S. E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) y en R. Welleck y A. Warren, *Theory of Literature* (2^a ed.; New York, 1958). Aparentemente no existe un resumen similar del desarrollo filosófico, algo más diverso, pero las obras básicas son: C. S. Peirce, *Collected Papers*, C. Hartshorne y P. Weiss, eds. (8 volúmenes; Cambridge, Mass., 1931-58); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen* (3 volúmenes; Berlin, 1923-9); C. W. Morris, *Signs. Language and Behavior* (Englewood Cliffs, 1944); y L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

21. W. Percy, “The Symbolic Structure of Interpersonal Process”, *Psychiatry*, 24 (1961), 39-52. Bastardillas en el original. La referencia es a “The Status of Linguistics as a Science”, de Sapir, publicado originalmente en 1929 y reimpresso en D. Mandelbaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley y Los Angeles, 1949), pp. 160-66.

gunda. No es sorprendente, por consiguiente, que eludan el problema de interpretar el sentido de las aserciones ideológicas, puesto que simplemente no lo reconocen como problema.²²

A efectos de hacer explícito lo que quiero decir, permítaseme tomar un ejemplo que es, espero, tan trivial en sí mismo como para acallar cualquier sospecha de que pueda haber en mí un interés oculto en la sustancia de la cuestión política implicada y, lo que es más importante aún, establecer que los conceptos desarrollados para el análisis de los aspectos más elevados de la cultura —la poesía, por ejemplo— son aplicables a los más bajos, sin que se borre la enorme diferencia cualitativa entre ambos. Al discutir las inadecuaciones cognitivas por las cuales definen la ideología, Sutton y col., usan como ejemplo de la tendencia del ideólogo a “hipersimplificar”, el modo en que los sindicatos obreros denominaron al Acta Taft-Hartley, llamándola “ley del trabajo esclavo”.

“La ideología tiende a ser simple y tajante, aun allí donde su simplicidad y claridad no hacen justicia al tema en discusión. El cuadro ideológico usa líneas agudas, y blancos y negros contrastantes. El ideólogo exagera y caricaturiza a la manera del artista de dibujos animados. En contraste, una descripción científica de los fenómenos sociales será probablemente borrosa e indistinta. En la ideología reciente de las clases obreras, el Acta Taft-Hartley ha sido un “acta del trabajo esclavo”. El Acta no merece esta etiqueta para ningún examen desapasionado. Cualquier evaluación imparcial del Acta debería considerar sus diversas medidas individualmente. Para cualquier sistema de valores, aun para el de los mismos sindicatos, tal evaluación conduciría a un veredicto mixto. Pero los veredictos mixtos no constituyen la materia de la ideología. Son demasiado complicados, demasiado borrosos. La ideología debe categorizar el Acta como un todo mediante un símbolo, con el fin de impulsar a los obreros, los votantes y los legisladores a la acción”.²³

Dejando a un lado la cuestión meramente empírica de si

22. Una excepción parcial a esta crítica severa, aunque malograda debido a su obsesión por el poder como suma y sustancia de la política, es “Style in the language of politics” de Lasswell, en Lasswell y col., op. cit., pp. 20-39. También debiera observarse que el énfasis puesto en el simbolismo verbal en el análisis subsiguiente, obedece tan sólo a razones de simplicidad y no resulta de la intención de negar la importancia de los artificios plásticos, teatrales y otros mecanismos no lingüísticos —la retórica de los uniformes, los escenarios inundados de luz, las bandas de música— en el pensamiento ideológico.

23. Op. cit., pp. 4-5.

es de hecho verdad que las formulaciones ideológicas de un grupo dado de fenómenos sociales sean inevitablemente “más simples” que las formulaciones científicas de los mismos fenómenos, hay en este argumento una opinión curiosamente depreciatoria —podría incluso decirse “hipersimplificada”— de los procesos mentales de los líderes de los gremios por un lado, y de los “obreros, votantes y legisladores”, por otro. Es difícil de creer que quienes acuñaron y diseminaron el slogan creían o esperaban que algún otro creyera que la ley efectivamente reduciría (o que fue hecha con la intención de reducir) al obrero americano al estado de esclavo, ni tampoco que el sector del público para el cual el slogan tenía significado lo percibiera en tales términos. No obstante, es precisamente esta chata concepción de la mentalidad de otras personas lo que deja al sociólogo con solo dos interpretaciones, ambas inadecuadas, de la efectividad del símbolo sea cual fuere esta: o bien engaña al no informado (de acuerdo a la teoría del interés) o bien incita al irreflexivo (de acuerdo a la teoría de la tensión). Que pueda, de hecho, extraer su poder de su capacidad para aprehender, formular y comunicar realidades sociales que eluden el lenguaje atemperado de la ciencia; que pueda mediatizar significados más complejos de lo que su lectura literal sugiere, ni siquiera es considerado. “Acta de esclavos”, después de todo, puede no ser una etiqueta sino un tropo.

Más exactamente, parece ser una metáfora, o al menos, un intento de metáfora. Si bien muy pocos científicos sociales parecen haber leído mucho de ella, la literatura sobre la metáfora —“el poder por el cual el lenguaje, aun con un vocabulario pequeño, se las arregla para abrazar millones de cosas”— es vasta y, en la actualidad, se halla en razonable concordancia consigo misma.²⁴ En la metáfora hay, claro está, una estratificación del significado por la cual una incongruencia de sentido en un nivel produce un flujo de significación en otro. Como lo ha señalado Percy, el rasgo peculiar de la metáfora que más ha perturbado a los filósofos (y, podía haber añadido, a los científicos) es que ella está “errada”: “Ella afirma de una cosa que es otra” o, peor aún, tiende a ser más efectiva cuanto más “equivocada”.²⁵ El poder de una metáfora deriva precisamente del interjuego entre los significados discordantes que

24. Un excelente juicio crítico reciente se hallará en P. Henle, ed., *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), pp. 173-95. La cita procede de Langer, *op. cit.*, p. 117.

25. W. Percy, “Metaphor as mistake”, *The Sewanee Review*, 66 (1958), 79-99.

simbólicamente fuerza a entrar en una trama conceptual unitaria, y del grado en que dicha coerción tiene éxito en superar la resistencia psíquica que semejante tensión genera inevitablemente en quienquiera se halle en posición de percibirla. Cuando actúa, una metáfora transforma una identificación falsa (por ejemplo la de las políticas laborales del Partido Republicano con las de los Bolcheviques) en una analogía apta; cuando fracasa, es una mera extravagancia.

Que de hecho para la mayoría de la gente la figura “ley del trabajo esclavo” fue más o menos un fracaso (y, por consiguiente, nunca sirvió con efectividad alguna como “un símbolo para impulsar a los obreros, votantes y legisladores a la acción”) parece bastante evidente, y es este fracaso antes que su supuesta simplicidad tajante lo que la convierte en una especie de caricatura. La tensión semántica entre la imagen de un Congreso conservador proscribiendo los negocios cerrados, y la de los campos de prisioneros de Siberia fue —al parecer— demasiado grande para que una concepción unitaria pudiera resolverla, al menos mediante un mecanismo estilístico tan rudimentario como el slogan. Excepto (quizá) para unos pocos entusiastas, la analogía no aparecía; la identificación falsa siguió siendo falsa. Pero el fracaso no es inevitable, aún en un nivel tan elemental. El veredicto absoluto de Sherman, “la guerra es el infierno”, no es tampoco una proposición de la ciencia social. Ni siquiera Sutton y sus colaboradores lo considerarían una exageración o una caricatura.

Más importante sin embargo que la evaluación de estos dos tropos en sí mismos es el hecho de que, en la medida en que los significados que ellos intentan fundir tienen, después de todo, raíces sociales, el éxito o el fracaso del intento depende no sólo de la potencia de los mecanismos estilísticos empleados sino también, precisamente, del tipo de factores en los que la teoría de la tensión está interesada. Las tensiones de la Guerra Fría, los temores que despertaba un movimiento obrero que apenas había emergido de una amarga lucha por la existencia, y el amenazado eclipse del liberalismo del New Deal después de dos décadas de predominio, fijaron la escena sociopsicológica para la aparición de la figura retórica “trabajo esclavo”, y cuando ella se mostró incapaz de elaborarlas en una analogía convincente, para su fracaso. Los militaristas del Japón de 1934, que abrían su panfleto sobre *Teoría básica de la defensa nacional y sugerencias para su refuerzo* con la resonante metáfora familiar: “La guerra es el padre de la creación y la madre de la cultura” sin duda habrían

hallado la máxima de Sherman tan poco convincente como éste la de ellos.²⁶ Los japoneses se estaban preparando enérgicamente para una guerra imperialista, en una nación antigua que buscaba poner el pie en el mundo moderno; Sherman estaba prosiguiendo fatigosamente una guerra civil en una nación no realizada, desgarrada por odios domésticos. No es la verdad, entonces, lo que varía con el contexto social, psicológico y cultural sino, más bien los símbolos que construimos en nuestros intentos, de desigual eficacia, por aprehenderla. La guerra *es* el infierno y *no* la madre de la cultura, como los japoneses eventualmente descubrieron, aunque sin duda ellos expresaron el hecho en un idioma más grandilocuente.

La sociología del conocimiento debiera llamarse sociología del significado, pues lo que está socialmente determinado no es la naturaleza de la concepción sino los vehículos de la concepción. En una comunidad que bebe el café negro, observa Henle, halagar a una muchacha diciéndole “tú eres la crema de mi café” daría una impresión enteramente errónea; y, si la condición de omnívoro fuese considerada una característica más significativa de los osos que su torpe rusticidad, llamar a un hombre “viejo oso” podría dar a entender no un modo de ser tosco, sino el tener gustos muy amplios.²⁷ O, para tomar un ejemplo de Burke, dado que en Japón la gente sonríe al mencionar la muerte de un amigo íntimo, el equivalente semántico (conductual tanto como verbal) en el inglés de Estados Unidos no es “él sonrió” sino “su rostro ensombreció”; pues, con tal aclaración, estamos “traduciendo el uso social aceptado en Japón, a la correspondiente usanza social aceptada en Occidente”.²⁸ Más próximo al campo ideológico, Sapir ha señalado que la presidencia de un comité tiene la fuerza figurativa que le damos sólo porque estamos convencidos de que “las funciones administrativas definen a una persona como superior a las que son dirigidas”; “si la gente sintiera que las funciones administrativas son poco más que automatismos simbólicos, la presidencia de un comité sería reconocida como poco más que un símbolo petrificado y el valor que actualmente se le atribuye tendería a desaparecer”.²⁹ El caso no es diferente para la “ley del trabajo esclavo”. Si los campos de trabajo forzado llegaran,

26. Citado en J. Crowley: “Japanese Army Factionalism in the Early 1930's”, *The Journal of Asian Studies*, 21 (1958), 309-26.

27. *Op. cit.*, pp. 4-5.

28. K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), p. 149.

29. *Op. cit.*, p. 568.

por cualquier causa, a desempeñar un papel menos prominente en la imagen norteamericana de la Unión Soviética, no se habría disuelto la veracidad del símbolo, sino su significado mismo, su capacidad para ser, *ya* verdadero, *ya* falso. Se trataría simplemente de dar otra forma al argumento de que el Acta Taft-Hartley es una amenaza mortal para la clase obrera organizada.

En pocas palabras, entre una figura ideológica como “el Acta de trabajo esclavo” y las realidades sociales de la vida norteamericana en medio de la cual aparece, existe un sutil interjuego que simplemente no puede ser descrito mediante conceptos tales como “distorsión”, “selectividad”, o “hipersimplificación”.³⁰ En buena medida, la estructura semántica de la figura es no solo más compleja de lo que aparenta serlo en la superficie, sino que un análisis de esa estructura nos lleva a trazar una multiplicidad de conexiones referenciales entre ella y la realidad social, de modo que la imagen resultante es la de una configuración de significados disímiles de cuyas interrelaciones deriva tanto el poder expresivo como la fuerza retórica del símbolo. Este interjuego es en sí mismo un proceso social, un acontecimiento que no está “en la cabeza” sino en el mundo público donde “las personas hablan entre sí, nombran cosas, hacen aseveraciones y, hasta cierto punto, se entienden unas a otras”.³¹ El estudio de la acción simbó-

30. La metáfora, no es, por supuesto, el único recurso estilístico con que cuenta la ideología. La metonimia (“Todo lo que tengo para ofrecer es sangre, sudor y lágrimas”), la hipérbole (“El Reich de mil años”), el litotes (“volveré”), la sinécdoque (“Wall Street”), el oximoron (“Cortina de hierro”), la personificación (“La mano que empuñó la daga la ha hundido en la espalda de su vecino”), y todas las otras figuras que los retóricos clásicos recogieron con esmero y clasificaron cuidadosamente, son utilizadas una y otra vez, como lo son dispositivos sintácticos tales como la antítesis, la inversión, y la repetición; artificios prosódicos como la rima, el ritmo y la aliteración; literarios como la ironía, el panegírico y el sarcasmo. Pero no hay que pensar que todas las expresiones ideológicas son figurativas. El grueso de ellas consiste en aserciones casi literales, por no decir achatadas, que dejando a un lado cierta tendencia hacia una implausibilidad *prima facie*, son difíciles de distinguir de las afirmaciones propiamente científicas: “La historia de toda sociedad hasta ahora existente es la historia de la lucha de clases”; “el todo de la moralidad de Europa se basa en los valores que son útiles al rebaño”; y así sucesivamente. Considerada como sistema cultural, una ideología que se haya desarrollado más allá de la mera elaboración de slogans, consiste en una intrincada estructura de significados interrelacionados —interrelacionados en términos de los mecanismos semánticos que los formulan— de la cual la organización en dos niveles de una metáfora aislada no es más que una débil representación.

31. W. Percy, “Symbolic Structure”.

lica no es una disciplina menos sociológica que el estudio de pequeños grupos, las burocracias o el rol cambiante de la mujer norteamericana; sólo que está mucho menos desarrollada.

V.

Si hacemos la pregunta que la mayoría de los que investigan las ideologías no hacen (a saber: ¿qué queremos decir, con exactitud, cuando afirmamos que las tensiones sociopsicológicas se expresan en formas simbólicas?) nos hallamos por lo tanto, muy rápidamente, en aguas en verdad bastante profundas: esa pregunta nos lleva, de hecho, a una teoría aparentemente paradójica y en cierta medida no tradicional, sobre la naturaleza del pensamiento, el cual aparece entonces como una actividad pública y no (o al menos no esencialmente) como una actividad privada.³² No podemos desarrollar aquí los detalles de semejante teoría, ni tampoco reunir evidencias suficientes como para darle fundamentos. Pero al menos debemos bosquejar sus contornos generales, si queremos regresar del evasivo mundo de los símbolos y los procesos semánticos, al mundo aparentemente más sólido de los sentimientos y las instituciones, si queremos trazar con cierto detalle los modos de interpenetración de la cultura, la personalidad y el sistema social.

La proposición definitoria de este tipo de aproximación al pensamiento *en plein air* (que, siguiendo a Galanter y Gerstenhaber, puede llamarse “la teoría extrínseca”) consiste en considerar al pensamiento como consistente en la construcción y manipulación de sistemas de símbolos, empleados como modelos de otros sistemas: físico, orgánico, social, psicológico, y así sucesivamente, de tal modo que la estructura de estos otros sistemas (y en el caso favorable, el tipo de comportamiento que puede esperarse de ellos) sean “comprendidos”.³³ El pensamiento, la conceptualización, la formulación, la comprensión, el entendimiento, o lo que se quiera, no consiste en sucesos fantasmales dentro de la cabeza, sino en un apareamiento de los estados y procesos de los modelos simbólicos, con los estados y procesos del mundo más amplio:

“El pensamiento por imágenes consiste, ni más ni menos, en construir una imagen del medio, hacer funcionar el modelo más rápido que el ambiente, y predecir que el medio se

32. G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

33. E. Galanter y M. Gerstenhaber, “On thought: the Extrinsic Theory”, *Psychological Review*, 63 (1956), 218-27.

comportará como lo hace el modelo . . . El primer paso en la solución de un problema consiste en la construcción de un modelo o imagen de los "rasgos relevantes" del (ambiente). Estos modelos se pueden construir en base a muchas cosas, incluyendo partes del tejido orgánico del cuerpo y, en el caso del hombre, papel o mecanismos reales. Una vez construido el modelo, se lo puede manejar bajo condiciones y restricciones hipotéticas diversas. El organismo es capaz entonces de "observar" el resultado de estas manipulaciones y proyectarlas hacia el ambiente de modo tal de hacer posible la predicción. De acuerdo a este punto de vista, cuando un ingeniero aeronáutico manipula el modelo de un aeroplano nuevo en un túnel de viento, está pensando. Cuando el automovilista corre su dedo sobre la línea de un mapa y su dedo le sirve de modelo de los aspectos relevantes del automóvil mientras el mapa le sirve de modelo de la ruta, está pensando. A menudo se usan modelos externos de esta clase al pensar acerca de (ambientes) complejos. Las imágenes usadas en el pensamiento no observable dependen de la accesibilidad de los acontecimientos fisicoquímicos del organismo, que deben ser usados para formar modelos".³⁴

Este punto de vista no niega, naturalmente, la conciencia: la define. Cada percepción consciente es, como lo ha argumentado Percy, un acto de reconocimiento, una comparación por la cual un objeto (o un suceso, un acto, una emoción) es identificado situándolo contra el fondo de un símbolo apropiado:

"No es suficiente decir que uno es consciente *de* algo; se es consciente también de que algo es algo. Hay cierta diferencia entre la aprehensión de una gestalt (un pollo percibía el efecto Jastrow tan bien como un ser humano) y su aprehensión tras el vehículo simbólico. Mientras contemplo la habitación, soy consciente de una serie de actos de *apareamientos* realizados casi sin esfuerzo: ver un objeto y saber qué es. Si mi ojo cae sobre algo no familiar, me doy cuenta de inmediato que uno de los términos del par está faltando. Pregunto qué es (el objeto) —una cuestión enormemente misteriosa".³⁵

34. *Ibíd.* He citado este pasaje incisivo anteriormente, en un ensayo que intenta establecer la teoría extrínseca del pensamiento en el contexto de los recientes hallazgos evolucionarios, neurológicos y de la antropología cultural. Véase C. Geertz, "The Growth of Culture and the Evolution of Mind", en J. Scher, ed., *Theories of the Mind* (New York, 1962).

35. W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity", *Journal of Philosophy*, 55 (1958), 631-41. Bastardillas en el original.

Lo que falta, aquello por lo que se pregunta, es un modelo simbólico bajo el cual se pueda subsumir la "cosa no familiar" y tornarla, de esta manera, familiar.

"Si veo un objeto a cierta distancia y no lo reconozco, puedo verlo, y efectivamente lo veo, como una sucesión de cosas distintas, cada una de ellas rechazada por el criterio del ajuste, a medida que me acerco, hasta que una resulta positivamente certificada. Puedo ver un parche de sol en el campo como una liebre —percepción visual que va mucho más allá de la sospecha de que se trata de una liebre—; la configuración perceptual es así construida y en ella se imprime la esencia de la conejidad. Al acercarnos más, la configuración de la luz del sol cambia lo suficiente como para que la forma conejo sea rechazada. Pero lo más significativo es que incluso el último reconocimiento, el "correcto", es una aprehensión tan mediatizada como los incorrectos, es también un molde, un apareamiento, una aproximación. Y notemos de paso que aun cuando el reconocimiento sea correcto, aun cuando todos los indicios lo confirmen, puede operar casi tan efectivamente para ocultar como para revelar. Cuando reconozco un pájaro extraño como gorrión, tiendo a dejar de lado el pájaro en términos de esta formulación apropiada: es sólo un gorrión".³⁶

A pesar del tono algo intelectualista de estos ejemplos, la teoría extrínseca del pensamiento puede ser aplicada también al aspecto afectivo de la mente humana.³⁷ Así como un mapa de caminos transforma meras localizaciones físicas en "lugares", conectados por rutas numeradas y separadas por distancias medidas y nos capacita así para hallar el camino desde donde nos encontramos hacia donde queremos ir, así también un poema como "Felix Randal" de Hopkins por ejemplo, suministra, a través del poder evocativo de su lenguaje cargado, un modelo simbólico del impacto emocional de la muerte prematura, de modo que si su penetración nos impresiona a la manera de lo que ocurriría con el mapa de caminos las sensaciones físicas se transforman en sentimientos y actitudes y ello nos capacita para reaccionar ante semejante tragedia, no en forma "ciega", sino "inteligentemente". Los ritos básicos de la religión —una misa, un peregrinaje, una procesión— son modelos simbólicos (aquí bajo la forma de actividades más que de palabras) de un sentido particular de lo divino, de cierta especie de estado de ánimo devocional, que su continua puesta en práctica tiende a producir en los parti-

36. *Ibíd.*

37. S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

cipantes. Por supuesto, así como la mayoría de los actos de lo que suele llamarse “cognición” están más bien en el nivel de la identificación de un conejo que en el de hacer funcionar un túnel de viento, de igual modo la mayor parte de lo que habitualmente recibe el nombre de “expresión” (la dicotomía a menudo se exagera y se la interpreta mal casi universalmente) es mediatizado por modelos extraídos de la cultura popular antes que del gran arte y de los rituales religiosos formales. Pero la cuestión es que el desarrollo, mantenimiento y disolución de los “estados de ánimo”, “actitudes”, “sentimientos”, etcétera, no constituyen “un proceso fantasmal que tiene la forma de corrientes de la conciencia que no podemos visitar”, más de lo que lo es la discriminación de objetos, eventos, estructuras, procesos, etcétera, en nuestro medio circundante. Aquí también “estamos describiendo las maneras por las cuales... la gente desarrolla partes de su conducta predominantemente pública”.³⁸

Sean cuales fueren sus otras diferencias, ambos símbolos o sistemas de símbolos, los así llamados “cognitivos” y los “expresivos” tienen, al menos, una cosa en común: son fuentes extrínsecas de información en términos de las cuales la vida humana puede ser organizada —mecanismos extrapersonales para la percepción, entendimiento, juicio y manipulación del mundo—. Las pautas culturales —religiosas, filosóficas, estéticas, científicas, ideológicas— son “programas”: proporcionan un patrón o heliografía para la organización de los procesos sociales y psicológicos, tal como el sistema genético proporciona un patrón para la organización de los procesos orgánicos:

“Estas consideraciones definen los términos en los cuales nos aproximamos al problema del “reduccionismo” en psicología y en la ciencia social. Los niveles que provisoriamente hemos discriminado (organismo, personalidad, sistema social, cultura) ... son ... niveles de organización y control. Los niveles más bajos “condicionan” y así, en cierto sentido, “determinan” las estructuras dentro de las cuales entran, en el mismo sentido en que la estabilidad de un edificio depende de las propiedades de los materiales de los cuales está construido. Pero las propiedades físicas de los materiales no determinan el *plan* del edificio; éste es un factor de otro orden, es un factor de *organización*. Y la organización controla las *relaciones* de los varios materiales entre sí, los *modos* por los cuales son utilizados en la construcción y en virtud de los cuales la misma constituye un sistema ordenado de un tipo particular. Mirando

38. Las citas proceden de Ryle, *op. cit.*, p. 51.

hacia abajo en la serie, podemos siempre investigar y descubrir juegos de "condiciones" de las que depende la función de un orden más alto de organización. Hay, de este modo, un juego inmensamente complicado de condiciones fisiológicas, de las cuales depende el funcionamiento psicológico, etc. Propiamente entendidas y evaluadas, estas condiciones siempre son auténticos determinantes de los procesos en los sistemas organizados en los niveles inmediatamente superiores. Sin embargo, podemos también mirar "hacia arriba" en la serie. En esta dirección, vemos "estructuras", pautas de organización, patrones de significado, "programas", etc., que son el foco de la organización del sistema en el nivel en el cual hemos concentrado nuestra atención".³⁹

Como las diversas especies de sistemas de símbolos culturales son fuentes extrínsecas de información, patrones para la organización de los procesos sociales y psicológicos, desempeñan un papel crucial en las situaciones donde falta la clase especial de información que ellos proporcionan donde las guías institucionalizadas de conducta, pensamiento o sentimiento son débiles o están ausentes. Es en un país con el cual no estamos familiarizados emocional ni topográficamente, donde necesitamos poemas y mapas de caminos.

Lo mismo ocurre con la ideología. En organizaciones políticas firmemente encastadas en el dorado ensamblaje de "antiguas opiniones y reglas de vida" a que alude Edmund Burke, el rol de la ideología, en sentido explícito, es mar-

39. "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", de Talcott Parsons, en S. Koch, ed., *Psychology: A Study of a Science* (New York, 1959), Vol. III. Bastárdilas en el original. Compárese con lo siguiente: "Para dar cuenta de esta selectividad, es necesario suponer que la estructura de la enzima está relacionada de alguna manera con la estructura del gene. Por una extensión lógica de esta idea, llegamos al concepto de que el gene es una representación —una heliografía, por así decir— de la molécula de la enzima, y la función del gene consiste en servir como fuente de información a la estructura de la enzima. Parece evidente que la síntesis de una enzima —una molécula de proteína gigante que consiste de centenares de unidades de aminoácidos distribuidos de un extremo al otro en un orden específico y único— requiere un modelo o juego de instrucciones de cierta especie. Estas instrucciones deben ser características de la especie; deben ser transmitidas automáticamente de generación en generación, y deben ser constantes, aun cuando sean capaces de experimentar cambios evolucionarios. La única entidad conocida que podría llevar a cabo tal función es el gene. Hay muchas razones para creer que éste transmite información, actuando como un molde o patrón". N. H. Horowitz, "The Gene", *Scientific American* (febrero, 1956), p. 85.

ginal. En tales sistemas políticos verdaderamente tradicionales, los participantes actúan (para usar otra frase burkeana) como hombres de sentimientos rudos; están ganados, emocional e intelectualmente, en sus juicios y actividades, por prejuicios que no han sido objeto de un examen crítico, que no los dejan "vacilando en el momento de la decisión, escépticos, intrigados e irresolutos". Pero cuando, —como en la Francia revolucionaria que Burke estaba enjuiciando y de hecho en la sacudida Inglaterra, desde la cual enjuiciaba y de la que fue quizás el más grande ideólogo— las consagradas opiniones y reglas de vida se ponen en duda, comienza a florecer la búsqueda de formulaciones ideológicas sistemáticas, ya para reforzar a las reglas anteriores, ya para reemplazarlas. La función de la ideología es hacer posible una política autónoma, suministrándole los conceptos autorizados que la tornen significativa, y las imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda ser razonablemente aprehendida.⁴⁰

De hecho, las ideologías formales tienden a emerger y a ejercer influencia precisamente en aquel momento en que un sistema político comienza a liberarse del gobierno inmediato de la tradición recibida, de la guía directa y detallada de los cánones religiosos o filosóficos por un lado y de los preceptos irreflexivos del moralismo convencional por otro.⁴¹ La diferenciación de una constitución política autónoma implica la diferenciación de un modelo cultural de acción política. Los modelos no especializados más antiguos son o bien demasiado comprensivos o bien demasiado concretos para proveer la clase de guía que semejante sistema político demanda: ya enmarañan la conducta polí-

40. Hay, por supuesto, ideologías morales, económicas e incluso estéticas, además de las específicamente políticas, pero dado que son pocas las ideologías que teniendo prominencia social carezcan de implicaciones políticas, tal vez resulte aceptable considerar el problema desde este punto de vista más estrecho. Sea como fuere, los argumentos desarrollados a propósito de las ideologías políticas se aplican con igual fuerza a las no políticas. Para un análisis de una configuración ideológica de tipo moral, hecho en términos muy similares a los desarrollados en este artículo, véase A. L. Green, "The ideology of anti-fluoridation leaders", *The Jnl. of Social Issues*, 17: 13-25 (1961).

41. Que talés ideologías puedan reclamar un mayor vigor de las costumbres o una re-imposición de la hegemonía religiosa, como ocurrió en el caso de Burke o De Maistre no implica, por supuesto, contradicción alguna. Se construyen argumentos en favor de la tradición sólo cuando su validez ha sido puesta en duda. Cuando estos intentos son exitosos producen, no un retorno al tradicionalismo ingenuo, sino una re-tradicionalización ideológica —algo muy diferente—. Cf. Mannheim, "Conservative thought", en sus *Essays on sociology and social psychology* (Nueva York, 1953), especialmente pp. 94-98.

tica, embarazándola de significaciones trascendentales, ya ahogan la imaginación política emarrándola al realismo descolorido del juicio habitual. Es cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni su más terrenal "pragmática" bastan por más tiempo para suministrar una imagen adecuada del proceso político, que las ideologías empiezan a tornarse cruciales como fuentes de significados y actitudes sociopolíticas.

En un sentido esta afirmación no es sino otra manera de decir que la ideología es una tensión. Pero ahora estamos incluyendo la tensión *cultural* tanto como la social y psicológica. Lo que da origen directamente a la actividad ideológica es una pérdida de orientación, una incapacidad, por falta de modelos utilizables, para comprender el universo de derechos y responsabilidades cívicas en el que uno mismo se encuentra situado. El desarrollo de una organización política diferenciada (o de una mayor diferenciación interna dentro de ella) puede traer y comúnmente trae consigo, una severa dislocación social y tensión psicológica. Pero también trae consigo confusión conceptual, a medida que las imágenes establecidas del orden político se esfuman en irrelevancias o caen en el descrédito. Que la Revolución Francesa, al menos hasta su tiempo, haya constituido la mayor incubadora de ideologías extremistas en la historia humana, "progresistas" y "reaccionarias" por igual, no se debió a que la inseguridad personal o el desequilibrio social fueran más profundos y estuvieran más extendidos que en muchos períodos anteriores —si bien fueron bastante profundos y amplios— sino a que el principio central de organización de la vida política, el derecho divino de los reyes, resultó destruido.⁴² Es la confluencia de tensión sociopsicológica y de ausencia de recursos culturales por medio de los cuales puede adquirir sentido (político, moral o económico) esa tensión, (y cada factor reforzando al otro), lo que monta el escenario para el surgimiento de ideologías (políticas, morales, económicas) de carácter sistemático.

Por otro lado, el designio de las ideologías de tornar significativas situaciones sociales que de otra manera serían

42. Es también importante recordar que el principio fue destruido mucho antes que el rey; era en virtud del principio de sucesión que resultaba, de hecho, sacrificado ritualmente: "Cuándo [Saint-Just] exclama: 'Determinar el principio en virtud del cual el acusado [Luis XVI] tal vez deba morir, es determinar el principio por el cual la sociedad que lo juzga vive', lo que hace es demostrar que son los filósofos los que van a dar muerte al Rey: el Rey debe morir en nombre del contrato social". A. Camus, *The rebel* (Nueva York, 1958), p. 114.

incomprensibles, explicándolas de modo que la acción orientada sea posible dentro de ellas, da cuenta de la naturaleza altamente figurativa de las ideologías y de la intensidad con la cual son sostenidas, una vez aceptadas. Así como la metáfora extiende el lenguaje ampliando su alcance semántico, posibilitando así la expresión de significados es posible —o no es posible todavía— expresar literalmente, del mismo modo el choque frontal de significados literales en la ideología —la ironía, la hipérbole, la antítesis exagerada— suministra un marco simbólico nuevo al cual acoplar la miríada de “cosas no familiares” que, como un viaje a un país extraño, surgen como resultado de una transformación en la vida política. Sean lo que fueren además las ideologías, —proyecciones de temores no confesados, disfraces de motivos ulteriores, expresiones páticas de solidaridad grupal— constituyen ante todo mapas de una realidad social problemática, y matrices para la creación de una conciencia colectiva. Si en un caso particular, el mapa es preciso o la conciencia digna de fe, es una cuestión aparte; difícilmente se podrán dar respuestas similares para el nazismo y el sionismo, para el nacionalismo de McCarthy y el de Churchill, para los defensores de la segregación y para sus detractores.

VI.

“Las obras críticas e imaginativas son respuestas a cuestiones planteadas por la situación en la cual surgieron. Ellas no son meramente respuestas, son respuestas *estratégicas*, respuestas *estilizadas*. Rues hay una diferencia en estilo o estrategia, si uno dice “sí” en un tono que implica “¡Gracias a Dios!” o en un tono que implica “¡ay!”. De modo que yo propondría una labor de diferenciación inicial entre “estrategias” y “situaciones”, por la cual pensamos en ... cualquier trabajo de carácter crítico o imaginativo ... como la adopción de diversas estrategias para abarcar situaciones. Estas estrategias dan cuerpo a las situaciones, dan nombre a su estructura y a los ingredientes destacados y los designan de tal manera que contienen una actitud hacia ellos. Este punto de vista de ningún modo nos ata al subjetivismo personal o histórico. Las situaciones son reales; las estrategias para manejarlas tienen contenido público; en la medida en que las situaciones se traspasan de individuo a individuo, o de un período histórico a otro, las estrategias tienen relevancia universal”.

Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*

Como ciencia e ideología son, ambas, "obras" críticas e imaginativas (es decir, estructuras simbólicas), parece más probable alcanzar una formulación objetiva de las marcadas diferencias existentes entre ellas y de la naturaleza de sus interrelaciones, si partimos del concepto de estrategias estilísticas, evitando la preocupación angustiada por dilucidar comparativamente el status axiológico o epistemológico de las dos formas de pensamiento. Es tan poco razonable sostener que los estudios científicos de la religión debieran empezar con cuestiones innecesarias acerca de la legitimidad de las pretensiones sustantivas de su materia, como afirmar que los estudios científicos de la ideología deben iniciarse con semejantes preguntas. La mejor manera de tratar con la Paradoja de Mannheim, así como con cualquier otra, es eludirla reformulando el propio enfoque teórico, evitando de esta manera el tener que recorrer, una vez más, el mismo camino trillado que condujo a ella.

Las diferencias entre ciencia e ideología como sistemas culturales han de buscarse en los tipos de estrategia simbólica para abarcar situaciones que respectivamente representan. La ciencia designa la estructura de las situaciones de modo tal que la actitud contenida hacia ellas es una actitud de desinterés. Su estilo es constreñido, descarnado, resueltamente analítico: evitando los dispositivos semánticos que formulan de la manera más efectiva el sentimiento moral, busca llevar al más alto grado la claridad intelectual. La ideología, en cambio, designa la estructura de las situaciones de modo que la actitud contenida hacia ellas es una actitud de compromiso. Su estilo es ornado, vivido, deliberadamente sugestivo: objetivando el sentimiento moral con el concurso de los mismos artificios que la ciencia elude, busca la acción motivada. A ambas les concierne la definición de una situación problemática, y ambas son respuestas al sentimiento de una falta de información. Pero la información requerida es completamente diferente, aun en aquellos casos donde la situación es la misma. Un ideólogo no se asemeja más a un pobre científico social de lo que un científico social a un pobre ideólogo. Los dos están —o debieran, al menos, estar— en líneas completamente diferentes de trabajo, líneas tan diferentes que muy poco se gana y mucho se oscurece si medimos las actividades de una por contraste con los objetivos de la otra.⁴³

43. Esto no es lo mismo que decir que las dos clases de actividad no puedan practicarse juntas, del modo en que podría decirse que no es posible pintar un retrato de un ave que sea a la vez ornitológicamente preciso y estéticamente efectivo. Marx

Allí donde la ciencia es la dimensión diagnóstica, crítica, de la cultura, la ideología es la dimensión justificatoria, apologética —ella se refiere a “aquella parte de la cultura a la que le concierne de modo activo el establecimiento y la defensa de pautas de creencia y valor”.⁴⁴ Que haya una tendencia natural en ambas a enfrentarse, particularmente cuando se dirigen a la interpretación de la misma clase de situaciones, es algo que visto de este modo, resulta claro; pero que el choque sea inevitable y que los hallazgos de la ciencia (social) necesariamente socaven la validez de las creencias y valores que la ideología ha elegido defender y propagar, son supuestos altamente dudosos. Una actitud a la vez crítica y apologética hacia una misma situación no constituye una contradicción en los términos (por frecuente que, de hecho, pueda llegar a serlo empíricamente), sino más bien el signo de un cierto nivel de sofisticación intelectual. Recuerdo la historia, (probablemente no *vera*, sino *ben trovata*) según la cual cuando Churchill había terminado su famosa proclama a la aislada Inglaterra, “Lucharemos en las playas, lucharemos en las zonas de desembarco, lucharemos en los campos y en las calles, lucharemos en los cerros...” se dirigió a un edecán y susurró: “y las daremos en la cabeza con sifones, porque no tenemos ninguna clase de armas”.

La cualidad de retórica social propia de la ideología no es entonces prueba de que la visión de la realidad sociopsicológica sobre la cual se asienta sea falsa, ni de que extraiga su poder persuasivo de una discrepancia entre lo que se cree y lo que, ahora o algún día, llegará a establecerse como científicamente correcto. Que la ideología puede, en verdad, perder contacto con la realidad en una orgía de fantasía autística e incluso que tiene una tendencia muy fuerte a seguir ese camino en situaciones donde la ciencia libre no la crítica, ni hay tampoco ideologías competitivas bien arraigadas en la estructura social general, es algo bien evidente. Pero por interesantes que las patologías sean para elucidar el funcionamiento normal (y por común que ello pueda ser empíricamente), son equívocas como prototipos de dicho funcionamiento. Aunque afortunadamente no hubo necesidad de poner esto a prueba, pa-

es, naturalmente, el caso sobresaliente, pero para una sincronización fructífera más reciente del análisis científico y la argumentación ideológica, véase E. Shields, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956). La mayoría de los intentos similares de mezclar los géneros, sin embargo, son claramente menos felices.

44. Fallers, *op. cit.* Naturalmente los patrones de creencia y valor defendidos pueden ser los de un grupo socialmente subordinado, así como los de uno socialmente dominante, y la “apología”, por lo tanto, será en pro de reformas o de revolución.

rece muy probable que los británicos habrían luchado, en verdad, en las playas, en las zonas de desembarco, en calles y cerros —y con sifones también, llegado el caso— pues Churchill formuló de manera muy precisa el estado de ánimo de sus compatriotas y al formularlo lo movilizó, haciendo del mismo una propiedad pública, un hecho social, antes que una colección de emociones íntimas desconectadas e incomprendidas. Expresiones ideológicas detestables pueden apoderarse muy agudamente del temperamento de un pueblo o un grupo. Hitler no estaba distorsionando la conciencia alemana cuando traducía la autoaversión demoníaca de sus compatriotas, en la figura tropológica del judío mágicamente corruptor; estaba meramente objetivándola, transformando una neurosis personal dominante en una poderosa fuerza social.

Pero aunque la ideología y la ciencia sean empresas diferentes, no dejan de estar emparentadas. Las ideologías hacen reclamaciones empíricas sobre la condición y dirección de la sociedad, que la ciencia debe evaluar (y, cuando el conocimiento científico falta, el sentido común). La función social de la ciencia *vis-à-vis* de las ideologías es ante todo entenderlas, y en segundo término, criticarlas, forzarlas a avenirse (pero no necesariamente someterse) a la realidad. La existencia de una tradición vital de análisis científico de las cuestiones sociales, es una de las garantías más efectivas contra el extremismo ideológico, porque proporciona una fuente incomparablemente fidedigna de conocimiento positivo con el que la imaginación política puede trabajar y al que puede dar crédito. Dicha tradición no es el único contrapeso. La existencia, tal como se ha mencionado, de ideologías competitivas, conducidas por otros grupos poderosos en la sociedad es no menos importantes; como lo es un sistema político liberal en el cual los sueños de poder total son obvias fantasías; como lo son condiciones sociales estables donde las expectativas convencionales no estén sometidas a una continua frustración y las ideas convencionales no sean radicalmente incompetentes. Pero, entregada con calma intransigencia a una visión propia, constituyen quizás el contrapeso más irreductible.

(Traducción directa del inglés por
DAVID SUSEL)

b. El marxismo y la problemática de la sociología del conocimiento

La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje

Adam Schaff

Desde hace algunas décadas, la mayor parte de los teóricos que se ocupan del factor subjetivo en el conocimiento humano, encaran el problema a partir de la sociología del conocimiento o a partir del análisis del papel del lenguaje en el conocimiento. Así, a pesar de una tradición filosófica secular que unía este problema al individuo y a la subjetividad individual, el factor subjetivo en el conocimiento se analiza hoy a partir de los condicionamientos *sociales*. En efecto, tanto la sociología del conocimiento como el análisis del lenguaje, sin perder de vista el hecho evidente de que el sujeto cognoscente es siempre un individuo concreto, consideran que este es un ser socialmente formado y condicionado (en este sentido hablamos nosotros del individuo social por oposición al individuo autónomo), y estos dos enfoques se encuentran en el plano común de los condicionamientos sociales del conocimiento humano. No se puede negar el carácter social de estos dos análisis: uno de ellos concierne a las influencias que ejercen los intereses de un grupo social sobre la visión que el individuo tiene de la realidad; el otro se refiere a las influencias del lenguaje socialmente formado sobre el pensamiento individual, empezando por la percepción y la articulación del mundo que un sistema lingüístico dado impone.

Lo que nos interesa es no solo el enfoque de un mismo problema desde dos puntos de partida genéticamente independientes, sino también el análisis de sus implicaciones filosóficas, que proporcionan precisamente a la filosofía contemporánea uno de sus temas principales. Me parece útil estudiar tanto los puntos de unión de la sociología del conocimiento y el análisis del lenguaje en el plano de la objetividad del conocimiento, como sus influencias recíprocas y sus correlaciones; problema que en mi opinión, hasta hoy, ha sido ignorado. El análisis de estas relaciones permitirá comprender mejor el problema mismo de la objetividad del conocimiento, pero también profundizar su

análisis sociológico gracias a la implicación de su aspecto lingüístico y, recíprocamente, el análisis lingüístico gracias a la implicación de su aspecto social.

También nuestro análisis tendrá por punto de partida nuestra nota inicial sobre la concordancia entre los pasos de la sociología del conocimiento y los del estudio de la función del lenguaje en el conocimiento; pasos que, tanto unos como otros, tienden a despejar el factor subjetivo en el conocimiento gracias a la ayuda de perspectivas y aparatos conceptuales diferentes.

No solo se trata de afirmar el hecho —y concretar la tesis general— de que el factor subjetivo existe en el conocimiento sino, sobre todo, dado nuestro punto de vista, demostrar y analizar las raíces *sociales* de esta subjetividad. Ahora bien, el resultado que se obtenga será inesperado pues se probará que lo subjetivo, tradicionalmente identificado con la característica del sujeto individual, se transporta al plano de lo social, tradicionalmente opuesto a lo individual y a lo subjetivo. Más aún, infiriendo las conclusiones de estas observaciones y de estos análisis, se termina por comprobar, en contra de las apariencias, que lo subjetivo no es el punto de partida del proceso cognoscitivo sino, al contrario, el resultado complejo de influencias sociales de las que en cierto sentido es el producto.

Me parece inútil insistir sobre el poderoso impulso que esos dos enfoques dan a la problemática filosófica de la objetividad y de la subjetividad del proceso cognoscitivo. Especifiquemos que objetividad y subjetividad y las diferentes concepciones del proceso cognoscitivo que autorizan estas dos características del conocimiento se revelarán no opuestas, como lo quiere la tradición, sino complementarias: si no se comprende la dialéctica de sus relaciones mutuas es imposible comprender el proceso del conocimiento. Por añadidura, esos impulsos nuevos no han nacido del pensamiento propiamente filosófico, sino más bien del de las ciencias exactas. Todo esto constituye un complejo de problemas apasionantes en razón de su importancia científica y de las perspectivas que abren. Su alcance y su complejidad no me permiten la pretensión de analizarlos aquí a fondo y menos aun desenmarañar todas sus consecuencias. Me propongo más bien plantear el problema en su generalidad, insistiendo sobre algunos de los aspectos e implicaciones que sugieren al menos una respuesta parcial a algunas de las cuestiones planteadas.

Comencemos por caracterizar las diferencias y las semejanzas entre los dos nuevos enfoques del factor subjetivo en el conocimiento.

La sociología del conocimiento (me limito aquí a la corriente que lleva de Marx a Mannheim) formula la cuestión fundamental de la posibilidad del conocimiento objetivo y del carácter de la verdad en las ciencias sociales. De aquí la importancia primordial de esta rama de las ciencias humanas, pues hacer progresar la ciencia es, en primer lugar, entrever un problema y saber formularlo; la búsqueda de la solución solo viene después —a pesar de las apariencias—; una solución que, por otra parte, a excepción de los razonamientos deductivos, no es nunca completa ni definitiva y que, en todo caso, autoriza a menudo variantes más o menos concurrentes.

La cuestión planteada por la sociología del conocimiento con respecto a la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales está en estrecha relación con la teoría del conocimiento y, sobre todo, con la teoría de la ideología. Por lo menos es así tanto en Marx como en Mannheim. Cuando una teoría (admitiendo que está fundada sobre ciertos materiales empíricos y que pretende el status de la generalización teórica) afirma que los hechos de conciencia (y el conocimiento es un hecho de conciencia) dependen de hechos exteriores a ella, no solo en la medida en que estos últimos (la realidad objetiva) son la fuente exterior del conocimiento humano, sino también en la medida en que ellos condicionan el *modo* de este conocimiento (el *objeto* sobre el que nuestro conocimiento se vuelca y la *manera* en que lo conocemos) ponemos implícitamente en duda la objetividad del conocimiento, por lo menos en una cierta acepción de la palabra “objetividad”.

La realidad social objetiva que condiciona nuestro conocimiento está constituida no solo por grupos humanos definidos, unidos por relaciones recíprocas definidas y con intereses comunes definidos; está constituida también por las opiniones que expresan esos intereses y modelan en forma de ideología los estereotipos sociales y, en consecuencia, las actitudes y los comportamientos reales de los hombres. Tomando conciencia de este hecho legitimamos no sólo la cuestión del carácter del conocimiento en las ciencias sociales, sino también aquella, más fundamental, de la posibilidad de un conocimiento objetivo en ese campo. Por ello, sin embargo, la sociología del conocimiento está estrechamente unida no solo a la teoría de la ideología sino también a la teoría de la sociedad y de su evolución en general y, finalmente, a la problemática gnoseológica. Y esta relación se establece en un doble sentido: en primer lugar, porque las conclusiones de la sociología del conocimiento poseen un carácter filosófico; en segundo lugar, porque esta ciencia toma (manifiesta o tácitamente) sus

premisas más generales de una filosofía determinada. La omisión de este último aspecto parcializa muchas de las críticas a la sociología del conocimiento de Mannheim.

La posición de Marx es desde este punto de vista relativamente simple o, en todo caso, consecuente. Según él, la sociedad constituye una cierta unidad cuyos diversos elementos, factores o aspectos, sin embargo, pueden distinguirse en función de la manera de aprehender esa unidad y de las cuestiones que se formulen en torno a ella. Lo que resulta particularmente interesante en esta concepción es la diferenciación de los elementos materiales de esa unidad que tiene por nombre "la sociedad", así como de los elementos que forman lo que llamamos la vida espiritual, o también la conciencia social (sin querer tomar posición en el debate sobre su "esencia" filosófica).

El valor de esta diferenciación se hace evidente cuando nos interesamos por la *dinámica* de la sociedad (lo que, en otros términos, llamamos vida social).

En efecto, en este caso nos interrogamos en primer lugar sobre las fuentes de esta dinámica, es decir, sobre las fuerzas que ponen la sociedad en movimiento. Entonces surge inmediatamente el problema de las correlaciones entre los aspectos material y espiritual de la vida social y su interdependencia. Por razones evidentes, este problema ha apasionado y continúa apasionando a todos los representantes de las ciencias sociales y han sido propuestas diversas soluciones. Sin embargo, en toda la tradición premarxista, el acento principal recaía sobre el primado del factor de la conciencia humana, del factor espiritual. El materialismo histórico ha sido el primero en formular una solución que, sin negar el papel de la conciencia humana en el desarrollo de la sociedad y hasta poniéndolo de relieve, subraya las correlaciones y la interdependencia entre lo que Marx llama la base material de la sociedad y su superestructura. Empero, pone el acento sobre el papel particular y la importancia de esa base material, pues de su desarrollo depende en última instancia el movimiento de esa unidad compleja que es la sociedad. Precisamente sobre este plano y en este contexto, Marx ha dado una formulación teórica a la idea del condicionamiento de la conciencia humana por factores exteriores a ella; esta es también la razón por la cual llamó a este dominio la "superestructura" ya que esta imagen refuerza la idea de su dependencia.

Haciendo abstracción de todas las otras dificultades planteadas por esta doctrina (y son numerosas, a pesar de su apariencia de simplicidad y de claridad), detengámonos en el problema de la estructura y composición de la base material que es el factor determinante del desarrollo de

la conciencia social. El análisis demuestra no solo la complejidad de la base sino también el hecho de que no haya entre ella y la superestructura, una línea de demarcación clara, ya que en la base existen elementos de la superestructura.

Según Marx, la base material de la sociedad es conceptualmente idéntica al modo de producción. Es por lo tanto una unidad específica de los medios de producción (las materias primas, más los útiles, más los hombres dotados de las capacidades técnicas requeridas) y de las relaciones de producción. Como resultado de un análisis más detenido, surge que las relaciones de producción, es decir las relaciones que se establecen entre los hombres implicados en la producción, constituyen un dominio tan complicado y extenso que engloba una parte considerable de la vida social y que ninguno de sus elementos se encuentra fuera de esta. Las relaciones de producción son, entonces, el fundamento de las relaciones de propiedad, con su sistema de leyes y de instituciones jurídicas; de la división de la sociedad en clases que está estrechamente ligada al sistema de las relaciones de propiedad; del hombre socialmente definido, con sus concepciones, que o bien defienden o bien atacan el sistema social existente, formando de este modo ideologías sociales definidas. Pero la superestructura entra de este modo en la composición de la base y no constituye únicamente un epifenómeno del fundamento material de la sociedad; ella puede, por lo tanto, ejercer su acción sobre él. Es innegable que encontramos aquí una complicación teórica, pero ella prueba, por lo menos, que no se puede interpretar la teoría del materialismo histórico dissociando sus elementos, es decir como si se tratara de una teoría que concibe la sociedad no como un todo, sino como una suma de elementos o de dominios distintos de la vida social, aun cuando se suponga que actúan unos sobre otros. No es aquí donde nos corresponde penetrar en los arcanos y en las complicaciones teóricas del materialismo histórico. Lo que nos interesa es saber cómo se presenta, a la luz de esta teoría, el problema del condicionamiento social del conocimiento humano. Ahora bien, de lo anterior se desprende claramente que Marx admite no sólo que la conciencia depende de los factores exteriores (expresión consecuente del materialismo en el dominio de la teoría del conocimiento), sino también —y para nosotros es lo más importante— que ciertas ramas del conocimiento, considerado como una forma calificada de la conciencia, dependen de la realidad social. Esta dependencia es extremadamente complicada, pero nos detendremos sobre todo en la influencia que los intereses de clase (que existen

bajo la forma de relaciones económicas y sociales objetivas pero también como manifestaciones subjetivas de las que la principal es la ideología social) ejercen sobre el conocimiento, es decir, sobre la percepción del mundo y sobre su formulación articulada. No discuto aquí cuál es el dominio de la conciencia afectada y si es posible defender teóricamente la tesis según la cual este dominio sólo puede tener por objeto la realidad social. La cuestión que nos preocupa es la siguiente: el conocimiento así condicionado (dejando abierta la cuestión de su alcance y extensión), ¿puede ser objetivo? En otros términos: el conocimiento así condicionado, ¿puede ser calificado de científico y puede considerarse su resultado como una verdad objetiva?

En el contexto de las preocupaciones teóricas actuales, se comprueba con interés que Marx, fundador de la sociología del conocimiento, no chocó en este punto con ninguna dificultad; sin embargo, un espíritu filosófico tan sutil tendría que haber señalado el problema inmediatamente. Si no se detuvo aquí es porque Marx agregó otra premisa a los razonamientos que hemos tratado de reconstruir más arriba, fundamentalmente la tesis sobre la diferenciación de los intereses de las diversas clases sociales. En razón de esta diferenciación, ciertas clases tienen interés en impulsar la evolución de la sociedad en tanto que otras tienen interés en mantener el estado existente o en frenar las transformaciones que se están cumpliendo. Ahora bien, el conocimiento sólo se deforma cuando está condicionado por los intereses de las clases “descendentes”, es decir, de las clases interesadas en el mantenimiento del orden existente y amenazadas por su supresión. Cuando el conocimiento está condicionado por los intereses de las clases “ascendentes”, revolucionarias, que están conformadas a las transformaciones sociales en vías de cumplirse, no hay deformación del conocimiento. Y en este punto de su reflexión Marx deja de interesarse por el problema de los condicionamientos sociales del conocimiento y por el problema de su deformación.

Innegablemente, se trata aquí de un aspecto del problema más amplio del condicionamiento social del conocimiento humano y del proceso del conocimiento; pero este aspecto es por sí sólo muy importante, por lo menos en la perspectiva de la sociología del conocimiento. Como hemos visto en este contexto, Marx no alimenta ninguna duda sobre la posibilidad del conocimiento objetivo. Notemos —pues esto será importante en lo sucesivo— que deja abierta la cuestión del carácter relativo o absoluto de la verdad; según lo que dice Engels (en particular en el *Anti-Dü-*

hring), se puede suponer que Marx hablaba del conocimiento contenido en categorías de verdades relativas. Pero no dudaba de que el conocimiento deformado por los intereses de las clases retrógradas es falso, en tanto que el conocimiento condicionado por los intereses de las clases progresistas es verdadero, porque no sufre deformación. Esto concierne igualmente a las opiniones de los sabios que representan las diferentes clases. El condicionamiento social del conocimiento en tanto tal no es, por lo tanto, un obstáculo a su objetividad; todo depende de la clase que entre en juego —progresista o retrógrada— y de la relación de sus intereses con las tendencias objetivas de la evolución social.

La sociología del conocimiento de Mannheim se refiere consciente y abiertamente a la inspiración marxista. Pero lo que tiene de nuevo y de original, en mi opinión, es el carácter mucho más radical de su punto de vista sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales. Aquí dejo de lado, por secundario, el carácter más detallado del análisis de Mannheim y su terminología moderna.

Según Mannheim, todo conocimiento en el campo de los fenómenos sociales, está condicionado por los intereses de los grupos sociales definidos a los cuales pertenecen (en las diversas acepciones de este término) el observador y el investigador; es el resultado de un punto de vista definido. Por consiguiente, cada conocimiento en el dominio de los fenómenos sociales, es conocimiento parcelado, y por lo tanto parcial. Ningún pensador, ninguna teoría puede pretender el conocimiento y la verdad objetivos.

Lo más importante para nosotros es la conclusión final, no sólo sorprendente sino embarazosa. De esto resulta, en efecto, irrefutablemente, que ya que ninguna teoría en el campo de las ciencias sociales representa el conocimiento y la verdad objetivos (Mannheim está de acuerdo con la teoría marxista y reprocha únicamente a Marx que no haya extendido sus conclusiones hasta llegar a su propio punto de vista), la verdad objetiva es, en general, impensable en las ciencias sociales. Pero esto quiere decir que es imposible practicar las ciencias sociales. Pues allí donde la verdad objetiva, que es de rigor en el resto del campo del conocimiento, es reemplazada por la moneda menuda de verdades subjetivas particulares en función del punto de vista elegido y de la perspectiva, no puede hablarse de un conocimiento científico. Consecuencia embarazosa —por lo menos— para el sociólogo del conocimiento quien, si admite este relativismo, destruye el valor científico de sus propias afirmaciones: se encuentra apre-

sado por las mismas dificultades que los partidarios del escepticismo radical. Así, no es extraño que Mannheim, debatiéndose en su propia red, trate de salir por medio de la noción de "conversión de perspectivas" y absolviendo a la intelligentsia como grupo social, del pecado universal del "conocimiento limitado por el punto de vista". Evidentemente, estos subterfugios son vanos y no tienen otro efecto que el de romper la homogeneidad de la doctrina.

Sin embargo, como en el caso precedente, no nos corresponde proceder a un análisis detallado de la sociología del conocimiento de Mannheim o dar de ella una apreciación general. Sólo retendremos el punto de vista de Mannheim sobre el problema de la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales, que —como lo hemos visto— presta toda la originalidad a su sociología del conocimiento.

Marx ha enunciado y discutido científicamente la tesis del condicionamiento social del conocimiento por el interés social. De allí infirió, en cuanto a la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales, la conclusión de que el factor social que condiciona la conciencia *puede* causar, en condiciones definidas, la deformación de ese proceso. La tesis de Mannheim sobre los condicionamientos sociales del conocimiento es análoga a la de Marx, pero él infiere de allí, con respecto a la objetividad del conocimiento, una conclusión más radical: puesto que el conocimiento de los fenómenos sociales está socialmente condicionado, *debe* deformar la imagen de la realidad. ¿Por qué estas conclusiones diferentes si han sido deducidas de premisas semejantes?

La base del problema es que las premisas no son idénticas, pues Mannheim admite tácitamente un principio suplementario que constituye una nueva premisa en su razonamiento y que lleva finalmente a una conclusión diferente, a saber, que el valor de verdad sólo es predicable de las verdades absolutas en tanto que las verdades llamadas relativas son falsas.

Este es un principio epistemológico muy importante que no se advierte ordinariamente, quizá porque no ha sido formulado expresamente por Mannheim. Pero, cuando se analiza una doctrina, se tiene el derecho y el deber no sólo de estudiar su homogeneidad y su lógica sino también de deducir las conclusiones que el autor mismo no ha extraído de las premisas que legitiman este trayecto, o de descubrir las premisas tácitamente admitidas (ya sea la admisión consciente o no) si el razonamiento deductivo sugiere su existencia. Un análisis llevado de esta manera nos hace comprobar que la sociología del conocimiento de

Mannheim tiene por base importantes premisas epistemológicas implícitas.

En efecto, ¿cómo pasa el autor del juicio sobre el condicionamiento social del conocimiento al juicio que niega al conocimiento el valor de verdad objetiva, sino por una premisa suplementaria según la cual un juicio sólo es verdadero cuando lo es *de una manera absoluta*? Si él no hubiera admitido esta premisa, nada le habría impedido afirmar que un juicio determinado particular, por lo tanto parcial, posee el valor de una verdad objetiva aunque se trate de una verdad relativa.

No entraremos aquí en los detalles complicados de la teoría de la verdad en general ni de las correlaciones entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Bastará recordar que el principio epistemológico tácito de la teoría de Mannheim estaba científica y expresamente formulado por las diversas versiones del positivismo, y que su expresión probablemente más eminente se encuentra en la obra de K. Twardowski *Des verités dites relatives* (O tak zwanych prawdach wzglednych). Recordemos también que el argumento principal de los adversarios del positivismo consistía en demostrar la consecuencia de sus tesis; ya que —fuera de las tautologías— la verdad absoluta no es dada en ningún acto de conocimiento, de ello se sigue que la humanidad a lo largo de su evolución se ha basado y se base únicamente sobre errores, y que tal fue igualmente el desarrollo de la ciencia.

La única conclusión legítima que se infiere de la sociología del conocimiento según Mannheim sería, por lo tanto, que el conocimiento de los fenómenos sociales está siempre socialmente condicionado y, por consiguiente, no es nunca enteramente imparcial. La tentativa de Mannheim para hacer esta tesis radical, que llegó a negar el valor de verdad objetiva al conocimiento de los fenómenos sociales, está unida al supuesto tácito que identifica la verdad objetiva y la verdad absoluta. Por eso esta tentativa es un fracaso.

Ahora bien, la teoría de la relatividad lingüística retoma la tesis del relativismo, inferida del condicionamiento social del conocimiento. Lo hace, sin embargo, sobre una base mucho más amplia (no se limita al conocimiento de los fenómenos sociales, sino que concierne en bloque a todo el plan noológico, para emplear un término caro a Mannheim y —hay que admitirlo— con un espíritu más consecuente y una fuerza de argumentación más poderosa. A partir de Herder y de Wilhelm von Humboldt, por lo menos, la teoría del lenguaje retoma reiteradamente la

tesis según la cual el sistema de una lengua dada (por lo tanto, no solamente su léxico sino también su sintaxis) influye sobre el modo de percepción y de articulación del mundo en los miembros de la comunidad lingüística que la hablan, y por consiguiente sobre su modo de pensamiento. Pensamos como hablamos, afirmaba Wilhelm von Humboldt, implicando manifiestamente —y suscribo esto en su totalidad— que el pensamiento conceptual es siempre verbal. Esta concepción revive hoy bajo la forma de neohumboldtismo representada por la teoría llamada *dél campo* (Jost Trier, Perzig, Weisberger y otros). Independientemente de esta filiación histórica directa, la misma idea reaparece en la base de la etnolingüística, y formulada en términos mucho más radicales, en la hipótesis llamada de Sapir-Whorf que enuncia la relatividad del pensamiento en un grupo social en relación al sistema lingüístico históricamente formado por ese grupo. Se trata aquí de la famosa red de conceptos que el lenguaje —según la concepción de Jost Trier— proyecta sobre la realidad (el convencionalismo, en particular el convencionalismo llamado radical de K. Adjukiewicz, expresa un pensamiento análogo, aunque sin relaciones genéticas con la tesis de Trier).

Renuncio a exponer y analizar aquí las diferentes teorías y concepciones elaboradas alrededor de esta idea: ya he presentado detalladamente la trayectoria del problema en un libro titulado *Langage et connaissance*. Supongamos entonces conocidos estos análisis sobre los que pensamos que podemos fundarnos actualmente y tratemos de extrapolar lo esencial (desde el punto de vista que nos interesa) de esas diversas teorías que admiten la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y sobre el conocimiento humano. Mi tarea consistirá sobre todo en una interpretación; ello me librará de la necesidad de referirme a las formulaciones concretas de un autor y me permitirá destacar su idea fundamental, aun cuando ésta no haya sido expresada ampliamente sino tan sólo involucrada en sus razonamientos. Me expongo así al peligro de subjetivismo que presenta este género de interpretación, pero acepto el riesgo y lo juzgo necesario.

Esta idea, retomada por diversas teorías del lenguaje desde Herder hasta la teoría del campo y la hipótesis de Sapir-Whorf, y que entra directamente en la esfera de nuestras preocupaciones actuales, se puede formular así: el lenguaje, producto social que refleja una realidad social dada, influye sobre el modo de pensamiento de los hombres en la medida en que influye sobre su percepción y su

articulación del mundo y, por consiguiente, sobre su interpretación mental.

Esta formulación de la idea esencial de las corrientes de la teoría del lenguaje que examinamos aquí, da de ellas una interpretación moderada. Primeramente, empleando la palabra “influencia” he atemperado considerablemente la tendencia de esas corrientes en general y de las corrientes contemporáneas representadas por la teoría del campo y la hipótesis de Sapir-Whorf, que emplean expresiones mucho más radicales (como por ejemplo: “define la manera de pensar”). En segundo lugar, siempre en el sentido de una interpretación “benevolente”, he puesto de relieve la concepción del lenguaje como producto social que “refleja” a la realidad social dada, en una acepción particular de la palabra “refleja”. Esta concepción, que W. von Humboldt expresó por lo menos bajo una forma embrionaria y que encontramos en la hipótesis de Sapir-Whorf, es muy importante para la interpretación de la doctrina en general y para las reflexiones particulares que en ella se inspiren. Es difícil no suscribir a la idea del relativismo lingüístico formulada en esos términos. Si somos incapaces de pensar de otro modo que con ayuda de una lengua —lo que no niegan ni los partidarios de la versión moderada del intuicionismo cognoscitivo— es comprensible que el sistema de la lengua en la que pensamos influye sobre nuestros contenidos y nuestros modos de pensamiento. Por lo tanto estamos obligados a admitir que el lenguaje puede imponer a nuestros pensamiento límites naturales: en otros términos, si una lengua es demasiado pobre como para que en su marco se puedan pensar contenidos definidos (por ejemplo, en la lengua de una tribu de los indígenas de Australia, es imposible expresar y pensar la teoría de la relatividad de Einstein, la teoría de la percepción eidética de Husserl), es indispensable enriquecer adecuadamente esta lengua. De este modo, nos vemos llevados a comprobar que se debe referir el pensamiento a un sistema lingüístico definido, construir la categoría del relativismo lingüístico, pero dando una acepción definida a la palabra “relativismo”.

Este relativismo, en efecto, no se asocia con el subjetivismo como ocurre ordinariamente en la historia de la corriente de pensamiento que nos ocupa; posee un determinante social. Pues no sólo “pensamos como hablamos”, sino que también “hablamos como pensamos”. Aquí no hay círculo vicioso, como podría sugerirlo una interpretación literal y superficial de estas dos enunciaciones. Pero si bien el pensamiento está determinado por el sistema de la lengua en la cual pensamos, el sistema de la lengua es, por

otra parte, la cristalización y el índice de las adquisiciones históricas del pensamiento humano aprehendido en la escala social. En efecto, el léxico de una lengua, con su sistema de significaciones, contiene entre otras cosas una concepción y una clasificación (articulación) definidas de los fenómenos de la realidad. Pero la sintaxis constituye igualmente un cierto "reflejo" del mundo. Léxico y sintaxis resultan del desarrollo histórico de las sociedades humanas respectivas, de su práctica concreta (en su acepción social), así como de su categorización mental. En estas relaciones de interdependencia y de interacción del lenguaje y del pensamiento no hay "antecedentes" y "consecuentes" de causas y de efectos distintos actualizados ya bajo la forma del lenguaje, ya bajo la forma del pensamiento; no hay sino una unidad orgánica de esos dos elementos en la cual los diferentes "aspectos" no pueden ser disociados más que por vía de abstracción, cosa que no reduce la importancia de esos aspectos ni les quita su valor de objetividad.

Sobre la base de tal concepción, no experimentamos ninguna dificultad en conciliar dos tesis que admiten la existencia, por una parte, de elementos comunes a todos los sistemas lingüísticos (y en este sentido universales), hecho fácilmente explicable aunque tan sólo sea recurriendo a la comunidad biológica del género humano, y por otra parte elementos que diferencian los sistemas lingüísticos (y en este sentido diferenciales), hecho también fácil de comprender ya que el condicionamiento se debe a medios naturales y sociales diferentes; por lo tanto, a diferencias en la práctica social.

Precisamente, estos elementos que diferencian los sistemas lingüísticos son los que nos autorizan, sobre la base de la tesis inicial que enuncia la unidad del lenguaje y del pensamiento, a admitir el relativismo lingüístico en tanto que necesidad de referir nuestro pensamiento y nuestro conocimiento de la realidad al sistema definido que es el sistema de la lengua en la cual pensamos. Aunque no se haya estudiado ni descripto empíricamente el carácter y el papel cognitivo de estos *linguistic differentials* (el postulado y el programa de estudios de von Humboldt esperan aún sus realizadores; y las investigaciones emprendidas bajo el impulso de la hipótesis de Sapir-Whorf pueden ser consideradas como un fracaso en razón de los principios defectuosos del programa y su realización, más defectuosa aún) la hipótesis teórica permanece siendo válida hasta el momento de que eventualmente se compruebe su falsedad.

Sin embargo, como hemos dicho, este relativismo es de un género muy particular, pues tiene tanto una génesis social como un carácter social. Si el lenguaje es la cristalización del conocimiento humano, entendido como práctica concreta con sus correlatos mentales, es evidente que no puede tratarse más que del conocimiento considerado en escala social. Y esto por dos razones: primeramente, el lenguaje en tanto medio de comunicación intersubjetiva no se sitúa —y no puede situarse— solamente en el nivel del individuo; en segundo lugar, el lenguaje que se forma socialmente, es decir en la práctica social, se convierte con la educación social en el medio de transmisión del conocimiento socialmente acumulado de generación en generación. En estos términos la cuestión se hace relativamente simple. El lenguaje es un producto *social*, en el doble sentido de la palabra “producto”; sin embargo, este producto socialmente fabricado “crea”, a su vez, desde el momento en que está constituido en sistema: crea en la medida en que condiciona el pensamiento humano, proceso que no se concibe sin el lenguaje y que —por el contrario— se realiza *siempre* en alguna lengua. Así pues, el lenguaje es, en un sentido, el factor y, en otro sentido, la condición y aun lo que determina el pensamiento. Tales son los modos universales y constantes del funcionamiento del lenguaje y esto constituye un carácter particularmente importante en el contexto de nuestro problema.

Volvamos a la sociología del conocimiento y comparemos su punto de vista sobre la objetividad del conocimiento con el del relativismo lingüístico.

Lo que sorprende es la universalidad de las tesis del relativismo lingüístico con relación a las de la sociología del conocimiento. En tanto que ésta limita su análisis a los enunciados sobre temas relativos a los fenómenos sociales —más exactamente a los enunciados que versan sobre temas en los cuales interfieren intereses de grupos— y que, por otra parte, refiere los condicionamientos definidos de las opiniones a grupos de hombres definidos, la teoría del relativismo lingüístico, basada sobre el análisis de la función del lenguaje en el conocimiento, tiene, por el contrario, un alcance universal sobre los dos planos que mencionamos. Esta teoría concierne no a ciertos fenómenos de la realidad sino a *todos* los fenómenos, a *toda* la realidad (su articulación y su percepción, condicionadas por el aparato conceptual unido al sistema lingüístico dado). Del mismo modo, versa no sobre grupos humanos elegidos en el marco de una comunidad dada, por lo tanto, de una comunidad lingüística dada (por ejemplo, el condicionamiento de las opiniones por los intereses de clase en el cuadro

de una determinada nación que habla una lengua común), sino sobre la *totalidad* de la comunidad lingüística en cuestión. El universalismo de este segundo plano de condicionamientos del conocimiento por factores extraindividuales es, sin embargo, relativo; ciertamente, en oposición a los grupos de intereses que se manifiestan en el contexto de la sociología del conocimiento, nos encontramos con la totalidad de un grupo étnico que, por intermedio de la lengua, se halla influido por su propia experiencia histórica; pero también es cierto que el condicionamiento del conocimiento debido, por ejemplo, a los intereses de clase, es en un sentido más universal: la lengua no es para él una barrera, y actúa en una escala supranacional y supralingüística. Teniendo en cuenta esta reserva se ve, con todo, en qué sentido hablamos del universalismo de la teoría del relativismo lingüístico con relación a la sociología del conocimiento: esta teoría se refiere a *todos* los miembros del grupo lingüístico dado, y concierne a la *totalidad* de su perspectiva cognitiva.

Con todo, aunque sea más radical por sus conclusiones y más amplia por su alcance, la teoría del relativismo lingüístico no engloba de ninguna manera la sociología del conocimiento. La sociología del conocimiento funciona ciertamente sobre la base de una lengua definida y sufre, por lo tanto, los condicionamientos propios de ella; sin embargo, las cuestiones que le importan no corresponden a la esfera lingüística sino a los intereses sociales de los hombres, en la medida en que condicionan sus opiniones, sus actitudes y sus comportamientos. Es verdad que estas dos teorías tienen en común la tesis del condicionamiento social del conocimiento humano, lo cual evidentemente incide en el problema del valor de verdad de este conocimiento; pero ellas difieren por su carácter, pues analizan y generalizan la influencia de distinto tipo de factores, que tienen génesis y efectos diferentes.

Esto explica también por qué la teoría del relativismo lingüístico tropieza con dificultades distintas (y las supera de otra manera) de las que encuentra la sociología del conocimiento que, como antes hemos visto, llega sobre la base de sus propias premisas a conclusiones autodestructivas.

Formulemos, con respecto a la teoría de la relatividad lingüística, la cuestión que planteamos antes para la sociología del conocimiento: ¿aceptando esta teoría, no aceptamos implícitamente la imposibilidad de obtener verdades objetivas en el conocimiento humano? Para responder a esta pregunta podemos retomar someramente el razonamiento que desarrollamos a propósito de la sociología del

conocimiento: a condición de no haber formulado premisas suplementarias, en particular, de no haber identificado la verdad objetiva con la verdad absoluta, no aceptamos implícitamente nada de eso. En efecto, la tesis del condicionamiento del conocimiento humano por diferentes factores (por ejemplo, los que dependen de la estructura fisiológica del aparato perceptivo del hombre o de la influencia del medio social, etc.) no obliga por ello a negar la objetividad de ese conocimiento. Sin duda, hay que admitir que el conocimiento no es en ese caso ni pleno ni definitivo, y por lo tanto, que no es absoluto; también hay que admitir que el conocimiento sufre deformaciones (en una acepción definida del término "deformación"), pero de ello no se sigue de ninguna manera que el conocimiento sea una pura construcción de la mente cognoscente ni que desaparezca la relación cognoscitiva específica del sujeto y del objeto que permite calificar al conocimiento de "objetivo". Nada legítima negar la posibilidad de alcanzar verdades objetivas en el conocimiento a causa de que, por ejemplo, nuestro aparato sensorial no permite percibir los rayos ultravioletas o aprehender la realidad como lo hace un aparato de radioscopía: no quitamos a nuestro conocimiento sensitivo el valor de objetividad por negarle el carácter de la verdad absoluta. ¿Por qué lo haríamos cuando afirmamos, en nuestra percepción de la realidad, la intervención de restricciones de naturaleza no ya fisiológica sino social, que modelan ese instrumento del conocimiento que es el lenguaje de una manera diferente pero, con todo, bien semejante a la manera como la estructura fisiológica hereditaria del hombre modela sus sentidos?

Como hemos visto, la sociología del conocimiento va mucho más lejos e identifica la verdad objetiva con la verdad absoluta, y esto es la fuente de sus dificultades teóricas. Estas se refieren en particular a la negación (inferida de sus tesis completadas por una premisa suplementaria) de la objetividad del conocimiento y de la verdad, y por lo tanto, a la negación de la ciencia de los fenómenos sociales. La teoría del relativismo lingüístico es más prudente y por consiguiente no se encuentra con dificultades tan difíciles de superar, aunque ciertos problemas que ella deja planteados puedan, interpretados de una manera definida, llevar a consecuencias teóricas semejantes a las de la sociología del conocimiento.

Lo que entendemos por esta última observación puede ser claramente aprehendido con el ejemplo de una teoría emparentada —por su objeto y por su espíritu— al relativismo, y que también infiere conclusiones radicales que lleven a consecuencias destructivas para la ciencia; me re-

fiero a la teoría lógico-lingüística del *convencionalismo* llamado *radical*, que fue formulada por K. Adjukiewicz. Hagamos aquí abstracción del motivo del convencionalismo, ya que no aparece en la teoría del relativismo lingüístico que presentan los lingüistas. Lo que une el convencionalismo radical al relativismo lingüístico es la tesis común según la cual el “aparato conceptual” (K. Adjukiewicz), o la “red de conceptos” (J. Trier) está contenido en la lengua dada y designa la visión del mundo de los hombres que hablan (y por lo tanto piensan) en esa lengua. Sin embargo, el convencionalismo radical da un paso más —y particularmente desafortunado— al afirmar que las lenguas pueden ser no sólo diferentes en sus redes conceptuales sino también plenas y cerradas, es decir, pueden diferir unas de otras al punto de no poseer ningún elemento común y de ser “impenetrables” a la traducción. Es caer en un relativismo interpretado radicalmente con todas las dificultades que de él se desprenden para la teoría del conocimiento. Ya no nos ocupamos de la tesis moderada (y conforme a la experiencia) de que el sistema de la lengua *en la cual pensamos* influye sobre *nuestro modo de pensamiento*, sino de una tesis extrema que afirma la existencia posible de sistemas lingüísticos “cerrados”, que engendran visiones del mundo no sólo diferentes sino también intraducibles entre sí. Ahora bien, desde ese momento no podemos sino llegar a una catástrofe cognoscitiva: si inferimos lógicamente a partir de esa tesis, no sólo debemos concluir la multiplicidad de verdades, de las que cada una sólo vale para el campo donde rige la lengua dada, sino también, y en la medida en que se niega la posibilidad de una verdad objetiva obligatoria para todo el mundo, admitir la subjetividad de la verdad y por consiguiente la imposibilidad de una ciencia universalmente aceptada. El relativismo llevado al extremo da inevitablemente nacimiento al subjetivismo y hace que la ciencia objetiva sea difícil de defender —dificultad análoga a la que encuentra la sociología del conocimiento cuando es interpretada de cierta manera—. En verdad, lo que queremos poner en cuestión no es el convencionalismo radical, ya que esta corriente está envejecida, sus discusiones están en gran parte perimidas y el autor mismo ha terminado por renegar de su tesis fundamental sobre la posibilidad de construir lenguas plenas y cerradas. Lo que nos interesa más bien, son ciertas analogías que se pueden encontrar escondidas bajo las reticencias de la teoría del relativismo lingüístico.

Ciertas variantes de esta corriente, y de las más importantes, gravitan alrededor de las mismas tesis que el convencionalismo radical. Pienso particularmente en la hipó-

tesis de Sapir-Whorf, sobre todo en la versión que ha dado el mismo Whorf. No sólo afirma la existencia de diferencias esenciales en los modos y contenidos de pensamiento de los hombres cuando sus lenguas pertenecen a sistemas radicalmente diferentes —por ejemplo, las lenguas de la zona europea y la de los Hepi, tribu amerindia— sino que agrega a veces, aunque sin extraer todas las consecuencias, que se trata allí de visiones del mundo cualitativamente diferentes e intraducibles una en la otra. Así, estamos en presencia de una aseveración semejante a la hipótesis de la existencia de lenguas plenas y cerradas, aunque la génesis de estas dos concepciones sea totalmente diferente. Ahora bien, desde que este complemento es introducido en la teoría del relativismo lingüístico (lo que es un peligro permanente), las dificultades tradicionales se manifiestan en el campo de la teoría del conocimiento en general y en el campo de la teoría de la verdad en particular: el extremismo de la tesis relativista involucra inevitablemente el pluralismo de la verdad, lo que niega la posibilidad de una verdad y de una ciencia universalmente aceptadas. Y sin embargo, como en el caso de la sociología del conocimiento, esta consecuencia no es de ninguna manera necesaria: una tesis moderada y fundada sobre la experiencia, que concibe el relativismo lingüístico como la influencia del sistema lingüístico sobre el pensamiento, no implica de ningún modo que el lenguaje determine de una manera exclusiva los modos de pensamiento, ni que este estado de cosas pueda llevar a visiones del mundo totalmente diferentes e intraducibles entre sí.

Sin embargo, un análisis más detallado de estos problemas reclama algunas consideraciones teóricas sobre la verdad. El problema que nos interesa en el contexto dado es, en primer lugar, el de saber si el conocimiento objetivo es posible (o si el conocimiento opera con verdades objetivas) cuando hay factores exteriores a este proceso que se insertan en el conocimiento atribuyéndole una forma definida. Aunque los problemas de la objetividad del conocimiento y de la objetividad de la verdad no sean idénticos, están sin embargo, lo suficientemente próximos y unidos como para que podamos, legítimamente, limitarnos a uno solo de ellos en nuestras consideraciones. Ahora bien, abordar el problema bajo el aspecto de la verdad objetiva simplifica en cierta medida nuestra tarea, ya que ella nos libra de la necesidad de proceder a definiciones que conciernen al conocimiento; examinaremos por lo tanto la posibilidad de alcanzar la verdad objetiva al final del proceso cognoscitivo, el cual está condicionado por intereses de grupos

(sociología del conocimiento) y por la influencia del lenguaje (relativismo lingüístico).

Comprobemos en primer lugar que si se admite la definición clásica de la verdad, hay pleonismo cuando se habla de verdad *objetiva*. La verdad, según esta definición, es *ex definitione* objetiva, en todo caso, en una cierta acepción de la palabra "objetiva".

Si por "verdad" entendemos un juicio verdadero (o una proposición verdadera que es la expresión de tal juicio), afirmamos esta verdad cuando juzgamos que una cosa es tal y tal y que la cosa es realmente tal como la hemos juzgado. Pero si por "objetividad" entendemos una relación entre el sujeto y el objeto, en el proceso del conocimiento de tal modo que el objeto existe fuera e independientemente de todo sujeto cognoscente, siendo, además, la fuente exterior de las sensaciones del sujeto, la definición de la verdad contiene entonces igualmente en sí el atributo de la objetividad, en el sentido mencionado antes. En efecto, una relación de adecuación sólo puede establecerse entre el juicio y la realidad cuando esos dos términos están al mismo tiempo unidos por la relación de la objetividad. Sin embargo, esta relación no es reversible, es decir, la relación de la objetividad en el proceso del conocimiento no implica que el conocimiento sea verdadero; este puede ser falso, aunque sólo sea por las ilusiones de los sentidos, etc.

Así pues, si hablamos de "verdad objetiva" —y lo hacemos a menudo— no es porque supongamos que existe una verdad no objetiva, o francamente subjetiva (en este caso se trataría de una evidente *contradictio in adjecto*), sino porque queremos subrayar (aunque se trate de un pleonismo, pero de ninguna manera evidente para todo el mundo) que la relación de la verdad contiene igualmente en sí la relación de la objetividad. Este es un hecho filosóficamente muy importante; de aquí la tendencia a subrayarlo recurriendo a una denominación adecuadamente distinta, aunque inexacta.

Hay que ser consciente del hecho de que hablando de la verdad objetiva hablamos, en realidad, aunque en términos torpes y pleonásticos, de lo verdadero por oposición a lo falso. Esto es importante para un análisis correcto de la división de las verdades en verdades absolutas y verdades relativas.

No entraremos aquí en las sutilezas de las diferentes acepciones de los términos "verdad absoluta" y "verdad relativa". La bibliografía, por otra parte, es bien abundante sobre este tema. Quisiera simplemente subrayar que no se trata de una división tipológica de las verdades, agre-

gándose a la división en verdades objetivas y otras verdades. Una verdad puede ser absoluta, otra relativa, pero en ambos casos estamos frente a una verdad, es decir, a un juicio verdadero o a una proposición verdadera. E importa poco que empleemos simplemente la palabra "verdad" o que digamos con cierto énfasis, e inexactamente, "una verdad objetiva". Esta verdad objetiva puede ser absoluta, es decir plena, completa y por lo tanto definitiva, inmutable (como todas las tautologías en la lógica y en las matemáticas); puede igualmente ser (y ella lo es en la mayor parte de los casos) incompleta, parcial y por lo tanto variable, pues se enriquece a medida que progresa el conocimiento. Esto es evidente, por lo menos mientras aceptemos la división de las verdades en absolutas y relativas y no atribuyamos el valor de verdad tan sólo a los juicios (o proposiciones) que tengan el carácter de verdades absolutas, ubicando las verdades llamadas relativas en la categoría de juicios falsos. Ahora bien, sabemos que esta última posición es posible, que asimismo ha sido adoptada con todas sus consecuencias (por K. Twardowski entre otros) entre las escuelas positivistas.

Independientemente de la crítica que se puede hacer a una posición que, en nombre de una ficción lógica, obliga a la ingrata tarea de negar la historia real de la ciencia y el progreso real del conocimiento humano (ya que tanto uno como otro deben ubicarse en la categoría de los juicios falsos, de modo que la teoría de la gravitación de Newton, por ejemplo, casi no diferiría del juicio falso de un ignorante), debemos admitir que esta posición no es formulada en todos los casos claramente y a sabiendas. Ahora bien, la afirmación de que sólo un juicio que tiene valor de verdad absoluta es una verdad (o una verdad objetiva) sólo puede someterse a una discusión firme si está formulada en términos explícitos. Por el contrario, cuando esta identificación se produce sobre la base de una premisa tácita y no de una decisión consciente tomada en un debate filosófico, es legítimo suponer que quien toma esa posición simplemente no se da cuenta de la complejidad del problema y de las relaciones reales entre el atributo de la objetividad de la verdad y los atributos de su naturaleza absoluta o relativa.

En este contexto, ¿cómo se presenta el problema de la verdad de un juicio (proposición) cuando su carácter parcial, fragmentario, estrecho, o cuando la interferencia de condicionamientos sociales en el conocimiento (tales como la influencia de los intereses de grupos o del lenguaje) nos hacen poner en duda la objetividad de ese proceso?

Es evidente que semejante conocimiento no es ni una verdad absoluta ni una suma de verdades absolutas. Por el contrario, no se le puede negar la naturaleza de verdad relativa (si se admite la existencia de esta categoría) pues, aunque tan sólo sea desde cierto punto de vista o en cierto parte, ella contiene lo que llamamos en la terminología filosófica específica, un "reflejo" de la realidad.

Precisamente en este contexto es posible y conveniente plantear el problema del factor subjetivo en el conocimiento: el del papel activo del lenguaje o, más generalmente, el de los condicionamientos sociales del conocimiento humano en relación con su objetividad y su valor de verdad.

Analicemos en primer lugar la relación de los factores que parecen interponerse como obstáculos en el camino de la objetividad del conocimiento y, por consiguiente, de su verdad (ya que la relación de la verdad implica, como lo demostramos antes, la relación de la objetividad cognoscitiva): la relación del factor subjetivo en el conocimiento y del factor de los condicionamientos sociales, entre los cuales figura el papel activo del lenguaje en el proceso cognoscitivo.

Cuando hablamos del factor subjetivo en el conocimiento, entendemos, en el sentido más general, el aporte del sujeto cognoscente a este proceso, es decir, el papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo. Ello puede encubrir realidades muy diversas: la influencia sobre el conocimiento de la estructura psicológica del sujeto, y por lo tanto, de su aparato perceptivo; la acción de los condicionamientos sociales (por ejemplo, los intereses de grupo) sobre la actitud del individuo; la incidencia del lenguaje sobre la articulación del mundo por el individuo pensante en una lengua dada, etc.

Se puede entonces comprender el "factor subjetivo" por lo menos de dos maneras:

a) como la influencia de factores "puramente" subjetivos sobre el conocimiento. En este sentido es que la bibliografía clásica sobre el tema concebía el problema, refiriéndolo al subjetivismo, es decir, al punto de vista según el cual el espíritu cognoscente "crea" el objeto del conocimiento, siendo este objeto el producto o la construcción de una "pura" subjetividad.

b) como el condicionamiento del conocimiento individual por factores sociales, tales como los intereses del grupo, la lengua, etc., que modelan las actitudes cognitivas del sujeto. En este caso, el sujeto cognoscente posee igualmente una función activa en el proceso del conocimiento introduciendo en él sus preferencias y sus opciones, su

manera propia de articular el mundo y de percibirlo, etc., resultando todo de influencias sociales determinadas. La subjetividad en este caso está unida al papel activo del sujeto, pero es de un tipo distinto al del primer caso: sus fuentes no son individuales sino sociales, aunque ella es característica tanto del individuo dado como de todos los miembros de su clase (clases sociales, grupos étnicos que hablan la lengua dada, etc.)

Pero el problema no se reduce a la distinción de las diferentes acepciones de la palabra "subjetivo"; profundizándola nos vemos llevados a pensar que la subjetividad llamada "pura" es una ficción.

En efecto, si hablamos del factor subjetivo en el conocimiento entendiendo por ello la influencia de los condicionamientos sociales sobre la actitud cognoscitiva del individuo (como los intereses del grupo o el lenguaje), se borra la línea de demarcación entre lo subjetivo y lo objetivo en el proceso de conocimiento. Pues el llamado factor subjetivo es claramente de origen social, por lo tanto es "exterior", objetivo, con relación al individuo; por el contrario, el condicionamiento social objetivo se manifiesta siempre como un componente de las actitudes individuales, es decir, subjetivamente.

Tales puntos de vista se profundizan si se hace intervenir la tesis, trivial desde la perspectiva del marxismo, pero muy fecunda desde el punto de vista de la ciencia, según la cual el individuo o sujeto cognoscente es un *producto* social que en cierto sentido es lo que la sociedad es, así como la sociedad, en cierto sentido, es lo que los individuos que la componen le permiten ser. Si se descartan las sutilezas de interpretación (¿se trata del individuo humano concreto o de "la esencia" del hombre), la célebre tesis marxista que afirma que el individuo es el conjunto de las relaciones sociales, ilumina con nueva luz este problema. Hoy día, en que reinan la psicología social y la antropología cultural, es imposible negar el fundamento de esta tesis, aun cuando estas dos ciencias hablan otro lenguaje y subrayan la dependencia del individuo con relación a la cultura. Después de todo lo que importa no es la expresión sino el fondo del problema y este conserva su actualidad. Se sigue de ello que la concepción del individuo como ser "autónomo", es decir, independiente de todo condicionamiento y de toda determinación social, así como la concepción de la "pura" subjetividad del conocimiento individual, se apoyan en una especulación metafísica que se derrumba desde que se confrontan sus tesis brillantes, pero huecas, con lo que se sabe concretamente del hombre. Aquí está

el punto débil tanto del existencialismo como del personalismo, doctrinas que fundan sus razonamientos sobre la premisa de la existencia real de sujetos "autónomos". Basta con desechar esta premisa manifiestamente idealista para que el edificio artísticamente construido sobre estos cimientos se venga abajo como un castillo de naipes. También resulta afectada la concepción de la antinomia "individuo-sociedad". No quiero decir que se pueda negar el problema de la relación entre el individuo y la sociedad y por lo tanto las diferencias entre los dos términos de esta relación; pero por una aprehensión del origen de estos dos términos, de su interdependencia y de su interacción, nos vemos llevados a concebir de modo diferente las relaciones y las antinomias que se establecen entre ellos. El individuo no es ya un sujeto totalmente extraño y opuesto a la sociedad; por el contrario, aparece como un producto social a través del cual la sociedad, en cierta forma, se manifiesta. El individuo aprehendido como conjunto de las relaciones sociales, como el producto de la emanación de la sociedad, puede conservar su subjetividad propia y su autonomía, pero el individuo no es una pura "subjetividad" ni un ser "absolutamente" autónomo. Al mismo tiempo que se revela esta fluidez de los límites entre lo individual y lo social, se ve dibujarse de manera diferente la relación de lo subjetivo y lo objetivo.

Entonces se plantea una cuestión: ¿por qué la concepción tradicional del problema difiere hasta tal punto de la nuestra, y cuál es el origen de la noción comúnmente difundida de que una línea clara y precisa separa lo subjetivo —lo que depende del sujeto— y lo objetivo —lo que depende de la naturaleza y de la sociedad—?

El error reside en principio en un cierto modelo tradicional de la relación cognoscitiva, que es mecanicista en su esencia, aunque nosotros no seamos conscientes de ello. En general y sobre todo, se admite que esta relación tiene dos términos: el sujeto y el objeto, y esto es correcto; pero se presupone, al mismo tiempo, generalmente de una manera tácita, que se trata de una relación unilateral en la cual solo el objeto actúa sobre el sujeto, y esto ya es un error. Si según este modelo el sujeto no es un espejo que refleja la imagen del objeto (comparación corriente en el siglo XIX) es, a lo sumo, un aparato que percibe y transforma en sonidos o imágenes las ondas venidas del exterior (comparación del siglo XX, la época de la radio y la televisión). En estas dos comparaciones diferentes se manifiesta el error heredado de la concepción mecanicista del proceso cognoscitivo, y se formula de la misma manera: el sujeto es un miembro *pasivo* de la relación cognoscitiva.

Aquí está, en realidad, el centro de gravedad de las preocupaciones científicas contemporáneas sobre el factor subjetivo en el conocimiento, el centro de gravedad de la revolución gnoseológica contemporánea contra la dominación del modelo mecanicista del conocimiento. En efecto, basta con alegar la autoconciencia (conciencia del Yo) en el dominio de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje, tanto como los progresos de la psicología social, de la antropología cultural, etc., para comprender lo que este modelo tiene de falso y para desechar la ficción del sujeto como elemento pasivo del proceso del conocimiento que no haría más que “reflejar” la realidad objetiva, aceptando, por el contrario, la concepción de un papel *activo* del sujeto en el conocimiento.

La aseveración que servirá de punto de partida a nuestras consideraciones es la siguiente: el sujeto *nunca* es un elemento pasivo en el conocimiento sino que desempeña *siempre* un papel activo; introduce siempre en el conocimiento su *aporte* y, por lo tanto, algo de subjetivo. El punto esencial es aprehender bien la naturaleza de esta “subjetividad” (hemos intentado explicarnos a propósito de ella) y, modificando la teoría del reflejo que es el único sostén de la definición clásica de la verdad (por lo tanto, del realismo en la teoría del conocimiento y del materialismo en la ontología), no invalidar la tesis sobre la existencia objetiva del objeto. En efecto, si el modelo mecanicista de la relación cognoscitiva es peligroso porque eventualmente se niega el papel activo del sujeto, su modelo activista puede llevar por el contrario (y lo hace frecuentemente, aunque sólo sea por reacción psicológica), a negar la existencia objetiva del objeto a través de un idealismo subjetivo que transforma el objeto, de una manera o de otra, en un producto, en una construcción del espíritu cognoscente.

Esta última posición, errónea también y en contradicción con la experiencia y que surge del modelo mecanicista, encuentra su origen, en la mayor parte de los casos, en la confusión de los diferentes planos del análisis gnoseológico y, por lo tanto, en la confusión de las complejas cuestiones allí implícitas.

En el primer nivel del análisis gnoseológico nos interrogamos sobre la *imagen del mundo* en el espíritu cognoscente y corregimos con razón las representaciones mecanicistas perimidas que aprehenden el proceso del conocimiento como una variante definida de la teoría del reflejo, sobre todo la variante que —independientemente de las declaraciones verbales— hace del sujeto un elemento pasivo de la relación cognoscitiva. La teoría contempo-

ránea del conocimiento relega semejante concepción al plano de las antigüedades, pone de relieve el papel activo del sujeto en el conocimiento, unido al condicionamiento indudable de su modo de percepción del mundo por la cultura (en sentido amplio) que engloba la influencia del lenguaje, de los intereses de clase, etc. La teoría marxista del conocimiento debe, también ella, tener en cuenta este punto de vista y asimilarlo adecuadamente, modificando, entre otras cosas, la teoría leninista llamada "del reflejo" (he analizado este problema en mi libro *Langage et connaissance*).

El segundo nivel del análisis gnoseológico plantea cuestiones diferentes, relativas a la *objetividad* de la existencia del mundo, es decir, de la existencia del mundo no en tanto producto del espíritu cognoscente, sino independientemente y fuera de todo espíritu cognoscente. La respuesta a esta pregunta no prejuzga de ninguna manera de una posición materialista. La respuesta afirmativa puede igualmente estar dictada por los puntos de vista del idealismo objetivo; por lo tanto, no es una condición suficiente del materialismo filosófico, aunque ella sea, innegablemente, la condición necesaria.

Sin embargo, cualquiera sea el sistema filosófico del que partamos, la probidad necesaria al análisis nos obliga a no confundir los dos planos que acabamos de deslindar. Las cuestiones referentes a la *imagen* del mundo (problema del papel activo del sujeto en el proceso del conocimiento) no tienen nada que ver con las cuestiones relativas a la *objetividad de la existencia* del mundo. Admitir el papel activo del sujeto en el proceso del conocimiento y por lo tanto, la mutabilidad de la imagen del mundo, es negar que el conocimiento tenga valor de verdad absoluta. Pero esto no invalida de ninguna manera la tesis de la existencia objetiva del mundo y, en consecuencia, de la objetividad de la verdad. Esta comprobación es muy importante para el marxista que, defendiendo los fundamentos del materialismo, del que depende también la tesis de la existencia objetiva del mundo, puede admitir —sin el menor perjuicio para su posición materialista— todo lo adquirido por las ciencias del hombre. Este caudal de adquisiciones lo incita a modificar las concepciones tradicionales de la teoría del reflejo y a introducir el factor subjetivo en la imagen del mundo. Puede, al mismo tiempo, defender la tesis de la objetividad del mundo, o sea la tesis materialista, contra aquellos que, porque confunden los dos planos del análisis, consideran la afirmación del papel activo del sujeto en el conocimiento como una premisa de la conclusión que niega la existencia objetiva del

objeto de conocimiento. Repitamos una vez más que admitir la relatividad de la verdad no equivale a negar su objetividad. Quien pretende lo contrario no sólo se aproxima a las posiciones del idealismo subjetivo sino que parte de un razonamiento equivocado.

De estas consideraciones gnoseológicas conviene extraer ciertas conclusiones que serán el punto de partida de nuevas reflexiones.

El proceso cognoscitivo que engendra el conocimiento verdadero, es a la vez objetivo y subjetivo, pero de manera diferente. Objetivo en la medida en que el objeto, uno de los dos términos de la relación cognoscitiva, que es una parte de la realidad del mundo, existe fuera e independientemente de todo espíritu cognoscente y constituye el factor exterior del conocimiento. Subjetivo en la medida en que el sujeto, segundo término de la relación cognoscitiva, posee una función activa y, lejos de ser el receptor pasivo de excitaciones introduce siempre en el conocimiento sus propiedades individuales que son sus objetivos precisamente en este sentido, aunque sean sociales por su génesis (esto también concierne a la estructura psicofísica hereditaria). En cierto modo, el conocimiento es siempre subjetivo, y como esta subjetividad está unida al condicionamiento social que es variable, el conocimiento es igualmente variable. Así, se puede también concebir el conocimiento como un proceso que consiste en *superar la subjetividad*. Ahora bien, ya que sólo se puede superar la subjetividad del conocimiento con ayuda del conocimiento, que está condicionado socialmente y mantiene su subjetividad, estamos aquí en presencia de un proceso infinito.

Estos fenómenos también encuentran su expresión en los términos de la teoría de la verdad. El conocimiento que surge del proceso cognoscitivo posee el valor de las verdades relativas. Esto, entre otras razones, porque el conocimiento es subjetivo a causa de los condicionamientos sociales de este proceso y, procediendo a partir de una cierta perspectiva, está unido a un punto de vista definido y por lo tanto limitado, parcial e incompleto. (Entiéndase bien, esta no es la única causa de la relatividad de las verdades obtenidas, pues la infinitud del mundo y su movimiento perpetuo actúan en el mismo sentido e impiden incluir el conocimiento del universo en tal o cual suma de verdades absolutas.)

Comprobando la relatividad de las verdades a las cuales alcanza el conocimiento, les rehusamos el valor de absolutas pero sin negar por ello la objetividad del conocimiento pues éste es otro problema. Así pues, el conocimiento, que

por la relatividad de las verdades que contiene es un proceso infinito, posee un carácter objetivo. Por otra parte, porque es relativo y es un proceso, es una progresión hacia lo perfecto. Superando al infinito su relatividad, es decir, superando la subjetividad que involucra, el conocimiento deviene un proceso en el curso del cual el hombre acumula el saber y se aproxima a la verdad absoluta que es, ciertamente, inaccesible, como el *límite* de una serie infinita en matemáticas, pero que limita, sin embargo, el proceso real del acrecentamiento de la suma de nuestros conocimientos. Y esto es lo decisivo desde el punto de vista del conocimiento humano y de la ciencia humana. El marxismo difiere del neokantismo, entre otras cosas porque ha comprendido este problema. El neokantismo también acepta la concepción del conocimiento como un proceso pero lo priva de sus contenidos reales dejando de lado la tesis de la acumulación del saber y, por lo tanto, de la verdad como proceso.

Después de esta tentativa de generalización del problema de la objetividad del conocimiento y de la objetividad de la verdad, volvamos a nuestro problema capital presentándolo en la perspectiva de la relación entre la ciencia y la ideología. Esto constituye otro modo de aprehensión del problema de la objetividad del conocimiento y del factor subjetivo, y esta forma de análisis permite, al mismo tiempo, un enfoque nuevo de una cuestión tradicional.

El problema de las relaciones recíprocas entre la ciencia y la ideología ha sido, en estos últimos años, objeto de múltiples debates que, en la mayoría de los casos, oponían rigurosamente ambos dominios. La ciencia (más exactamente, el tipo ideal de la ciencia en el sentido weberiano) era concebida como un conjunto de proposiciones verdaderas, de carácter atributivo. La ideología, por el contrario, era comprendida como un conjunto de opiniones (y de las actitudes correspondientes) que, sobre la base de un sistema definido de valores, designaban los objetivos de las actividades sociales de los hombres; por lo tanto en esas discusiones se la presentaba como un campo al que es imposible adjudicar el valor de verdad (las proposiciones descriptivas son verdaderas o falsas, por el contrario las proposiciones normativas no pueden ser deducidas de las primeras y, por lo tanto, sometidas a una calificación de ese género) y que es caracterizado por la subjetividad (en el sentido del condicionamiento social de las diferentes opiniones). Se sigue que no sólo la ciencia y la ideología se oponen sino también que habría que depurar la ciencia de todo elemento de ideología o, por lo menos, aislar la ideología en el "ghetto" de lo no científico.

Querría proponer una nueva argumentación derivada de nuestro análisis de la objetividad del conocimiento, para sostener las diversas críticas formuladas contra este punto de vista que niega todo lazo orgánico entre la ciencia y la ideología, aun bajo la forma de ciencias ideológicas y de ideologías científicas.

Comencemos por la fetichización de esa ciencia ideal que debería componerse de proposiciones "puramente" objetivas. Si bien se puede utilizar un subterfugio con respecto de las pretensiones de la sociología del conocimiento, para demostrar cómo el condicionamiento debido a los intereses de los grupos invalida la "pura" objetividad del conocimiento, afirmando que los dominios del conocimiento sometidos a ese condicionamiento no son ciencias, es imposible recurrir a esta ficción en el caso de las pretensiones universalistas del análisis del lenguaje. ¿Cómo, en efecto, la reflexión científica podría ejercerse, en cualquier terreno, fuera del lenguaje y sin el lenguaje? Ahora bien, éste lleva consigo el condicionamiento social del conocimiento, ciertamente bajo una forma distinta que el condicionamiento de los intereses sociales, pero, con todo, muy semejante.

Para retomar la imagen empleada por uno de los representantes de la teoría del campo, que compara una lengua dada a un par de zapatos, es ciertamente posible, en el dominio del conocimiento, quitarse los zapatos, pero con la condición expresa de tomar inmediatamente otros zapatos; en este terreno no es cuestión de moverse sin zapatos. La cuestión, por lo tanto, está resuelta: se puede aun hoy discutir sobre el alcance y el carácter del condicionamiento del conocimiento por parte del lenguaje, por su aparato conceptual; pero sólo un ignorante puede negar el papel activo del lenguaje en este proceso.

Así, aunque sólo sea a la luz del análisis del lenguaje, el mito de la "pura" objetividad de las proposiciones de la ciencia se derrumba. El conocimiento científico es también una obra humana, por lo tanto imperfecta, que no opera únicamente con verdades absolutas (lo que volvería imposible e inútil el progreso de las ciencias) y que la subjetividad tiñe con sus colores. Si hay una parcela de verdad en la tesis, aparentemente muy convincente y lógica, que afirma que nuestra articulación del mundo y su percepción dependen del sistema de la lengua en la que pensamos (poseemos algunas pruebas proporcionadas por la etnolingüística y la psicolingüística, aunque los estudios requeridos están aun en la etapa de los balbuceos), en este caso es evidente que la ciencia no puede ser un dominio "puramente" objetivo y que la línea de demarcación,

que se supone muy clara, entre la ciencia y la ideología, se borrona y se complica.

Es lo que comprobamos cuando no planteamos *a priori* la existencia de tal línea de demarcación, ya que ello equivale a admitir a título de premisa lo que tiene que ser probado; se puede inferir fácilmente esta línea de demarcación, a partir de definiciones adecuadamente construidas de la ciencia y de la ideología. Este supuesto *a priori* estaba generalmente presente en las discusiones de los últimos años) y se asombraban cuando no obtenían los resultados deseados, sin comprender que el punto de partido era erróneo). Basta con rechazar este subterfugio o este malentendido para que aparezca tan ilegítimo oponer en términos absolutos la ciencia a la ideología como intentar delimitar estos dos dominios de una manera precisa y rigurosa.

En efecto, si no sólo las proposiciones de la ideología sino también las de la ciencia contienen un factor subjetivo (y lo contienen por lo menos en la medida en que el lenguaje tiñe de subjetividad el conocimiento, *cualquiera éste sea*), la diferencia entre la ciencia y la ideología no puede ser más que una diferencia cuantitativa.

A veces se señala como diferencia fundamental el hecho de que la ideología contenga proposiciones normativas y valorizantes que no se pueden deducir de las proposiciones atributivas (descriptivas). Haciendo abstracción del problema litigioso de la posibilidad o imposibilidad de deducir las proposiciones normativas de las proposiciones atributivas (por otra parte, he intentado probar que era errónea la pretensión de limitar la inferencia de las proposiciones al esquema formal del razonamiento lógico únicamente, omitiendo en el análisis la inferencia *genética*), parece útil demostrar la falsedad de esta diferenciación presuntamente rigurosa. Resulta sorprendente que no se haga caso de la analogía que existe entre el status de las proposiciones normativas que enuncian contenidos sociales (y forman parte de la ideología) y el status de las proposiciones normativas que enuncian contenidos naturales (y forman parte, por ejemplo, de la técnica o de la medicina). El tipo de inferencia de las proposiciones normativas relativas, por ejemplo, al modo de tratamiento de una infección de la sangre a partir de proposiciones descriptivas sobre el funcionamiento de los microbios o de la estructura de la sangre, etc, es el mismo que el tipo de inferencia de las proposiciones normativas sobre el derrocamiento del capitalismo y la edificación del socialismo a partir de proposiciones descriptivas sobre la acumulación del capital, la ley del valor y de la plusvalía, etc. Di-

go una vez más que, haciendo abstracción de la noción errónea según la cual el problema de la inferencia de las proposiciones normativas es de naturaleza únicamente formal y lógica, es fácil comprobar las dificultades que derivan de la comparación que mencionamos. En efecto, nadie discutirá la afirmación de que el razonamiento sobre la necesidad de la revolución socialista es del dominio de la ideología. Pero si esta conclusión sólo se fundara en el carácter normativo de tales proposiciones y en una concepción adecuada de la relación de esas proposiciones con las proposiciones descriptivas, ¿qué convendría entonces hacer a propósito de la medicina y de sus recomendaciones relativas al tratamiento de la infección sanguínea, o a propósito de la técnica y sus recomendaciones acerca de los procedimientos de construcción de un puente? ¿Quién suscribiría a la tesis de que estas últimas proposiciones dependen de la ideología, o que son de tipo ideológico? En consecuencia, no se puede aceptar un tratamiento discriminativo de los problemas sociales como ideología, que sólo se basa en una comprobación acerca del tipo de proposiciones.

Así pues, este argumento no tiene valor. Pero de este modo hemos suprimido el único factor que distingue la ideología de la ciencia, ya que hemos invalidado la tesis de que las proposiciones de la ciencia poseen un carácter "puramente" objetivo opuesto al de las proposiciones ideológicas, que se caracterizan por un "matiz" de subjetividad. En efecto, si las diferencias entre ciencia e ideología se reducen al peso del factor subjetivo (el cual, a la luz del papel activo del lenguaje en el conocimiento, posee un carácter cuantitativo), ¿qué nos impide negar que haya entre ellas una diferencia cuantitativa, o afirmar que existen ciencias ideológicas (es decir, ciencias que poseen indirectamente una significación ideológica en la medida en que están unidas no solo al condicionamiento lingüístico sino también al social) tanto como ideologías científicas (es decir, ideologías que genéticamente derivan del conocimiento científico de las leyes de la evolución social, lo mismo que las indicaciones terapéuticas de la medicina provienen genéticamente del conocimiento científico del funcionamiento del organismo humano). A la tesis que enfrenta fundamentalmente la ciencia y la ideología, oponemos una tesis que admite no solo la relación entre las proposiciones de la ciencia y de la ideología sino también —en ciertos casos— su identidad. Esto, a causa del papel del lenguaje, que no es tan solo el medio de transmisión de los condicionamientos sociales del conocimiento, sino también el soporte (utilizando los mismos recursos físicos: los sonidos),

de los conceptos y de los estereotipos que componen cada ideología.

De esta manera, el lenguaje se introduce por diferentes vías en las relaciones mutuas de la ciencia y de la ideología. Y el análisis del lenguaje y de sus funciones nos hace descubrir en la problemática de la ciencia y de la ideología una nueva modalidad del problema de la objetividad de la ciencia y de su elemento subjetivo. Asimismo, adquirimos una nueva perspectiva que nos permite considerar el problema de la subjetividad y las maneras de superarla en el contexto del desarrollo de la ciencia humana y de la teoría de la verdad.

¿Cómo se precisa este problema a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje?

Hay que analizarlo en el contexto de la teoría de la verdad. Recordemos que una proposición es verdadera cuando su valor de verdad implica la relación de objetividad. Es posible no identificar la verdad con la verdad absoluta; las verdades llamadas relativas poseen igualmente el valor de verdad e implican por lo tanto la relación de objetividad. Como el conocimiento se compone de verdades relativas, es un proceso que tiende hacia la verdad absoluta. Sin embargo, ya que el objeto del conocimiento es infinito, el proceso de acumulación de las verdades relativas es igualmente infinito. Este último consiste, en definitiva, en superar continua y perpetuamente las restricciones y la parcialidad de las verdades alcanzadas. Pero, ¿de qué manera? La sociología del conocimiento examina este problema desde el punto de vista del condicionamiento social del conocimiento individual, condicionamiento atribuible a los intereses del grupo al que pertenece el individuo y que limita la visión de éste a un punto de vista específico o a una perspectiva definida. ¿Cómo se pueden superar estas restricciones?

La versión más representativa de la sociología del conocimiento —la teoría de Mannheim— recurre a la idea de la “conversión de las perspectivas”, es decir, pretende sustraerse al dominio de una perspectiva *dada* teniendo en cuenta otras perspectivas, conocidas además por quien procede a esta “conversión”. Un poco como un pintor que, conociendo los principios de la perspectiva pictórica, es capaz de evadirse de la sugestión de la forma dada como representación presuntamente única del objeto. Como se sabe, Mannheim considera que la capa social mejor preparada para esta “conversión” es la *intelligentsia*, que escaparía, según él, al principio universal del condicionamiento social.

No es difícil demostrar —y se lo ha hecho repetidas veces— que esta tentativa desesperada de proteger las ciencias sociales contra los efectos del relativismo equivale a un fracaso teórico. En efecto, si existe un grupo social que no cae bajo la ley de los condicionamientos sociales y por lo tanto de la ideología, toda la teoría de la ideología sobre la cual está fundado el sistema intelectual de Mannheim, se derrumba. Por el contrario, si se prueba que tal grupo social no existe —prueba que se puede administrar a la luz de los hechos (la intelligentsia es el centro desde donde la ideología irradia sobre la sociedad, y no un grupo que se evade de la ideología) tanto como a la luz de las premisas teóricas de la sociología del conocimiento de Mannheim— la concepción que Mannheim se hace de la intelligentsia debe ser considerada como una escapatoria que no salva al autor del fracaso.

Sin embargo, esta concepción contiene un elemento racional sobre el que vale la pena detenerse.

En tanto capa social, la intelligentsia no escapa a la ley del condicionamiento social. Por el contrario, posee la conciencia de este condicionamiento en un grado mayor que las otras capas de la sociedad. Y esta conciencia, por sí misma, es preciosa. En efecto, desde el momento en que se procede a una reflexión sobre el conocimiento —por lo tanto, sobre el conocimiento de sí— y se toma conciencia de los límites de ese proceso y de sus eventuales deformaciones, se puede confiar en que esos obstáculos se han de superar mucho mejor. Pues la fuente de la tolerancia en su sentido más amplio reside en esta reflexión consciente. Esta tolerancia, entonces, actúa igualmente sobre el fenómeno de la “conversión de las perspectivas” cognoscitivas, es decir, nos incita a admitir que es falso y dañoso pensar que las escuelas del pensamiento se dividen estrictamente, las unas llevando únicamente a la verdad y las otras al error. Sabemos, por el contrario, que el conocimiento es siempre limitado, de una u otra manera, o deformado, y que nuestro adversario, por lo tanto, puede tener también una parte de razón. Basta con integrar este principio a nuestro modo de pensamiento, para no solo rechazar el fanatismo en beneficio de la tolerancia, sino también librarse de la dominación de una sola perspectiva cognoscitiva y de sus restricciones. Esto constituye, por otra parte, la única garantía del progreso del conocimiento y su única vía real.

Ahora bien, la intelligentsia está mejor preparada que los otros grupos sociales para tener esta conciencia o, eventualmente, para aceptarla. No es que la intelligentsia escape a los condicionamientos sociales, sino que posee la

formación teórica que le permite tomar conciencia de estos condicionamientos y, en consecuencia, superar sus efectos. No es que resista a la influencia de la ideología, cosa imposible porque vive y actúa dentro de la sociedad; pero sabe, mejor que otros, darse cuenta de la influencia de la ideología sobre el conocimiento. Sin duda, la facultad de vencer los efectos del condicionamiento social en el campo del conocimiento no es monopolio de la intelligentsia. Deriva de la práctica social que eleva constantemente la ciencia a un nivel superior, descubriendo, de este modo, los defectos de las etapas anteriores. Sin embargo, la intelligentsia asume en este proceso un papel particularmente importante.

Superando las verdaderas relativas, el hombre no llega a la verdad absoluta sino que alcanza una verdad relativa de rango superior. Este proceso no confiere a la intelligentsia la calidad de capa social liberada de los condicionamientos sociales o de las influencias de la ideología, pero le da un poder particular y un papel social que a menudo es descuidado, aunque la función que asuma esta capa social en la creación de las ciencias sea ordinariamente reconocida.

El problema del factor subjetivo se presenta en otros términos cuando se lo encara desde el punto de vista del papel activo del lenguaje en el conocimiento. Nadie hasta hoy ha llegado a pensar sin el lenguaje; ni siquiera la intelligentsia. Así, por intermedio del lenguaje, el conocimiento está constantemente sometido a la acción de condicionamientos sociales que somos incapaces de superar. Pues si la reflexión consciente puede también en este campo tener algunos efectos correctores (al permitir, por ejemplo, que se tome conciencia del papel de las hipótesis o de la relación, a través del lenguaje, de los conceptos y los estereotipos, etc.), es imposible avanzar sin tener los pies en los "zapatos" de una u otra lengua.

Esta conclusión pesimista, ¿no está, también ella, dictada por un falso punto de partida, a saber, que quienquiera se proponga liberar enteramente al conocimiento de la cárcel del lenguaje no podrá menos que sufrir un fracaso? Quien no se lance en pos de la verdad absoluta, pero que desee obtener verdades relativas más perfectas, puede conservar su optimismo, aun en este problema del papel del lenguaje en el conocimiento.

Este optimismo está justificado al menos por dos razones. La primera concierne a la posibilidad de neutralizar la influencia del lenguaje sobre el conocimiento gracias al análisis del lenguaje y a la comprensión de sus funciones, desde las cuestiones primarias tales como la con-

fusión lingüística y los medios de combatirla, hasta problemas complicados tales como las hipóstasis, la influencia del lenguaje sobre la formación de la ideología y sobre las actividades humanas, etcétera.

La segunda razón se refiere a las funciones del lenguaje en la formación de la cultura y a la neutralización de los efectos de la diversidad de las culturas gracias a la uniformización del lenguaje. En lo que concierne a este último objetivo, cabe mencionar los efectos positivos del conocimiento de diferentes lenguas, es decir, la influencia uniformizante del poliglotismo en el nivel de las culturas, tanto como la perspectiva de un lenguaje común para toda la humanidad, que existiría independientemente de las lenguas nacionales. Esta solución está lejos de ser radical y absoluta; solo es relativa. Pero sabemos ya que tan solo las soluciones relativas son reales y específicamente humanas. En todo caso, esta certeza refuerza la convicción de que la acción del factor subjetivo no invalida la objetividad del conocimiento ni la posibilidad de perfeccionar este proceso y de elevar a niveles superiores las verdades relativas que forman el conocimiento objetivo. Y esto es, precisamente, lo que importa.

(Traducción directa del francés por

NOELIA BASTARD)

II

El análisis de la manifestación ideológica

a. Los mitos

Un esquema estructural de cuatro mitos Winnebago

Claude Lévi-Strauss

Entre las muchas aptitudes que lo han convertido en uno de los grandes antropólogos de nuestro tiempo, Paul Radin goza de una que otorga a su labor una singular cualidad. Tiene el auténtico sentido estético, poco común en nuestra profesión. Es lo que en francés llamamos *flair*; el don de escoger aquellos hechos, observaciones y documentos que poseen un significado especialmente rico, algunas veces no revelado al principio, pero que en cualquier momento se vuelve evidente al valorar las implicaciones de tal material. Una cosecha recogida por Paul Radin, aunque no la haya molido él mismo, siempre tiene la propiedad de proveer un alimento perdurable a muchas generaciones de estudiosos.

Por esta razón es que intento pagar mi tributo al trabajo de Paul Radin dedicando algunos pensamientos a cuatro mitos que él ha publicado bajo el título *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*.¹ Si bien Radin mismo señaló en el prefacio que "al publicar estos textos solo tengo en vista un objetivo, y es poner a disposición de los estudiosos un material auténtico para el estudio de la cultura Winnebago", y si bien los cuatro mitos se han obtenido de distintos informantes, en un nivel estructural hay buenas razones para convertirlos en material de publicación separada. Una profunda unidad subyace en los cuatro, a pesar de que uno de los mitos, como ha indicado Radin en su introducción y en las notas, aparentemente difiere mucho de los otros tres en contenido, estilo y estructura. Mi propósito es analizar las relaciones estructurales entre los cuatro mitos y su-

1. Paul Radin, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, publicación especial de la fundación Bollingen (publicada también como la Memoria 2 del *International Journal of American Linguistics*, 1949, pp. iv, 1-119).

gerir que pueden agruparse no solo porque son parte de una colección de datos etnográficos y lingüísticos relativos a una tribu —lo cual constituyó el único propósito de Radin, como confiesa con modestia— sino porque todos pertenecen al mismo género, es decir que sus significados se complementan lógicamente.

El título del primer mito es *The Two Friends Who Became Reincarnated: The Origin of the Four Nights Wake* ("Los dos amigos que se reencarnaron: el origen de la vigilia de las cuatro noches"). Es la historia de dos amigos, uno de ellos hijo de un jefe, quienes deciden sacrificar sus vidas en beneficio de la comunidad. Tras padecer una serie de pruebas en el infierno, hallan la morada del Creador, quien les permite reencarnarse y asumir sus vidas anteriores entre los parientes y amigos.

Como explica Radin en su comentario,² hay una teoría nativa subyacente en el mito: todo individuo tiene derecho a una cantidad específica de años y experiencia. Si una persona muere antes de tiempo, sus parientes pueden rogar a los espíritus que distribuyan entre ellos lo que el muerto no pudo utilizar. Pero hay en su teoría más aún: El espacio de tiempo no utilizado perdido por el héroe, cuando se deja matar por el enemigo, será agregado al capital de vida establecido para el grupo. Sin embargo, su acto de entrega no carece de un beneficio personal: al convertirse en héroe el individuo realiza una elección; cambia un ciclo de tiempo completo por uno más reducido, pero mientras el primero es único y definitivo, el segundo aparece como una especie de arriendo tomado sobre la eternidad. Es decir, que entregando la vida completa se gana una indefinida sucesión de medias vidas. Pero puesto que todas esas mitades no vividas aumentarán la esperanza de vida de la gente común, todo el mundo gana en el proceso: la gente común, cuya expectativa de vida promedio aumentará despacio pero considerablemente generación tras generación, y los guerreros con vidas reducidas pero indefinidamente renovables, siempre que permanezca en ellos el afán de la autoentrega.

No está claro, sin embargo, que Radin haga plena justicia al narrador, cuando trata como "interpretación secundaria" el hecho de que la expedición es emprendida por los héroes para demostrar la medida en que aprecian los favores recibidos de sus compañeros de tribu.³ Yo sostengo que este motivo del héroe es muy importante, y

2. *Ibid.*, p. 41, párr. 32.

3. *Ibid.*, p. 37, párr. 2.

ello porque en realidad hay dos guerras. La primera es la emprendida por los guerreros mientras los héroes se hallan aún en sus años de adolescencia; de este modo no están incluidos en la contienda, ni siquiera se informan de ella; saben de la guerra solo por rumores,⁴ y deciden intervenir sin ser invitados. Debemos concluir entonces que los héroes no tienen responsabilidad en la aventura donde se distinguen, puesto que ella ha sido iniciada y mantenida por otros. Más aún, no son responsables por la segunda guerra, durante la cual son muertos, ya que fue iniciada por el enemigo en revancha de la primera.

La idea básica está clara: los dos amigos se han convertido en afortunados seres sociales;⁵ consecuentemente, se sienten obligados a recompensar a sus compañeros de la tribu por haber sido tan bien tratados por ellos.⁶ Continuando la historia, parten para exponerse en el desierto; más tarde mueren en una emboscada preparada por el enemigo en represalia por la primera derrota. La conclusión obvia es que los héroes han muerto voluntariamente para bien de su propio pueblo. Y porque han muerto sin ninguna responsabilidad sobre su persona pero sí sobre las de los otros, éstos heredarán las partes no utilizadas de su vida, mientras que a los héroes les será permitido retornar a la tierra, proceso que se repetirá indefinidamente. Esta interpretación es la que concuerda con la información dada en otra parte por Radin, es decir que para pasar con éxito la prueba de la anciana que extrae del alma todos los elementos pertenecientes a su vida terrena, cada alma debe cuidar no de su propio bienestar, sino del de los miembros vivientes del grupo.

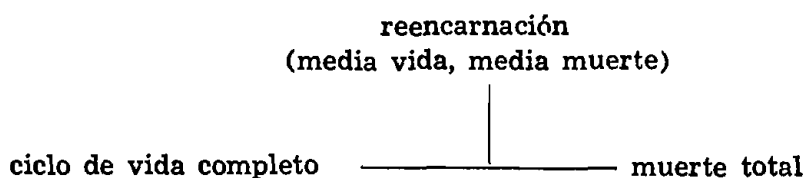
Ahora bien, en las raíces de este mito encontramos, como diría el fonólogo, una doble oposición. Primero, está la oposición entre la *vida común* y la *vida heroica*, la primera cumpliendo un ciclo de vida completo, no renovable, y la segunda jugando con la vida en beneficio del grupo. La segunda oposición es entre dos clases de muerte: una "directa" y final, si bien provee una especie de inmortalidad sobrenatural en las aldeas de la muerte; la otra, "ondulada", oscilando entre la vida y la muerte. En verdad, uno tiende a ver el reflejo de este doble hado en el símbolo Winnebago de la escalera que representa la otra vida, tal como aparece en el Medicine Rite. Un lado es como "las patas de una rana retorcidas y moteadas

4. *Ibid.*, parágr. 11-14.

5. *Ibid.*, parágr. 66-70.

6. *Ibid.*, parágr. 72.

con luz y vida. El otro es como un cedro rojo, ennegrecido por el frecuente uso y muy liso y brillante".⁷ Resumiendo el significado del mito hasta ahora: el que desea un ciclo de vida completo, consigue una muerte total; el que renuncia a la vida y busca la muerte, aumenta el ciclo de vida de los compañeros de la tribu, y, más aún, asegura para sí mismo un estado compuesto de una serie indefinida de medias vidas y medias muertes. Así, tenemos un sistema triangular:



El segundo mito, titulado *The Man Who Brought His Wife Back from Spiritland* ("El hombre que rescató a su esposa de la tierra de los Espíritus") es una variación del mismo tema, si bien hay una significativa diferencia. También aquí encontramos al héroe (el marido) dispuesto a sacrificar su espacio de vida no utilizado, no en beneficio del grupo como en el primer mito, sino en el de un solo individuo: su mujer. En verdad, el héroe no es consciente en principio de que buscando la muerte se asegurará un nuevo arriendo sobre la vida tanto para él como para su mujer. Si fuese consciente de ello —y esto se aplica igualmente a los protagonistas del primer mito— el elemento esencial del sacrificio faltaría. El resultado es similar en ambos casos: una altruista pérdida de la vida implica la recompensa de ésta, no solo para la víctima sino también para la persona o personas a quienes se consagra el sacrificio.

El tercer mito, *The Journey of the Ghost to Spiritland, as Told in the Medicine Rite* ("El viaje del ánima a la tierra de los Espíritus, tal como se lo relata en el Rito Médico") pertenece, como lo indica el título, a una sociedad religiosa. Explica cómo los miembros del Rito Médico pasan después de la muerte en el país de los Espíritus (al igual que los protagonistas de los otros mitos) por varias pruebas que sobrellevan con éxito, ganándose el derecho a la reencarnación.

A primera vista, esta situación difiere de las otras, puesto que nadie sacrifica su vida. Sin embargo, los miembros del

⁷ *Ibíd.*, p. 71, parágr. 91-93; véase también Paul Radin, *The Road of Life and Death*, Bollingen Series, vol. V, Nueva York, 1945, especialmente el esclarecedor comentario del autor, en pp. 63-65.

Rito Médico pasan en realidad sus vidas en un sacrificio simbólico. Como ha señalado Radin en *The Road of Life and Death* y en otras partes, el Rito Médico sigue el esquema conocido de dejarse "matar" y luego "revivir". De este modo, la única divergencia está en que mientras en los dos primeros mitos los héroes están dispuestos a morir una vez, anticipando y haciendo permanente la muerte, los héroes del tercer mito (los miembros del Rito Médico) se han entrenado, aunque en forma simbólica, para el sacrificio. Están inmunizados, por decirlo así, contra la muerte total, al renunciar al ciclo de vida normal, que la práctica ritual reemplaza por una sucesión eterna de medias vidas y medias muertes. Entonces podemos suponer que también en este caso el mito se estructura sobre los mismos elementos, si bien el Ego —y no otra persona ni el grupo en cuanto totalidad— es el beneficiario principal. Veamos el cuarto mito, *How an Orphan Restored the Chief Daughter to Life* ("Cómo un huérfano devuelve la vida a la hija del Jefe"), cuyo desarrollo ha merecido el interés de Radin. Este mito, dice, no solo difiere de los otros tres; su trama parece inusual en relación con el resto de la mitología Winnebago. Tras anotar que en su libro *Method and Theory of Ethnology*⁸ sugiere que este mito fue una versión, alterada casi hasta lo irreconocible, de una especie que él ha denominado mitos de origen aldeano, procede a explicar en *The Culture of the Winnebago*⁹ por qué no puede sostener más la interpretación anterior.

Vale la pena seguir de cerca la nueva línea de razonamiento de Radin. Comienza recapitulando la trama, un argumento tan simple, dice, que prácticamente no hay necesidad de ello: "La hija de un jefe de tribu se enamora de un huérfano, muere por penas de amor, y es devuelta a la vida por el huérfano, que debe soportar ciertas pruebas no en el mundo de los espíritus, sino sobre la tierra, en la misma casa donde ha muerto su mujer".¹⁰

Si este argumento es la simplicidad misma, ¿dónde están los puntos discutibles? Radin anota tres, que según él todo Winnebago actual cuestionará; 1) la trama parece referirse a una sociedad altamente estratificada; 2) para comprender el argumento, se ha de suponer que en aquella sociedad las mujeres ocupaban una alta posición y que posiblemente la alcurnia dependía de la sucesión matriar-

8. Paul Radin, *Method and Theory of Ethnology*, Nueva York, 1933, pp. 238-45.

9. Radin, *The Culture of the Winnebago*, p. 74 y ss.

10. *Ibid.*, p. 74.

cal; 3) las pruebas, que en la mitología Winnebago generalmente tienen lugar en el mundo de los espíritus, esta vez se producen sobre la tierra.

Tras descartar dos posibles explicaciones —que estamos ante una historia copiada de Europa o que el mito fue inventado por algún extremista Winnebago— Radin concluye que el mito debe pertenecer a “un estrato muy antiguo de la historia de los Winnebago”. Sugiere también que han emergido dos tipos distintos de tradición literaria: fábulas divinas, por un lado, y fábulas humanas por el otro, a la vez que se han reinterpretado ciertos elementos primitivos para hacerlos coincidir.¹¹

Por cierto que no quiero desafiar esta muy elegante reconstrucción, basada sobre un gran conocimiento de la cultura, lenguaje e historia, de los Winnebago. El tipo de análisis que deseo ofrecer no sustituye al propio análisis de Radin. Tiene otro fundamento, más lógico que histórico. Da preferencia a los tres mitos ya explicados, no a la cultura antigua o reciente de los Winnebago. Mi propósito es exponer la relación estructural —si es que la hay— entre el último mito y los demás.

En principio, hay un problema teórico que debemos enunciar brevemente. Desde la publicación de *Tsimshian Mythology* de Boas, los antropólogos han supuesto en general que existe una total correlación entre los mitos de una determinada sociedad y su cultura. Esto, creo, va más lejos de lo que Boas intentó señalar. En el trabajo mencionado no supuso que los mitos reflejen automáticamente la cultura, como algunos de sus seguidores parecen entender. Boas trató de descubrir, más bien, hasta qué punto la cultura se traslada en realidad a los mitos, y ha demostrado convincentemente que en *ciertos* casos eso es lo que ocurre. Ello no significa que en cuanto se aluda en cualquier mito a un esquema social, este deba responder a la realidad que podría atribuirse al pasado si, después de una exhaustiva investigación, el presente no ofreciera un modelo equivalente.

Debe haber, y hay, una correspondencia entre el significado inconsciente de un mito —el problema que trata de resolver— y el contenido consciente que utiliza para llegar a tal fin, es decir, el argumento. Sin embargo, esta correlación no ha de concebirse siempre como una especie de imagen reflejada; puede aparecer también como una *transformación*. Si el problema es presentado en forma “directa”, o sea, según el modo en que la vida social del grupo lo expresa y trata de resolverlo, el contenido evi-

11. *Ibid.*, pp. 74-77.

dente del mito, su trama, puede tomar los elementos que lo integran de la propia vida social. Pero si se formulara el problema y se buscara su solución, "al revés", es decir *ab absurdo*, entonces el contenido manifiesto se modificaría para formar la imagen invertida de la organización social, tal como ésta está presente en la conciencia de los nativos.

Si esta hipótesis es verdadera, se sigue que no es ineludible la suposición de Radin de que los esquemas de la vida social a que se refiere el cuarto mito deben pertenecer a una etapa pasada de la historia de los Winnebago. Podemos hallarnos ante el esquema de una sociedad inexistente, contraria al modelo tradicional de los Winnebago, sólo porque la estructura de ese mito particular está en sí misma invertida, en relación con aquellos mitos que usan como contenido manifiesto el modelo tradicional. Expresándolo simplemente, si se supone que hay cierta correspondencia entre *A* y *B*, entonces si *A* es reemplazado por $\neg A$, *B* debe reemplazarse por $\neg B$ sin implicar que, puesto que *B* corresponde a un objeto externo, debe existir otro objeto externo $\neg B$ que debe existir en alguna parte: ya sea en otra sociedad (elemento prestado) o en una etapa pasada de la misma sociedad (supervivencia). Evidentemente el problema sigue en pie: ¿Por qué tenemos tres mitos del tipo *A* y uno del tipo $\neg A$? Posiblemente $\neg A$ sea más antiguo que *A*, pero también es posible que $\neg A$ sea una de las transformaciones de *A* que ya nos es conocida bajo tres diferentes formas: *A*₁, *A*₂, *A*₃, puesto que hemos visto que los tres mitos del supuesto caso *A* no son idénticos.

Ya se ha establecido que el grupo de mitos bajo consideración se basa en una oposición fundamental: por un lado, las vidas de la gente común desarrollándose hacia una muerte natural, seguidas por la inmortalidad en una de las aldeas espirituales; y por el otro lado, la vida heroica, voluntariamente reducida, cuyo beneficio es una cuota de vida suplementaria para los otros, al igual que para el héroe mismo. La primera alternativa no es considerada en este grupo de mitos que, como hemos visto, se relacionan más con la segunda. Hay sin embargo una diferencia secundaria que nos permite clasificar los tres primeros mitos de acuerdo con el fin particular que se atribuye al autosacrificio en cada uno de ellos. En el primer mito el grupo es el beneficiario inmediato, en el segundo hay otro individuo (la mujer) y en el tercero es el héroe mismo.

Al volver al cuarto mito, podemos concordar con Radin en que exhibe características "inusuales" en relación con

los otros tres. Sin embargo, parece que la diferencia es de naturaleza lógica, más que sociológica o histórica. Consiste en una nueva oposición introducida en el primer par de opuestos (entre vida "ordinaria" y vida "extraordinaria"). Hay dos maneras en que cabe explicar un fenómeno "extraordinario": este carácter puede consistir ya sea en un *exceso* o en una *carencia*. Mientras que los héroes de los tres primeros mitos son superdotados, gracias al éxito social, a las emociones, o a la sabiduría, los del cuarto mito se hallan, si puede decirse así, "por debajo del standard", al menos en un aspecto.

La hija del jefe ocupa una alta posición social; tan elevada, de hecho, que se halla separada del resto del grupo y por lo tanto, ante la necesidad de expresar sus sentimientos queda paralizada. Su posición social superior la convierte en un ser humano defectuoso, carente de uno de los atributos esenciales de la vida. El joven también es deficiente, pero socialmente: es huérfano, y por ende, muy pobre. ¿Cabe afirmar, entonces, que el mito refleja una sociedad estratificada? Esto nos llevaría a descuidar la notable simetría que hay entre nuestros dos héroes, pues sería erróneo decir simplemente que uno es elevado y el otro inferior: de hecho, cada uno de ellos es elevado en un aspecto e inferior en otro, y este par de estructuras simétricas, donde los dos términos se hallan invertidos cada uno en relación con el otro, pertenece al dominio de las construcciones ideológicas, más que a los sistemas sociales. Hemos visto que la muchacha es "socialmente" superior y "naturalmente" inferior. Es indudable que el joven, en cambio, se halla muy bajo en la escala social; es, sin embargo, un cazador maravilloso y mantiene privilegiadas relaciones con el mundo natural, el de los animales. Esto es enfatizado una y otra vez en el mito.¹²

Por lo tanto, podemos pretender que el mito en realidad nos confronta con un sistema bipolar que integran dos individuos, uno hombre y el otro mujer, y ambos excepcionales, por cuanto cada uno de ellos es superdotado en un sentido (+) e infradotado en otro (—):

Naturaleza		Cultura
joven	+	—
muchacha	—	+

La trama consiste en llevar este desequilibrio a sus últimas consecuencias; la muchacha muere en forma *natural*,

12. *Ibíd.*, véase parágr. 10-14, 17-18, 59-60, 77-90.

el joven queda solo, es decir que también muere, pero en forma *social*. Mientras duran sus vidas comunes, la muchacha se halla sin duda arriba, el joven en un nivel inferior; una vez que han sido segregados (ya sea de la vida o de la sociedad) sus posiciones se invierten: la muchacha se halla abajo (en su tumba), el joven arriba (en su vivienda). Esto, a mi juicio, se expresa claramente en un detalle establecido por el narrador que parece haber confundido a Radin: "Entonces, sobre la superficie de la tumba amontonaron tierra suelta para que nada pudiera escurrirse a través de ella".¹³ Radin comenta: "No entiendo cómo amontonando tierra suelta pueda evitarse el escurrimiento. Debe haber alguna otra cosa que no se ha mencionado".¹⁴ Permítaseme sugerir que este detalle es correlativo de otro similar acerca de la construcción de la vivienda del joven: "... el piso se cubrió de tierra hasta una altura tal que ellos pudieron mantener la casa cálida".¹⁵ Creo que esto, más que una referencia a costumbres pasadas o presentes, es un intento oscuro por enfatizar el hecho de que con respecto a la superficie de la Tierra, es decir, el suelo, el joven se halla ahora en una posición superior y la muchacha en una inferior.

El nuevo equilibrio, sin embargo, no durará más que el primero. *La mujer, que fue incapaz de vivir, no puede morir*; su espíritu persiste "sobre la tierra". Finalmente, induce al joven a luchar con los espíritus y traerla de vuelta al mundo de los vivos. Con una simetría maravillosa, el joven encontrará, pocos años más tarde, un destino similar, aunque a la inversa: "Si bien no soy todavía viejo (le dice a la muchacha, ahora su mujer) he permanecido sobre la tierra tanto como he podido..."¹⁶ *Él, que ha vencido a la muerte, demuestra ser incapaz de vivir*. Esta antítesis recurrente puede desarrollarse indefinidamente; tal posibilidad se señala en el texto (con un único hijo que sobrevive a su padre, también él huérfano, también él certero tirador), pero al fin se llega a una solución distinta. Los héroes, igualmente incapaces de morir, o de vivir, asumirán una identidad intermedia: la de criaturas sombrías bajo la tierra pero capaces también de ascender; no serán ni hombres ni dioses, sino lobos es decir, espíritus ambiguos que combinan buenas y malas características. Así finaliza el mito.

13. *Ibíd.*, p. 87, parágr. 52.

14. *Ibíd.*, p. 100, n. 40.

15. *Ibíd.*, p. 87, parágr. 74.

16. *Ibíd.*, p. 94, parágr. 341.

Si el análisis anterior es correcto, pueden extraerse dos conclusiones: primero, el mito forma una totalidad consistente, donde los detalles se equilibran y son coherentes; segundo, los tres problemas que propone Radin pueden analizarse en términos del propio mito; y no es menester invocar una etapa pasada, hipotética, de la sociedad Winnebago.

Tratemos, entonces, de resolver estos tres problemas, siguiendo el esquema de nuestro análisis.

1. La sociedad del mito parece estratificada, solo porque los dos héroes son concebidos como opuestos; pero únicamente es así desde el punto de vista de la naturaleza y de la cultura. Así, la llamada sociedad estratificada debe interpretarse no como un vestigio sociológico sino como proyección de una estructura lógica donde todo se da tanto en oposición como en correlación.

2. La misma respuesta puede darse a la cuestión de la elevada posición de la mujer. A mi juicio, los mitos establecen tres proposiciones, la primera por implicación, la segunda expresada en los tres primeros mitos, la última en el cuarto.

Estas proposiciones son las siguientes:

a. La gente común vive (su ciclo de vida completo) y muere (muerte total).

b. La gente extraordinaria positiva muere (más pronto) y vive (más).

c. La gente extraordinaria negativa no es capaz de vivir ni de morir.

Evidentemente, la última proposición ofrece una demostración inversa de la verdad de *a* y *b*. En consecuencia, se ha de usar una trama que se base en protagonistas (aquí, un hombre y una mujer) en posiciones invertidas.

Esto nos lleva a establecer que un argumento y sus partes componentes no deben interpretarse por sí mismos ni relacionándolos con elementos que escapen del propio dominio del mito, sino como *sustituciones* que tienen lugar dentro del *grupo integrado por todos los mitos de la misma serie* y solo comprensibles por referencia a este grupo.

3. Debemos encarar ahora el tercer problema propuesto por Radin, acerca del cuarto mito: la lucha con los espíritus tiene lugar sobre la tierra, y no como sería normal, en el mundo de los espíritus. Puedo sugerir una respuesta siguiendo la línea de las anteriores.

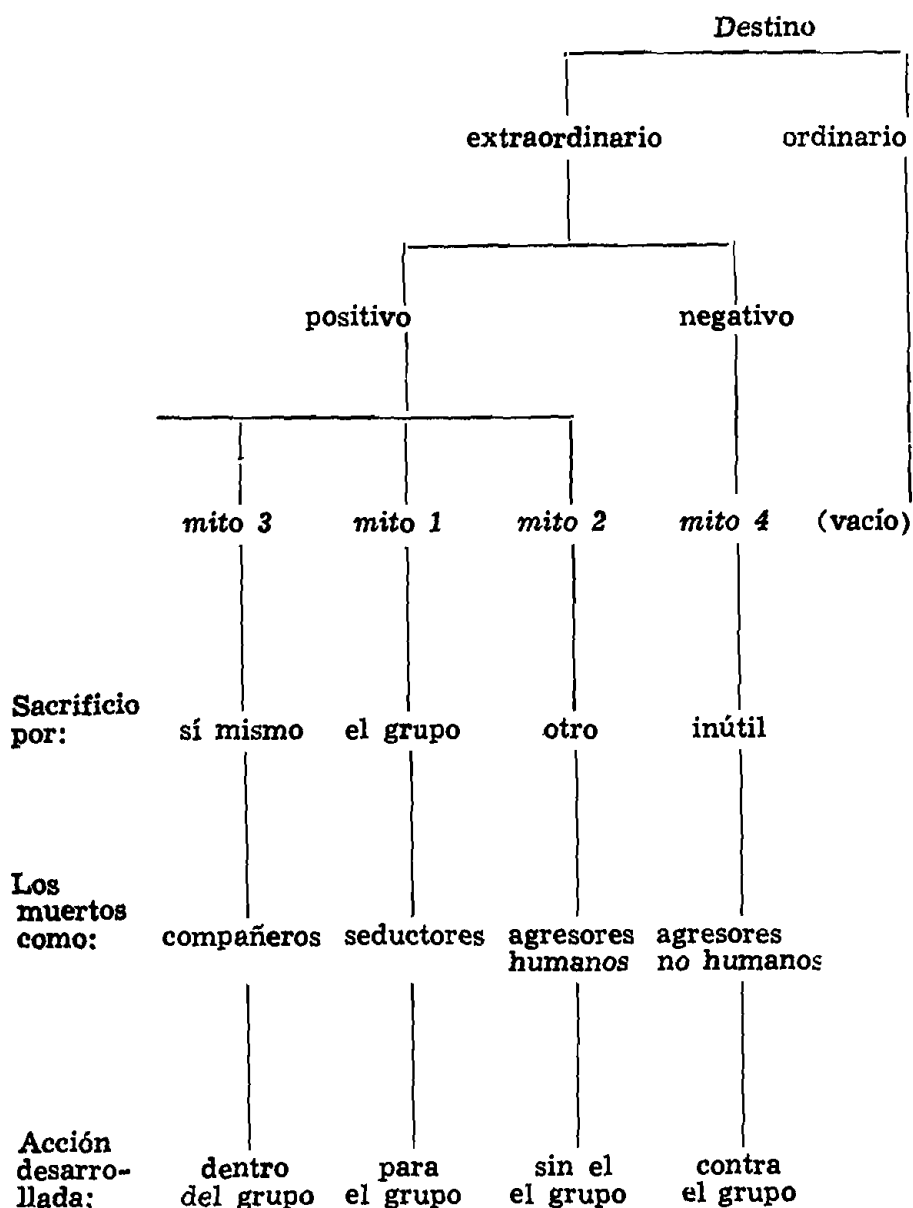
Es precisamente porque nuestros dos héroes sufren a causa de una *sub-vida* (ya sea con respecto a la cultura o a la naturaleza) que, en la narración, los espíritus se convierten en una especie de *super-muerte*. Debe subrayarse que todo el mito se desarrolla y se resuelve en un nivel intermedio, donde los seres humanos se vuelven animales subterráneos y los espíritus rondan sobre la tierra. Habla de gente que está, en principio, mitad viva y mitad muerta, mientras que en los mitos anteriores la oposición entre la vida y la muerte está fuertemente acentuada desde el principio y se supera solo hacia el final. Así, el significado integral de los cuatro mitos es que, para poder superarla, la oposición entre la vida y la muerte debe ser primero reconocida, o de otro modo el estado ambiguo persistirá indefinidamente.

Espero haber demostrado que los cuatro mitos en consideración pertenecen todos al mismo *grupo* (entendido este término en el sentido de la *teoría de grupos*) y que Radin estuvo más en lo cierto de lo que él mismo supuso al publicarlos juntos. En primer lugar, los cuatro mitos se relacionan con lo extraordinario, en oposición al destino común. El hecho de que tal destino común no se mencione aquí y por lo tanto se considere una categoría "vacía" no implica, por supuesto, que no aparezca en algún otro lado. En segundo lugar, encontramos una oposición entre dos tipos de destino extraordinario: el positivo y el negativo. Esta nueva dicotomía que nos permitirá separar el cuarto mito de los otros tres, corresponde, en un nivel lógico, a la discriminación que realiza Radin sobre bases psicológicas, sociológicas e históricas. Finalmente, los tres primeros mitos han sido clasificados de acuerdo con el propósito del sacrificio, que es el tema de cada uno de ellos. De esta manera los cuatro mitos pueden organizarse en una estructura dualista de correlaciones y oposiciones. Podemos ir más lejos aún y tratar de ordenarlos en una misma escala. Esto lo sugieren las curiosas variaciones que pueden observarse en cada mito con respecto al tipo de prueba a que el héroe es sometido por los espíritus.

En el tercer mito no hay prueba alguna, por lo menos en lo relativo a los espíritus. La que encontramos consiste en vencer obstáculos materiales mientras los espíritus mismos figuran como transeúntes indiferentes. En el primero, dejan de ser indiferentes sin volverse hostiles. Por el contrario, las pruebas son consecuencia de su exagerada amistad, como cuando invitan a mujeres y a contagiosos parranderos. Así, de *compañeros* en el tercer mito, se vuelven *seductores* en el primero. En el segundo se comportan como seres humanos, pero ahora actúan como agresores y

se permiten toda clase de juegos sucios. Esto se evidencia más aún en el cuarto mito, pero aquí el elemento humano desaparece; solo al final sabemos que los espíritus, y no los insectos reptantes, son responsables de las pruebas del héroe. Tenemos así una doble progresión: de una actitud *pacífica* a una *agresiva*, y de una conducta *humana* a otra *no humana*.

Esta progresión puede relacionarse con el tipo de vínculo que el héroe (o los héroes) de cada mito mantienen con el grupo social. El héroe del tercer mito pertenece a una hermandad ritual; asume definitivamente su destino (privilegiado) como miembro del grupo, y actúa con y dentro de él.



Los dos héroes del primer mito han resuelto alejarse del grupo pero el texto establece repetidas veces que es a fin de hallar la oportunidad de conseguir algo beneficioso para sus compañeros de la tribu. Actúan, por lo tanto, en provecho del grupo. En cambio, en el segundo mito, el héroe solo es inspirado por el amor de su mujer. No hay referencia al grupo. La acción se emprende independientemente en beneficio de otro individuo. Por fin, en el cuarto mito, la actitud negativa hacia el grupo se revela claramente: la muchacha muere por su "incapacidad para comunicarse", si es que podemos emplear esta expresión. En verdad, ella prefiere morir antes que hablar; la muerte es su exilio "final". En cuanto al joven, rechaza seguir a los aldeanos cuando éstos deciden abandonar la tumba. La separación es así buscada voluntariamente por ambas partes; la acción se desarrolla contra el grupo.

El esquema adjunto resume nuestra exposición. Estoy seguro de que para ser totalmente convincente, el argumento no puede limitarse a los cuatro mitos considerados aquí, sino que ha de incluir otros más que integran la inestimable mitología Winnebago que nos ha brindado Radin. Pero espero que, al agregar otros materiales, la estructura básica esbozada adquiera una mayor riqueza y complejidad, sin por eso destruirse. Al señalar un libro que su autor ha considerado quizá una contribución menor, he intentado enfatizar, de manera indirecta, la fecundidad del método seguido por Radin y el valor perdurable de los problemas que ha propuesto a los antropólogos.

*(Traducción directa del inglés por
GIOVANNA VON WINCKHLER)*

b. Las creencias

Las creencias populares como relato mitológico

Nicole Belmont

Este título encierra una contradicción en sus términos. En efecto; el término creencia evoca una producción cerrada sobre sí misma, cristalizada, estática, todo lo contrario del mito que, en tanto relato, deriva de la sucesión y del desarrollo. En otras palabras, una creencia popular no es, en apariencia, susceptible de una narración. Puede ser formulada en una o varias frases, y siempre consiste, en todo caso, en un solo enunciado. Está de más decir que, por el contrario, ya que se trata de un relato, un mito está formado por una sucesión de enunciados. A esto podrá objetarse que es siempre posible formular una sucesión de creencias populares, vale decir, una sucesión de enunciados, y que volvemos a encontrar allí nuestra descripción del mito. Pero se advierte de inmediato que la lógica de la sucesión no es la misma en los dos casos. En el relato mítico el encadenamiento de las secuencias tiene un sentido,¹ en tanto que la lógica de una sucesión de creencias populares, si es que existe realmente, no es inherente al enunciado de estas últimas como en el caso del relato mítico.² El "sentido" de una creencia popular —así como acabamos de hablar del sentido de un relato mítico, es decir, la sucesión de sus secuencias— sólo

1. Aun cuando C. Lévi-Strauss diga que "En un mito, todo puede suceder, parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad". ("La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 187-88.)

2. En "Problèmes de l'analyse du discours" (*Langage*, 13, marzo 1969), J. Sumpf y J. Dubois dicen: "La secuencia de las frases constituye el *enunciado* que se convierte en *discurso* cuando es posible formular reglas de encadenamiento de las series de frases" (p. 3). Anticipándonos a una parte de este estudio, digamos que se buscarán las reglas (en caso de que existan) que convierten los enunciados constituidos por las creencias populares, en un discurso o relato mítico en nuestro lenguaje.

puede descubrirse si la volvemos a colocar dentro de algún encadenamiento: el contexto que constituye la cultura de la cual fue extraída, o sea, un conjunto sintagmático semejante al relato. Con todo, este sentido es mucho menos evidente que el manifestado por el mito, el cual es en primera instancia una historia que todo el mundo puede comprender. Cualquiera puede comprender un relato mítico aun cuando no pertenezca a la cultura de la cual fue extraído; por el contrario, es imposible “comprender” una creencia popular si no se pertenece a la cultura en la que tiene vigencia. (En todos estos casos el término “comprender” se refiere a una inteligibilidad inmediata y superficial.)

Luego de una primera aproximación a las relaciones entre creencias populares y mito, diremos pues que este último es portador de una significación percibida de manera inmediata: la de la historia relatada (de esta suerte, aun cuando los acontecimientos sean incoherentes, hay un héroe que asegura una especie de continuidad) en tanto que la creencia no presenta un sentido aparente; sabemos sin embargo que, desde este punto de vista, tanto la creencia como el mito poseen un sentido latente. Además, el segundo aparece como una sucesión de secuencias, de enunciados lógicamente interrelacionados, en tanto que la primera consiste en un enunciado único. No obstante, se admitió que era posible formular una sucesión de creencias populares, sin que esta sucesión sea susceptible, por otra parte, de convertirse en relato. ¿Cómo puede llevarse a cabo esta formulación? Dos son los modos de clasificación posibles, que llamaremos respectivamente horizontal y vertical.

Una clasificación vertical consistirá en recopilar todas las creencias populares de una cultura determinada; por el contrario, la clasificación vertical reunirá, idealmente, todas las modalidades de una sola creencia popular pertenecientes a todas las culturas a la vez históricas y geográficas, y —en términos más realizables— pertenecientes a un gran número de culturas, o bien a todas las culturas de un área homogénea.

Tomemos un ejemplo de esta forma de proceder; imaginemos que se quiera estudiar la costumbre de la covada. Sabemos que existe en las culturas indígenas de América del Sur. Por consiguiente, será posible formular el corpus de todas las creencias y costumbres de una población indígena de América del Sur en donde existe la covada y ver cuáles son sus relaciones con el conjunto de las representaciones colectivas de esta población. Será también posible reunir el corpus de las manifestaciones de la co-

vada en todas las poblaciones de América del Sur en las que fue advertida.

Estos corpus fueron constituidos de una u otra manera sin contar con ninguna hipótesis previa, excepto la convicción muy general según la cual todas las creencias de una cultura participan de su estructura y que la misma creencia recogida en un gran número de culturas debe permitir desentrañar su significación, lo que ya es mucho menos seguro, salvo que se trate, como en el ejemplo de la covada, de un área cultural relativamente homogénea. Pero las cosas no son tan simples. Si bien es cierto que resulta útil definir las dos formas de producción de un corpus, cuando se trabaja con estos problemas se advierte rápidamente que es necesario utilizar los dos tipos de manera complementaria. Sería absurdo estudiar la covada con respecto al conjunto de las creencias de una población, sin referirse a las de las poblaciones vecinas, aunque más no fuera para señalar las diferencias. Recíprocamente, debería ser posible, en un corpus vertical, conocer el sentido de cada una de las creencias con respecto a la cultura de donde provienen, es decir, disponer de un contexto (que, por otra parte se da a veces junto con ella, en forma de comentarios más o menos abundantes, más o menos pertinentes). Por consiguiente, esta distinción teórica entre corpus vertical y corpus horizontal, no es, en la práctica, tan nítida.

Además, no es inútil señalar que una misma creencia popular puede formar parte de uno o más corpus verticales. Tomemos otro ejemplo.

Es conocida la importancia que tiene en Europa el recién nacido cuya cabeza está recubierta por la membrana ovular. Goza de numerosas prerrogativas, en especial la de no morir ahogado. Por otra parte, la membrana ovular conservada como talismán, confería a los abogados un don de elocuencia que les permitía ganar los pleitos que defendían (creencia atestiguada desde la antigüedad romana). Estamos en presencia de un corpus del cual no citamos más que dos rasgos, pero que, por otra parte, ya ha sido recopilado. Imaginemos que se quiera formar el corpus de las creencias relativas a los abogados: a tal efecto, se incluirá no solo la creencia acerca de la membrana ovular sino también la que se refiere a los "huevos de serpiente". Los huevos de serpiente, según una creencia aparentemente antigua (atestiguada en las Galias y vigente durante mucho tiempo entre las tradiciones célticas de Cornualles, del País de Gales y de Escocia) eran producidos por la saliva de serpientes entreveradas que escupían al aire, y que se reunían solo una vez durante cada

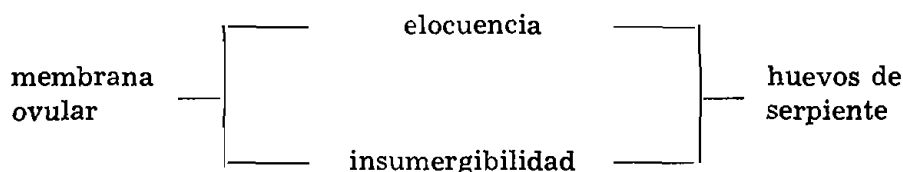
año lunar (o la víspera del día de San Juan o del primero de mayo). Era necesario apoderarse de la masa así producida antes de que llegara a tocar tierra y huir rápidamente con ella, pues las serpientes perseguían al ladrón hasta que éste lograra atravesar un río. Al igual que la membrana ovular, los huevos de serpiente tenían el poder de asegurar el triunfo en los pleitos. De este modo, la membrana ovular puede formar parte tanto de un corpus relativo a los nacimientos "anormales" como de otro relativo a las supersticiones jurídicas en el que figurarán los huevos de serpiente. La misma observación puede ser aplicable a estos últimos: Frazer los menciona³ al recopilar un corpus referente a los objetos que, para conservar su valor sagrado, no deben llegar a tocar tierra. Por lo tanto, los huevos de serpiente forman parte de por lo menos dos corpus: las supersticiones jurídicas y los objetos que no deben tocar tierra.

Pero estos corpus implican una parte de arbitrariedad. En efecto, si bien es cierto que puede considerarse legítimo reunir todas las creencias relativas al recién nacido que nace con la cabeza cubierta por la membrana ovular y a la membrana ovular misma, y si es razonable esperar que una sola interpretación dé cuenta de ambas creencias de manera definitiva, ya no es tan seguro que la categoría "objetos que no deben tocar tierra" derive de una significación única. Ciertos corpus pueden estar constituidos arbitrariamente si se afirma o sobreentiende que hechos semejantes en virtud de uno o varios de sus elementos pueden recibir la misma interpretación.

Otra noción, cercana a la de corpus, es susceptible de reducir la arbitrariedad supuesta para la primera: la de *red*. Sigamos utilizando el mismo ejemplo. Se dijo que el niño que nacía provisto de membrana ovular gozaba, entre otros privilegios, del de no ahogarse nunca. Por otra parte, los huevos de serpiente son, desde el punto de vista "jurídico", asimilables a la membrana ovular: su autenticidad se reconocía por el hecho de que colocados sobre el agua flotaban sin dificultad, en tanto que los falsos se iban al fondo. Puede decirse que el niño que nace con la membrana ovular es, también él, insumergible. Aquí interviene pues, la noción de *red*: para que haya una *red* es necesario que, además de una intersección entre dos corpus, se produzca, en cierta medida, una interferencia. La intersección entre dos corpus se produce cuando se dice que la membrana ovular (corpus de las creencias relativas al niño que nace provisto de membrana ovular o,

3. Balder *Le Magnifique*, t. I, pp. 14-15, París, 1931.

en términos más amplios, corpus de los nacimientos notables) es como los huevos de serpiente (corpus de las creencias jurídicas), en el sentido de que ambas confieren elocuencia a los abogados. Esta coincidencia es reforzada por otra (de ahí el término *interferencia*), puesto que el niño que nace provisto de membrana ovular es como los huevos de serpiente desde el punto de vista de la insumergibilidad.



De más está decir que este ejemplo es esquemático y que un corpus constituido ofrece una complejidad mucho mayor de redes entremezcladas. Por ejemplo, esta prueba por el agua es frecuente en las creencias populares europeas. Así por ejemplo, en un cuento ruso llamado "Los tres kopecks", un huérfano recibe como pago tres kopecks que arroja al agua; estos sobrenadan poniendo de manifiesto que el muchacho sirvió fielmente a su amo.⁴ El rey David escribía salmos y luego echaba las cuartillas al mar; las que no eran sagradas se iban al fondo, las que lo eran flotaban.⁵ En las costumbres célticas, la prueba del agua servía para que un hombre supiera si su hijo recién nacido pertenecía realmente a su progenie: puesto sobre un escudo, el niño era arrojado al mar o a un río; si el niño encallaba contra algún escollo, era legítimo; si se hundía, no. Vemos que aquí la red se cierra: por una parte, se autentifica el niño mediante el mismo procedimiento utilizado para los huevos de serpiente, por otra, el niño que nace provisto de membrana ovular posee la característica de ser insumergible.

La constitución de estas redes debe poder ayudar a interpretar el corpus. En nuestro ejemplo puede interpretarse que entre la membrana ovular del niño y los "huevos de serpiente" existe un elemento común que permite atribuirles las mismas virtudes.

En lo referente a la membrana ovular, hemos podido señalar en un trabajo anterior, que ésta posee un status particular respecto del niño.⁶ En efecto, se debe a un in-

4. L. Brueyre, "Le Chat de Whittington", *Revue des traditions populaires*, III (1888), p. 43.

5. E. Hins, "Les Légendes chrétiennes de l'Oukranie", *Revue des traditions populaires*, II (1887), p. 510.

6. N. Belmont, *Les Signes de la naissance* (de próxima aparición), Plon, 1970.

cidente poco común, merced al cual en el momento del parto las membranas amnióticas se rompen de tal manera que una parte queda sobre la cabeza del niño. El nacimiento se produce en dos tiempos: el niño aparece primero, y aproximadamente media hora después se produce la expulsión de la placenta, que comprende en realidad, la placenta, la porción del cordón umbilical que queda adherida a ella y las membranas. Algunas veces, una parte de estas membranas sale junto con el niño. Existe, de todos modos, una relación de disyunción entre el niño y las membranas. Esta disyunción no presenta equívoco alguno en los nacimientos normales. Cuando el niño nace provisto de membrana ovular, la disyunción está precedida por una conjunción entre el niño y el pedazo de membrana. Pero la disyunción se produce de todos modos, puesto que dicha membrana es retirada de la cabeza del niño para —advirtámoslo— conservársela como talismán (los huevos de serpiente también son talismanes). Este status particular de la membrana ovular (conjunción, y posteriormente disyunción) la asemeja a las sustancias que tienen la misma posición respecto del cuerpo, tales como los excrementos, la orina, la saliva, los pedazos de uñas cortadas, etc., que mantienen con el cuerpo primero una relación de integración y luego de disyunción. En general, ya están separadas del cuerpo en el momento en que se las percibe. Por consiguiente, podemos emplear aquí la expresión de Freud “parte desprendida del cuerpo”, que él aplica a diferentes representaciones simbólicas cuyo referente último sería el pene. Las cosas parecen pues encadenarse por sí mismas; citémoslas más o menos desordenadamente:

- el niño como parte desprendida del cuerpo de la madre;
- la membrana ovular como parte desprendida del cuerpo del niño;
- la saliva como parte desprendida del cuerpo de las serpientes (y que luego formará los huevos de serpiente);
- el niño como equivalente del pene;
- la serpiente como equivalente del pene, etcétera.

Describimos así el procedimiento por el cual puede constituirse un corpus de creencias populares; dijimos también que en ese estadio el corpus implica una cierta parte de arbitrariedad. Este corpus es, en efecto, un conjunto de “enunciados” yuxtapuestos, sin que una lógica interna de sucesión permita recorrerlos de la manera en que se recorre un mito, en el que un episodio sucede necesariamente al anterior. Vimos también cómo, gracias a la

noción de red era posible reintroducir una lógica; permite reducir la parte de arbitrariedad del corpus gracias a los cierres de circuito (bucles) que permite efectuar. Estas redes son más o menos largas; a menudo los hilos quedan sueltos: a veces, el azar de un descubrimiento permite volver a anudarlos.

Todo esto nos alejó del tema propuesto, pero esta digresión quizá no fue inútil. Volvamos pues a las relaciones existentes entre el mito y la creencia popular.

Hay un hecho que salta a la vista frente a la simple lectura de relatos míticos: a menudo aparece enunciada en el mito la misma creencia que en otros lados existe en forma aislada. El ejemplo del niño que nace provisto de membrana ovular nos servirá una vez más. En su forma europea más antigua, la creencia afirmaba que un niño que nacía provisto de membrana ovular no podía morir ni por el agua, ni por el fuego, ni por las heridas. La asociación de estas tres inmunidades conferidas por dicha membrana —que también pueden encontrarse disociadas— parece bastante primitiva. Ahora bien, en un relato irlandés perteneciente a la gesta de Fionn⁷ llamado “Fionn y los Hombres Azules”, esta creencia aparece tal como acaba de ser enunciada. Resumamos rápidamente esta historia.

Tres guerreros, los Hombres Azules, llegan un día hasta una playa en la que Fionn está recogiendo caracoles. Quieren ver a Fionn, pero éste no revela su identidad más que después de diversas peripecias. Una vez que Fionn se ha presentado, los Hombres Azules pretenden que el fuego no puede quemarlos, ni el agua ahogarlos, ni los golpes herirlos: nacieron provistos de membrana ovular. Fionn los somete a la prueba del fuego, de la espada, del agua; de las tres salen indemnes. Siguen otros episodios, el último de los cuales es una gran batalla entre los guerreros del Reino de los Hombres Azules y los Fianna —los compañeros de Fionn— que resultan vencedores.

La creencia está aquí perfectamente incorporada a la trama del relato; si no se la conociera como creencia, se la podría tratar tan solo como secuencia mítica, categoría a la cual también pertenece. Pero al no tener el cuidado de separar ese fragmento de la trama narrativa, se perdería probablemente una posibilidad de interpretación del mito. No siempre resulta fácil hacerlo: así por ejemplo, en este relato, se dice que los Hombres Azules pretenden ser inmunes a las amenazas del agua, del fuego y de las heridas,

7. Bealoideas, *Journal of the Folklore of Ireland Society*, VI (1936), pp. 4-13.

pero no se establece ninguna relación entre esta triple inmunidad, y el hecho, mencionado un poco más adelante, de que nacieron provistos de membrana ovular. Ignorar la creencia equivale a pasar por alto una relación entre dos secuencias y perder una información sumamente valiosa.

¿Cómo podría definirse el status de una creencia incorporada a un relato mítico? Aprehendida en forma aislada, una creencia es un enunciado más o menos extenso, desprovisto de narración, y por consiguiente cerrado sobre sí mismo. Incluida dentro de un mito, se convierte en un fragmento de éste. Si por lo tanto describimos la creencia popular como un *fragmento cerrado*, damos cuenta de ese doble carácter, pero no por ello hemos explicado algo.

Hay otros casos en los que la creencia no está expresada en el relato bajo su forma canónica, pero en los que su conocimiento y su reconocimiento aclaran el sentido de un episodio del mito o el mito entero.

El cuento "La Muerte Padrino" (cuento tipo nº 332 de la clasificación Aarne-Thompson, conocido en toda Europa) nos servirá de ejemplo para ilustrar este caso. Tomaremos la versión de los hermanos Grimm:⁸

Un pobre hombre busca un padrino para su hijo recién nacido. Decide proponérselo al primer hombre con quien se encuentre. Así lo hace; el desconocido acepta y le entrega un frasco lleno de agua, con la cual podrá curar a todos los enfermos. Bastará que observe en cuál de los costados del lecho se encuentra la Muerte: si está a la cabecera del enfermo, este sanará; si se encuentra a los pies, morirá. El hombre se convierte en médico famoso (en algunas versiones, este don es hecho al ahijado cuando llega a la edad adulta). Llamado un día junto al Rey enfermo, ve la Muerte a sus pies. Empleando la astucia, ordena dar vuelta rápidamente la cama mientras administra el agua al enfermo, que se cura. La Muerte lo perdona, pero el hombre vuelve a utilizar la misma estratagema con la hija del Rey. Esta vez la Muerte no lo perdona y toma su vida en lugar de aquella que, en alguna medida, le robó.

Lo que aquí nos interesará es el motivo de la ubicación de la Muerte respecto del enfermo. Tiene importancia en el relato: gracias a este don de "doble vista" otorgado por la Muerte padrino, el hombre (o el ahijado) se convertirá en médico célebre. Lo que provocará la muerte del héroe, es un ardid del médico para engañar a la Muerte cambiando la ubicación del enfermo respecto a ella. Por

8. *Kinder und Hausmärchen*, nº 44, "Der Gevatter".

otra parte, siempre se especifica con claridad la posición de la Muerte respecto del enfermo y su cama, y esto parece ser constante en todas las versiones: si la Muerte se encuentra junto a la cabecera, el enfermo sanará, si está a los pies de la cama, morirá (el motivo aparece ya en una versión islandesa, *El hijo del Rey y la Muerte*, de comienzos del siglo XIV). Este detalle recurrente lleva en sí un significado latente que debe ser explicado por creencias populares más difusas que la del ejemplo anterior.

Encontramos, en efecto, una representación, dispersa en diversas creencias, según la cual el eje corporal del nacimiento es el que tiene la cabeza hacia adelante y el de la muerte los pies hacia adelante. El testimonio más antiguo pertenece a Plinio:⁹ "Corresponde al orden de la naturaleza entrar en el mundo por la cabeza y salir de él por los pies". Un gran número de testimonios más tardíos confirman la misma representación: así, si se coloca la cama con los pies dirigidos hacia la puerta, sobreviene la muerte; los muertos son sacados de la casa con los pies hacia adelante, etc. En el cuento de la Muerte Padrino, el ardid del médico para salvar primero al rey y luego a la princesa consiste en invertir el eje de sus cuerpos respecto de la Muerte para poder escapar a ella, colocándolos en un eje que sería el del nacimiento y la vida.

Nos hallamos pues frente a creencias difusas que no se dan explícitamente en el relato pero cuyo conocimiento contribuye a aclararlo, si bien de manera diferente de la del ejemplo anterior. Allí, en efecto, el conocimiento de la creencia era necesario para la coherencia del relato: permitía establecer un nexo lógico entre dos secuencias. En este caso la situación es diferente: el relato dice a la vez, más y menos cosas que el de los Hombres Azules. Dice, efectivamente, sin que haya una solución en la continuidad del relato, que la Muerte está a los pies de los enfermos condenados a muerte. Esta secuencia recurre a un gran número de creencias, más o menos presentes en la mente de los oyentes durante la narración del cuento, y cuyo significado se encuentra en una representación colectiva inconsciente que puede formularse de esta manera: el eje corporal de la muerte es aquel cuyo polo son los pies, polo alrededor del cual puede provocarse un vuelco (la cabeza desempeña el mismo papel simétrica e inversamente).

Estamos pues frente a una nueva noción, la de *representación colectiva*, que difiere de la de creencia popular. ¿Cuáles son sus respectivos status?

9. *Historia Natural*, libro VII, cap. VI, 8.

Acabamos de afirmar que la representación colectiva es inconsciente. Antes de mostrarlo, conviene agregar que la creencia popular es, por el contrario, consciente. Los testimonios revelan la evidencia de esta afirmación: las creencias populares de una cultura son conocidas por las personas pertenecientes a dicha cultura, se transmiten de una generación a otra (o por intermedio del "indígena" al informador), están presentes en las palabras y en los actos (en especial cuando se trata de costumbres). Las representaciones colectivas son, en alguna medida, subyacentes a las creencias a las cuales confieren su eficacia. A su vez, las creencias confieren a las representaciones una actualización bajo una forma concreta. Existe pues entre ambas un desfase de nivel que pertenece al orden simbólico: la creencia tiene por función *representar* la representación.¹⁰ De esta manera, la membrana ovular del recién nacido remite a la representación de la "parte desprendida del cuerpo" y esta representación tiene numerosos representantes entre las creencias (por ejemplo los huevos de serpiente). No es pues posible traducir en forma automática y unívoca las creencias en representaciones (salvo en algunos casos poco frecuentes), puesto que cada una de estas (de las que tampoco puede existir un repertorio) puede ser traducida por un gran número de creencias y que cada una de las creencias puede ser el soporte de una o varias representaciones. Pero se trata siempre de una interacción entre dos niveles, uno de los cuales se convierte en representante del otro; nos hallamos, por consiguiente, frente al orden simbólico. Al mismo tiempo se advierte que el mito proviene del orden de lo imaginario, y que las relaciones entre creencia popular y mito son las de lo simbólico y lo imaginario.

Llegamos a esta proposición después de haber examinado el caso en que una creencia popular está incluida como "fragmento cerrado" dentro de un relato mítico. Podemos pues preguntarnos si el caso inverso existe: una creencia popular, ¿puede constituir un mito?

Stricto sensu la cosa parece imposible, teniendo en cuenta

10. Esta expresión "representar la representación" no puede dejar de recordar al lector el pasaje en que S. Freud ("El inconsciente", en *Metapsicología*) dice refiriéndose a las pulsiones: "La pulsión no puede convertirse jamás en objeto de la conciencia. sólo puede serlo la representación que la representa..." No puede tratarse aquí de un encuentro fortuito: es probablemente uno de los primeros problemas de los cuales debe ocuparse la antropología psicoanalítica (cf. J. P. Valabrega, "Le Problème anthropologique du phantasme" en *Le Désir et la Perversion*, Paris, 1967).

la forma que adopta la creencia popular (enunciado cerrado sobre sí mismo) y la del relato mítico (forma narrativa): lo más pequeño no puede contener lo más grande. Podemos sin embargo encontrar ciertos casos que responden a este modelo: aquellos donde el mito se originó en la creencia. El problema es aquí mucho menos claro; no pretenderemos establecer una tipología sino tan solo estudiar algunos ejemplos que podrán arrojar alguna claridad sobre este asunto. Este carácter de condensación fue señalado por E. Benveniste al hablar de este simbolismo inconsciente de las representaciones colectivas, del cual dice "que es supralingüístico, por el hecho de utilizar signos extremadamente condensados que, en el lenguaje organizado, corresponderían más a grandes unidades del discurso que a unidades mínimas."¹¹

Roman Jakobson y Marc Szeftel estudiaron, en un largo artículo titulado "The Vseslav Epos",¹² algunos relatos épicos que, a pesar de su origen diverso aparecen como una serie de variantes de un mismo mito. Se trata: 1) de la bilina del príncipe lobizón Volx Vseslav'evic conocida en siete variantes; 2) del pasaje de la *Crónica de los Años* referente a la biografía del príncipe Vseslav de Polock (1044 a 1101); 3) de la digresión relativa a Vseslav en la Gesta del Príncipe Igor. Por consiguiente, un relato mítico de tradición oral y dos obras épicas literarias del siglo XII, es decir antiguos. El motivo central de estos relatos es la licantropía: en razón de una particularidad de su nacimiento (fue concebido por una princesa y una serpiente, o bien nació provisto de membrana ovular), el héroe tiene el poder de transformarse en lobo y, bajo esta forma, llevar a cabo hazañas cinegéticas y sanguinarias. Paralelamente, es sabido que el tema del lobizón está muy difundido entre las creencias rusas, como así también en todo el dominio eslavo, hasta tal punto que "es posible suponer una tradición eslava común de la licantropía e incluso reconstruirla en sus líneas más generales". Más aún, advertimos que esta tradición existía mucho antes del siglo XII, puesto que Herodoto, al hablar de los neuros, que la mayoría de los especialistas consideran como antepasados de los eslavos, dice que poseían el poder mágico de transformarse en lobos.¹³ Vemos, por

11. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, pp. 79-87.

12. *Memoirs of the American Folklore Society*, 42 (1947), pp. 13-86.

13. "Estos neuros parecen ser hechiceros. En efecto, los escitas y los helenos que habitan Escitia dicen que es una costumbre propia de este pueblo el que todos se transformen una vez por año, durante algunos días, en lobos, para retomar a continuación su forma original."

consiguiente, que en este caso la creencia precede al mito, le da tal vez origen o, en todo caso, le suministra el motivo central. La creencia elabora el mito, es su núcleo central, en tanto que en el relato de Fionn y los Hombres Azules estaba incorporada al relato, a su trama narrativa: estaba elaborada por el mito.

Pero en un caso como este, del cual podrían encontrarse otros ejemplos, nos hallamos ante la necesidad de plantear el problema histórico de la anterioridad de la creencia con respecto al mito. Si bien es cierto que se poseen datos históricos referentes a la licantrópía entre los eslavos, no siempre sucede lo mismo para otras creencias, incluso en el dominio indoeuropeo. Existe otro criterio que puede resolver el problema a favor de la anterioridad de la creencia con relación al mito: su mayor o menor expansión. Una creencia ampliamente difundida, cuyos testimonios son numerosos, puede ser considerada como antigua. Los mitos son diacrónicamente más proteiformes que las creencias, los cuales presentan una cierta rigidez; esto se debe a que remiten más inmediatamente a las representaciones colectivas que, por el hecho de ser inconscientes, oponen a los cambios una resistencia mayor. Pese a su utilidad, el criterio de expansión es sin embargo más difícil de determinar que las pruebas proporcionadas por los testimonios históricos.

Este ejemplo nos permitió descubrir otra modalidad de las relaciones entre un mito y una creencia. El primer ejemplo, el de Fionn y los Hombres Azules, mostraba cómo un relato mítico utiliza, por así decirlo, a su favor, una creencia con el fin de incorporarla a su trama narrativa. En este caso, por el contrario, la creencia es el "motor" del mito, que le da su sustancia y su motivo central; no desempeña por lo tanto ningún papel en la narración del mito: constituye su materia misma. Podemos formular esta oposición diciendo que en el primer ejemplo (Fionn y los Hombres Azules), el mito elabora la creencia y en el segundo (El príncipe lobizón) el mito es elaborado por la creencia.

Examinemos otro ejemplo del cual resultará una nueva variedad de las relaciones entre el mito y la creencia. En el culto a las fuentes y manantiales, encontramos tres estratos que remiten sucesivamente los unos a los otros: los ritos propiamente dichos (peregrinaciones, conductas rituales, etc.) que remiten a una creencia (supuestas virtudes del manantial), que remite a su vez a un relato mítico (leyenda de fundación, actos de un santo para el culto cristiano). Sólo nos interesan los dos últimos estratos, pues si bien no sería inútil aclarar las

relaciones entre ritual y creencia, el problema nos llevaría demasiado lejos. En lo referente a la creencia y al relato, parece que el último dio origen a la primera, tal como lo veremos en el ejemplo siguiente. El manantial situado cerca de la capilla de Santa Ema en Blingel (Pas-de-Calais) tiene el poder de curar la fiebre y las afecciones oftálmicas. Esta creencia remite a un relato legendario: allí es donde Santa Ema reabrió los ojos después de su muerte para volver a ver por última vez a su madre, Santa Berta.¹⁴ Por consiguiente, la creencia parece provenir del relato por dos razones: históricas, puesto que es posterior a él, y semánticas, puesto que está justificada por el relato y procede de él por su contenido: el hecho de que la santa volviera a abrir los ojos después de su muerte es la causa de que el agua del manantial cerca del cual se produjo el milagro tenga la virtud de curar las enfermedades oculares. Podemos entonces decir que el relato está contenido en la creencia según un procedimiento muy particular. En efecto, como la creencia, enunciado único, no puede encerrar la sucesión de enunciados que es el relato, la contiene de manera implícita: la creencia obtiene su causa eficiente de la fuerza del relato y es al relato hacia lo cual remite.

Históricamente, también la creencia proviene del relato, puesto que éste es anterior a aquélla y la fundamenta. En la bilina del príncipe lobizón, el procedimiento era inverso, ya que la creencia era anterior al relato y le daba su contenido.

Para resumir y poder ordenar mejor las complejas relaciones puestas de manifiesto por los tres ejemplos que acabamos de dar, digamos que:

- 1) en el primer caso, la creencia está contenida explícitamente en el relato, como fragmento cerrado;
- 2) en el segundo caso, la creencia está contenida explícitamente en el relato y lo elabora por serle anterior;
- 3) en el tercer caso es el relato el que está contenido implícitamente en la creencia, que le es posterior.

Vemos pues que en el primer ejemplo el problema histórico no se plantea, pues no disponemos de ningún dato susceptible de resolverlo: la creencia es conocida independientemente del mito; coexisten paralelamente. En el segundo ejemplo, ciertos datos permiten decidir a favor de la anterioridad de la creencia respecto del relato. Sin

14. E. Edmont, *Pelerins et pélerinages, Revue des traditions populaires*, XIX (1904), p. 329.

embargo, la situación es la misma que en el primer caso: la creencia está contenida explícitamente en el relato. En el tercer ejemplo, existen datos que permiten decidir a favor de la anterioridad certera del relato con respecto a la creencia que contiene implícitamente: por consiguiente, la situación es inversa a la anterior.

Pero el último ejemplo estudiado es más dudoso de lo que a primera vista parece. Es totalmente seguro que la creencia en la virtud del manantial es posterior al relato religioso que la fundamenta. Pero los especialistas del folklore saben bien que el culto cristiano de los manantiales reemplazó, gracias a los esfuerzos de los evangelizadores, un culto pagano. Paul Sébillot ¹⁵ afirma lo siguiente en lo relativo a Francia: "El culto de los manantiales estaba sólidamente establecido y era muy popular en las Galias, cuando los apóstoles comenzaron allí su prédica evangélica; intentaron destruirlo... Pero es probable que el clero no tardara en advertir que era imposible aplicar este tratamiento a todos los manantiales venerados (eliminación de fuentes de aguas surgentes, destrucción de los monumentos erigidos sobre ellas)... se esforzaron por dar a las fuentes un barniz cristiano, sustituyendo sus antiguos nombres, pertenecientes quizás a las divinidades tópicas que las presidían, por el nombre de los apóstoles de las Galias y los de los santos locales célebres por sus milagros. Es verosímil... que las leyendas de las cuales eran objeto también se hayan transformado y que de su mezcla con el elemento cristiano naciera la leyenda dorada local de los manantiales." En tanto que la creencia en las virtudes del manantial de Santa Ema parece estar apoyada por un relato legendario, advertimos que proviene quizás de una creencia pagana anterior al relato religioso y que es, en alguna medida, producto de este mecanismo de filtro que se opera al pasar a través de él. En estas condiciones el problema histórico es insoluble: vamos de creencia en relato y de relato en creencia hasta dar con lo incognoscible. Hay que subrayar que éste es el procedimiento característico en el estudio de las leyendas: la referencia histórica que contienen nos lleva paulatinamente a remontarnos en vano hasta un punto incognoscible por definición. ¿Es posible proceder de otra manera? En otras palabras, ¿es posible aplicar a las leyendas, es decir a relatos que contienen una referencia histórica explícita, el método estructuralista? No podemos contestar a esta pregunta ni aquí ni ahora. Contentémonos con referirnos a G. Dumézil, quien dice lo siguiente:

15. *Le Folklore de France*, París, 1968, t. II, pp. 216-217.

“Es cierto que se plantea el problema, o mejor dicho los problemas, del origen preciso de los diversos elementos, pero son menos importantes y pueden, incluso, sin comprometer el estudio principal (estructural), quedar sin solución.”¹⁶

Paradójicamente, no hemos hablado aún de los relatos míticos considerados precisamente como etiológicos, es decir que fundamentan el origen de algo. La recopilación de Boas, que contiene un número relativamente elevado de estos relatos, permitirá verificar la naturaleza de lo que fundamentan.¹⁷ En la mayoría de los casos, se trata de objetos, de particularidades, de hechos “naturales”. Así, en los resúmenes que da Boas al término de su recopilación, citemos a título de ejemplo:

Nº 1: origen del sol y de la luna y explicación del hecho de que los senderos no se queman.

Nº 2: por qué el pico dorado tiene una mancha roja de cada lado del cuerpo; origen del paso existente entre los ríos Columbia y Kootenai; por qué los Kootenai son poco numerosos; origen del monte Baker; origen de las aves, los peces, los mamíferos terrestres;

Nº 3: origen de la madera para las flechas, del oso grizzly, de las plumas, de los tendones, de la madera de cedro para fabricar arcos, de la ardilla actual.

Nº 12: institución, por Coyote, de la pipa de la paz.

A propósito de este tipo de mito pueden hacerse dos observaciones ingenuas. La primera es que, muy a menudo, los objetos y los animales cuyo origen se fundamenta de esta manera, existen ya en el relato en sí. Por ejemplo, en la historia de Mosquito (Nº 38): Mosquito es invitado a comer frutos del aliso y luego bayas del serbal, pero no acepta. A continuación se le ofrece sangre, de la cual bebe gran cantidad. Su vientre se hincha, y muere. Pero una cantidad de pequeños mosquitos salen volando de su cuerpo.

La segunda observación se refiere a la diferente naturaleza de los objetos cuyo origen se menciona. Entre ellos figuran cuerpos celestes (sol, luna), animales, algunas particularidades de estos últimos, accidentes geográficos, objetos culturales, etc. De hecho, en este ejemplo, hay un solo mito que da cuenta de algo que puede entrar en la categoría de las creencias populares extendida hasta los

16. *Les Dieux des Indo-Européens*, París, 1952, p. 81.

17. *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 59 (1918).

ritos: la institución de la pipa de la paz. Es llamativo constatar que no existe ninguna solución de continuidad entre este último mito y los otros. Todos relatan, según un mismo procedimiento, el origen de las cosas que parecen pertenecer a un mismo nivel. De hecho, en su vida cotidiana, los indígenas saben muy bien que un oso grizzly pertenece a una categoría diferente de la del sol y de la luna, que las flechas que fabrican tienen otra naturaleza que el monte Baker, etc. Pero desde un cierto punto de vista, estas cosas son comparables: en la medida en que un mito fundamenta su origen, se convierten en objeto de creencia. En este caso, el hecho de creencia se encuentra en el mito que fundamenta la existencia de un objeto (real, cultural) o de una representación mental.

Esto significa una ampliación considerable de la definición de creencia y por otra parte someter su noción a la de mito, puesto que se dirá que la creencia es aquello fundamentado por el mito. Habría que examinar si todos los mitos fundamentan efectivamente la existencia de algo, aun cuando no siempre lo digan explícitamente, lo que equivaldría a decir que todo mito es mito de origen. Llegamos así, no a definiciones del mito y de la creencia popular, sino a hipótesis acerca de su naturaleza y de su función, uno respecto del otro. No es inútil retomar los elementos de estas hipótesis.

Desde un punto de vista formal, la creencia popular es un enunciado cerrado sobre sí mismo, en la medida en que consiste en una frase, o eventualmente en varias, desprovista de narratividad. Pero puede entrar en la trama de un relato perdiendo su apariencia de creencia y convertirse en ese momento en un *motivo*. En este sentido, cuando se consulta la obra de Stith Thompson (*Motif-Index of folk literature*), se tiene la sensación de que cada elemento del índice podría constituir una creencia popular; es probable que tal sea el caso para un cierto número de ellos.

Al estudiar sus relaciones formales con el mito, se ha mostrado que la creencia popular remite a otra noción: la de *representación colectiva*. Esta no implica un enunciado dado en los hechos; el tipo de relaciones que mantiene con la creencia se sitúa pues en un nivel totalmente diferente de los que mantenía esta última con el mito. La representación colectiva no es nunca explícita, es subyacente a la creencia, le otorga su eficacia y, a su vez, la creencia le confiere una actualización. Esta noción permite superar la vana disputa de lo individual y lo colectivo y aproximar los estudios que se interesan en el primero (psicología, psicoanálisis) a los que se ocupan

de las manifestaciones del segundo (antropología). En efecto, las representaciones colectivas, inconscientes, están presentes en cada individuo, pero encuentran una expresión en las creencias, las "observancias", que son, como lo dice Van Gennep, las creencias traducidas en actos, es decir, los ritos, las ceremonias, el culto, actos que pueden ser tanto mágicos como religiosos. Cada individuo es dueño de un "stock" de representaciones inconscientes, un cierto número de las cuales encuentra una expresión en las creencias y observancias —y también en los mitos— de la cultura a la cual pertenece. Cuando decimos que "encuentran una expresión", no afirmamos en modo alguno la anterioridad de las representaciones con respecto a las creencias, pues estas, que son preexistentes al individuo puesto que son un elemento de la cultura en que nace, le confieren el sentido que las motivan bajo la forma de las representaciones inconscientes. También es probable que éstas formen parte a su vez del equipamiento mental de la humanidad, pero el problema supera ampliamente los límites de este estudio.

*(Traducción directa del francés por
SILVIA DELPY)*

c. El discurso político

Acerca del "Contrato Social"

Louis Althusser

Para interrogar a la filosofía de la cual somos los herederos, podemos partir de esta simple comprobación: cada gran doctrina se piensa a sí misma en un objeto específicamente *filosófico*, y en sus efectos teóricos. Ejemplos: la Idea platónica, el Acto aristotélico, el Cogito cartesiano, el Sujeto trascendental kantiano, etc. Estos objetos sólo tienen existencia teórica en el dominio propio de la filosofía. El *contrato social* es, en el interior de la doctrina de Rousseau, un objeto teórico de igual naturaleza. Elaborado, construido por una reflexión filosófica que extrae de él ciertos efectos teóricos definidos.¹

Quisiera, a propósito del objeto filosófico "contrato-social" de Rousseau, sugerir que un examen del modo de funcionamiento teórico del objeto fundamental de una teoría puede iluminarnos acerca de la función objetiva de esta teoría filosófica. Muy precisamente acerca de los problemas que elude en los "problemas" mismos que elige.

El análisis esquemático del funcionamiento teórico del objeto *contrato-social* nos coloca en efecto frente al hecho siguiente: este funcionamiento no es posible sino por el "juego" de un desajuste teórico interno (Desajuste I). La "solución" por el "contrato-social" del "problema político" es posible solo por el "juego" teórico de ese Desajuste. Sin embargo, el "contrato social" tiene por función inmediata enmascarar el juego de ese Desajuste que permite su funcionamiento. Enmascarar quiere decir negar y rechazar. De hecho, el funcionamiento del contrato social bajo el Desajuste I solo es posible por el envío y la transferencia de este Desajuste I a la forma de un Desajuste II, el que vuelve posible el funcionamiento teórico de la solución correspondiente. El Desajuste II reenvía entonces por igual mecanismo a un Desajuste III, el cual reenvía, siempre por el mismo principio, a un Desajuste

1. Las páginas que siguen retoman la materia de un curso dictado en la Ecole Normale Supérieure en 1965-66.

IV. Vamos a encontrarnos entonces frente a la comprobación de una cadena de desajustes teóricos. Cada nuevo desajuste se encarga de hacer “funcionar” la solución correspondiente, ella misma efecto de la solución primera. En la cadena de “soluciones” (Contrato social, alienación, intercambio, voluntad general-voluntad particular, etc.), discerniremos así la presencia de otra cadena que vuelve teóricamente posible a la primera: la cadena de Desajustes pertinentes que permiten, en cada etapa, el “funcionamiento” teórico de las soluciones correspondientes. La confrontación de esas dos cadenas, de su “lógica” propia, y de la lógica muy particular de su relación (represión teórica del Desajuste) puede ponernos en el camino de comprender la función teórica del sistema filosófico en el cual Rousseau se propone pensar la política. Este tipo de análisis, si resulta fundado, presentaría además el doble interés siguiente:

1) Volver inteligible la problemática de Rousseau, y los efectos teóricos de esta problemática (incluidos los dispositivos aparentemente técnicos de la organización del poder, la distinción de sus órganos, el proceso de su funcionamiento).

2) Volver inteligible la posibilidad de varias “lecturas” del *Contrato Social* de Rousseau y las subsiguientes interpretaciones (kantiana, hegeliana, etc.). Estas interpretaciones ya no se nos aparecerán como simplemente arbitrarias o tendenciosas, sino como fundadas, en su posibilidad, en el texto mismo de Rousseau: muy precisamente en el “juego” permitido por el “espacio” de los Desajustes teóricos constitutivos de la teoría de Rousseau. A su vez, estas interpretaciones podrán servirnos de índice y de prueba de la existencia necesaria de esos Desajustes.

Nuestro análisis tratará esencialmente acerca del Capítulo VI del Libro I del *Contrato Social*.

I. *El planteo del problema*

A. RESULTADO DE LOS CAPÍTULOS I-V

El capítulo VI del Libro I sostiene íntegramente al *Contrato Social*, ya que plantea y resuelve el problema que constituye la cuestión fundamental (ese “abismo teórico”) de la vida política.

Esta cuestión fundamental está planteada en los términos siguientes:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la cual cada uno al unirse a todos no obedezca sin embargo sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social” (I. VI., p. 90) (1).

Ahora bien, el capítulo VI, que formula así la cuestión, está precedido de cinco capítulos.

El capítulo I solamente anuncia la solución:

“...el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los otros. Sin embargo ese derecho no viene en absoluto de la naturaleza; está por consiguiente fundado en convenciones. Se trata de saber cuáles son esas convenciones. Antes de llegar a esto debo fijar o determinar lo que recién he adelantado” (I.I., p. 58).

Rousseau lo establece en los capítulos II-V: rechazo de fundar la sociedad en la naturaleza o en convenciones ilegítimas.

En el II, Rousseau muestra que la sociedad no puede tener por origen a la familia. En el III, que no podría fundarse en el “derecho del más fuerte”. En el IV, que no podría descansar en “convenciones” que consagren los efectos de la violencia (sumisión del esclavo a su amo, de una nación a su vencedor).

En el V, Rousseau saca esta conclusión: “Es preciso retroceder a una primera convención”, primera de derecho respecto a todas las convenciones posibles, en particular respecto de esta convención llamada “contrato de sumisión” que un pueblo podría, según Grocio, concluir con el Rey al que se sometiera.

“Antes por lo tanto, de examinar el acto por el cual el pueblo elige a un rey, sería conveniente examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo. Pues siendo este acto necesariamente anterior al otro es el verdadero fundamento de la sociedad” (I. V., p. 86).

Y, en el último párrafo de ese capítulo V, Rousseau rechaza una última objeción que atañe al principio mayoritario:

“La ley de la pluralidad de sufragios es ella misma un establecimiento de convención, y supone, al menos una vez, la unanimidad” (I.V., p. 86).

Con esta última tesis, Rousseau rechaza la teoría lockiana del carácter "natural" (en el sentido físico del término) de la ley de mayoría. La mayoría no pertenece al cuerpo social como el peso al cuerpo físico. Supone un acto de convención anterior de derecho a su estipulación. Supone pues un acto unánime de convención que la adopta por ley. Descartada toda hipótesis de fundamento natural del cuerpo social, rechazado el recurso clásico a falsos contratos surgidos de la fuerza, el capítulo V desemboca así en dos resultados:

- 1) Es necesario elucidar la cuestión del contrato originario, anterior de derecho a todo contrato. El contrato que se concluye en el "*acto por el cual un pueblo es un pueblo*".
- 2) Como la ley de mayoría no puede jugar sino sobre la base de una primera convención unánime que la adopta y la establece, el contrato por el cual "un pueblo es un pueblo" implica la *unanimidad*.

B. PLANTEO DEL PROBLEMA

El capítulo VI puede entonces plantear el problema en todo su rigor. Este planteo comprende tres momentos: a) las condiciones del planteo del problema; b) los límites absolutos del planteo del problema, y c) el planteo del problema propiamente dicho.

a) Las condiciones del planteo del problema

Están expresadas en el primer párrafo del capítulo VI.

"Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado de naturaleza, superan por su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces ese estado primitivo ya no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase su manera de ser."

Examinemos los términos importantes de estas dos frases, que definen las condiciones objetivas del planteo del problema.

La primera condición es que los "hombres" hayan "llegado" a un "punto" que no es sino un punto-límite, un punto crítico en su existencia: el que separa la vida del género humano de su muerte. Este "punto" crítico, mortal para el género humano, nos reenvía al Segundo Discurso: es el *estado de guerra* completamente desarrollado.

Ese punto es crítico y mortal porque es el lugar de una contradicción insuperable en ese estado, entre los “obstáculos” que se oponen a la vida del género humano por un lado, y las “fuerzas” que los individuos pueden oponerles por el otro. ¿Qué son esos “obstáculos”? ¿Qué son esas “fuerzas”?

1. Los “obstáculos”

No son obstáculos exteriores. No vienen de la naturaleza (catástrofes, cataclismos, dificultades “naturales” —clima, recursos— en la producción de subsistencias, etc.). Sabemos que la Naturaleza está apaciguada, que no está en guerra contra sí misma, desde que los hombres la han cultivado. Las catástrofes son ya solo humanas. Los “obstáculos” no vienen tampoco de otros grupos humanos. Son puramente interiores a las relaciones humanas existentes. Llevan un nombre: son los efectos del estado de guerra generalizado, concurrencia universal, y aún bajo la claridad de una “paz” precaria, amenaza constante que cada uno siente pesar sobre sus bienes, su libertad y su vida.

Estado de guerra debe ser entendido en sentido fuerte, como Hobbes, el primero, lo había definido. Este estado es una relación constante y universal que existe entre los hombres, por lo tanto independiente de los individuos aunque fueran apacibles. Este estado define su condición misma; están sometidos y condenados a él, sin poder encontrar ningún refugio en el mundo que los proteja de sus efectos implacables, ni esperar ningún descanso del mal que los aflige.

Esos “obstáculos” “dañan la conservación” de los hombres en el “estado de naturaleza”. Lo que el estado de guerra amenaza es lo que constituye la esencia última del hombre. Su vida libre, su vida simplemente, el instinto que lo “conserva” en vida, lo que Rousseau llama en el segundo Discurso el “amor de sí”.

Nos tomaremos la libertad de llamar a este estado de guerra perpetua y universal, el estado de *alienación* humana. Es una “anticipación” teórica. Aunque Rousseau habla y usa del concepto de alienación, no lo emplea para designar los efectos del estado de guerra. Daremos razones del derecho que así nos tomamos.

2. Las “fuerzas”

A esos “obstáculos” “resistentes” se oponen las “fuerzas” de las que dispone “cada individuo” para mantenerse en ese estado de naturaleza.

Estas fuerzas están constituidas por los atributos del hombre natural, llegado al estado de guerra. Sin esta última precisión, el problema del contrato social es ininteligible.

Cuando Rousseau, en el *Contrato*, habla de esas “fuerzas”, está claro que no habla de las “fuerzas” del hombre en el “primer estado de la naturaleza”, donde no se trata sino de un animal libre, cuyas “facultades intelectuales y morales” son nulas. Debemos considerar a un animal que, bajo el doble efecto de las Catástrofes Naturales y del Gran Descubrimiento (metalurgia) se ha vuelto ser social, con sus facultades desarrolladas y alienadas. El animal del primer estado de naturaleza tenía por “fuerza”: su cuerpo (vida) + su libertad. El hombre del estado de guerra generalizado posee otras fuerzas. Tiene siempre su cuerpo (sus fuerzas físicas han decrecido) pero posee fuerzas intelectuales y también “bienes”. “Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que ella se forma, tal como se encuentra actualmente, el y todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee” (I.IX, p. 118). Esos bienes los ha “adquirido” en el curso del desarrollo de su existencia social, que ha provocado el desarrollo de sus facultades intelectuales y “morales”.

Las “fuerzas” del individuo del estado de guerra pueden entonces resumirse como sigue: fuerzas físicas (vida) + fuerzas intelectuales y “morales” + bienes + libertad. La libertad figura siempre al costado de la fuerza: “... la fuerza y la libertad de cada hombre, que son los primeros instrumentos de su conservación...” (I.VI, p. 90).

No es por el placer de señalar diferencias que hacemos esta comparación. Es porque la comprobación de esas diferencias es el índice de un desarrollo-*alienación* del hombre en el seno mismo del estado de naturaleza, como resultado del proceso histórico que culmina en el estado de guerra.

Esta transformación podemos asirla en la presencia de “bienes” entre las “fuerzas” del individuo, y en la aparición de una nueva categoría de la existencia humana: la categoría del *interés*. “Si la oposición de intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de sociedades...” (II.I, p. 135). Basta hacer un paralelo entre esta definición de la condición del Contrato (la oposición de los intereses particulares) con los efectos del estado de guerra generalizado, para ver que el proceso de socialización de los hombres ha transformado, al mismo tiempo que las facultades del hombre, su “amor de sí” en interés

particular. El interés particular, cuando es reflejado por el individuo, toma la forma abstracta (y subjetiva) del amor propio, alienación del amor de sí. Pero el contenido objetivo del interés particular lo vincula directamente a la naturaleza del estado de guerra. La categoría del interés particular denuncia inmediatamente su fundamento universal. No hay interés particular sino en función de otros intereses particulares en competencia dentro de la concurrencia universal. Esto es lo que traduce la frase de Rousseau que acabamos de citar: "La oposición de intereses particulares . . ." significa que el interés particular está constituido por la oposición universal que es la esencia del estado de guerra. No hay de antemano individuos que tengan cada uno su interés particular, interviniendo la oposición en seguida, como un accidente. La oposición es primera. Ella constituye al individuo como particular que tiene un interés particular. Cuando se rememora el acaparamiento exclusivo de tierras (de las cuales son desprovistos los "supernumerarios") que provoca el estado de guerra en el sentido universal de estado, y todos los efectos subsiguientes: ricos y pobres, fuertes y débiles, amos y esclavos, se comprende el sentido que recubre la intervención aparentemente anodina de los "bienes" en la enumeración de los elementos constitutivos de las "fuerzas" de los individuos llegados al estado de guerra.

Es importante destacar la categoría del interés universal como específica del estado de relaciones sociales que existen en el estado de guerra. Literalmente el animal humano del primer estado de naturaleza no tiene *interés* particular, porque nada puede oponerlo a los otros hombres, estando la condición de toda oposición, a saber la existencia de relaciones necesarias, todavía ausente. Solo el hombre desarrollado-alienado adquiere poco a poco, por el hecho de las relaciones en las cuales lo compromete la dialéctica de la socialización forzosa, el beneficio (si se puede decir) de la categoría del interés particular, forma que toma el amor propio en la sociedad naciente. El interés particular no se vuelve verdaderamente tal, en su radicalidad, sino en el estado de guerra. El interés particular figura con todas sus letras en las condiciones del establecimiento de la sociedad: "Si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que la ha vuelto posible". Guardemos este texto en la memoria.

3. *La contradicción mortal: obstáculos/fuerzas*

Si los obstáculos son puramente humanos e internos, si son los efectos del estado de guerra, está claro que las fuerzas de cada individuo no pueden completarse. Sería preciso que los individuos fuesen más fuertes que las fuerzas mismas a las que están sometidos, y que los hacen lo que son. Más fuertes, cada uno por su cuenta, que las relaciones implacables (universales y perpetuas) del estado de guerra, en las que están presos.

Los individuos están presos en ellos de una manera muy particular. Esos "obstáculos" no son exteriores. Precisemos: existe entre las "fuerzas" de los individuos y esos obstáculos un vínculo íntimo, que nos autoriza a hablar del estado de guerra como de un estado de *alienación* universal. ¿Qué son en efecto esas relaciones universales constitutivas del estado de guerra? Esas relaciones en las cuales los individuos están presos no son otra cosa que el producto de su actividad. Las relaciones no son pues exteriores a los individuos y los individuos no pueden cambiarlas desde el exterior. Son consustanciales a los individuos. Todo el desarrollo de la historia humana está en efecto producido por una dialéctica tal que los efectos de la primera socialización forzosa han desarrollado pero también alienado a los individuos: esta primera alienación ha desarrollado por contrapartida, alienándolas más y más, las relaciones sociales existentes. Mientras "permanecían en el bosque" los hombres podían escapar en parte a la tiranía de las relaciones sociales, y a los efectos alienantes de sus imposiciones. Cuando sobrevino el "fin del bosque", toda la tierra fue culturalizada y acaparada por sus primeros ocupantes o por los fuertes que los suplantaron. No hubo más refugio para la libertad humana. Los hombres fueron forzados al estado de guerra, es decir a la alienación. Es así que fueron presos de las relaciones mismas que su actividad había producido. Se volvieron *los hombres de esas relaciones, alienados como ellas*, dominados por sus intereses particulares, impotentes contra esas relaciones y sus efectos, expuestos a cada instante a la contradicción mortal del estado de guerra. Mortal por la amenaza que hacía pesar sobre sus vidas y su libertad, en lo sucesivo inseparables del interés particular donde esta libertad no encuentra ya sino su expresión alienada. Contradicción en el sentido propio del término, ya que el estado de guerra es la libertad y la actividad humanas vueltas contra sí mismas, amenazándose y destruyéndose a sí mismas, bajo la forma de sus propios efectos. Contradicción entre los individuos y sus fuerzas

por un lado, y los “obstáculos” humanos de la concurrencia universal por otro lado, pero también (en función de la naturaleza de este estado de alienación universal) entre cada individuo y sí mismo, entre el amor de sí y el interés particular, entre la libertad y la muerte.

Tal es la razón última de este “punto” crítico donde el “estado primitivo” no “puede ya subsistir”: “el género humano perecería si no cambiase su manera de ser”.

b) Los límites absolutos del planteo del problema

Son estas condiciones (estado de guerra por un lado; fuerzas de cada individuo por otro) las que definen los límites absolutos de la posición del problema. Las encontramos reunidas en el segundo párrafo del capítulo VI: “Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen...”.

El interés de este texto es definir de manera rigurosa el campo teórico del problema, e indicar que ninguna solución que hiciera intervenir un elemento *exterior* a este campo mismo es posible. No habrá pues solución trascendente, recurso a un tercero, aunque fuese Dios o el azar. La solución no puede encontrarse fuera de lo dado existente, cuya condición despiadada venimos de establecer. La única solución posible, interior a ese campo teórico constituido por los hombres y las relaciones alienadas de las cuales son los autores y las víctimas, es “cambiar su *manera de ser*”. Rousseau “toma a los hombres tal como son” (I.I, p. 55). Toma sus fuerzas tal como son. Los hombres no disponen sino de esas fuerzas. Ninguna solución en el mundo pueda cambiar la naturaleza de estas fuerzas, ni la naturaleza de los “obstáculos” con los que chocan. La única salida es jugar sobre “la manera de ser” de los hombres, sobre la disposición de esas fuerzas. “... como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, *no tienen tampoco otro medio* para conservarse sino formar, por agregación, una suma de fuerzas capaz de superar la resistencia, ponerlas en juego con un solo móvil y hacerlas actuar de concierto” (I.VI, p. 89).

Todo el *Contrato Social* está definido por los límites absolutos del campo teórico en el cual está planteado el problema. Se trata de crear una fuerza capaz de sobrepasar los “obstáculos” con los cuales tropiezan las fuerzas de cada individuo, crear esta fuerza instaurando nuevas relaciones entre las fuerzas existentes (unión en lugar de oposición): “cambiar la manera de ser” de los hombres.

Esto significa claramente plantear el problema del contrato en función misma de la naturaleza de los individuos y sus fuerzas.

c). El planteo del problema

¿Qué es el individuo existente, considerado como sujeto de *fuerzas* definidas? Se puede resumir el conjunto: vida + fuerzas físicas + fuerzas intelectuales — morales + bienes + libertad, bajo la forma: *fuerzas + libertad*.

Y he aquí el problema definitivamente planteado:

“Siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometerá sin perjudicarse, sin abandonar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a mi tema, puede enunciarse en estos términos: Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la cual cada uno al unirse a todos no obedezca sin embargo sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”.

La solución está en buscar una “forma de asociación” particular que asegure la “unión” de las “fuerzas” de los individuos, sin dañar los instrumentos de su conservación: sus fuerzas (incluidos sus bienes) y su libertad.

No perdamos de vista que fuerzas (incluidos los bienes) + libertad = *interés* particular. Releamos la segunda frase de I.I.: “Trataré de aliar siempre en esta investigación lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se encuentren en absoluto divididas” (p. 55).

II. La solución del problema: Desajuste I

La solución del problema planteado reside en la naturaleza del acto por el cual un pueblo es un pueblo. Este acto es un *contrato*.

Aparentemente Rousseau retoma de esta manera la solución tradicional de la escuela de Derecho Natural, que piensa en el concepto jurídico de contrato el origen de la sociedad civil y del Estado.

¿En qué consiste un contrato? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Reducido a su expresión esquemática, un contrato es una convención pasada entre dos Partes Intervinientes (que llamaremos Parte Interviniente nº 1 o PI. 1 y Parte Interviniente nº 2 o PI. 2) para proceder

a un intercambio: cedente, cedente. Ejemplo: en el contrato de sumisión clásico entre el Pueblo y el Príncipe, la PI. 1 es el Pueblo, la PI. 2 es el Príncipe. El intercambio tratará sobre los "términos" siguientes: el Pueblo promete obediencia al Príncipe; el Príncipe promete asegurar el bien del pueblo (ante todo por el respeto de las Leyes fundamentales). Con la única excepción de Hobbes, cuyo contrato posee una estructura completamente inédita, los jurisconsultos y filósofos del derecho natural han respetado en general la estructura jurídica del contrato (intercambio cedente-cedente entre dos PI.) en el uso que han hecho de su concepto para "resolver" el problema del "origen" de la sociedad civil y política.

Rousseau retoma también el concepto jurídico, pero advierte inmediatamente que "las cláusulas de este contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las volvería vanas y de ningún efecto" (I.VI, p. 90). En el *Emilio*, es más explícito: "el pacto social es de una naturaleza particular y propia de él únicamente..." (Garnier, p. 589). De hecho la "naturaleza del acto" de este contrato es tal, que la estructura del contrato social en Rousseau se encuentra profundamente modificada respecto de su modelo *jurídico* estricto. Bajo el concepto jurídico de contrato, nos encontramos con un contrato excepcional, de estructura paradójal.

La paradoja de este contrato particular reposa íntegramente en su cláusula central.

Sus "cláusulas", bien entendidas, se reducen todas a una sola, a saber, la *alienación total* "de cada asociado con todos sus derechos, a toda la comunidad" (I.VI, p. 90). El misterio del Contrato Social reposa en esas pocas palabras, muy precisamente en el concepto de alienación total. Esta vez, es el mismo Rousseau quien habla de alienación. ¿Qué es esto de alienación? Rousseau ha definido ya el término en el capítulo IV del Libro I (p. 70):

"Si un individuo, dice Grocio, puede alienar su libertad, y volverse esclavo de un amo, ¿por qué todo un pueblo no podría alienar la suya y volverse sujeto de un rey?. Hay aquí muchas palabras equívocas, que tendrían necesidad de explicación, pero atengámonos a ésta de *alienar*. Alienar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, al menos por su subsistencia. Pero un pueblo, ¿por qué se vende?...".

Lo que surge de esta definición de alienación, es la distinción entre "*darse*" (acto gratuito sin intercambio) y

“*venderse*” (acto no gratuito, que supone la contrapartida de un *intercambio*). De donde:

“Decir que un hombre se da gratuitamente, es decir algo absurdo e inconcebible; tal acto es ilegítimo y nulo, por la única razón de que quien lo hace no está en su sano juicio”, sino loco. Ahora bien, “la locura no hace derecho” (p. 71-72).

El esclavo, en rigor, se vende, ya que negocia su sumisión al menos contra su subsistencia. En rigor. Pues esta concesión de Rousseau no es sino artificio de demostración para hacer resaltar que aun bajo el principio que la sostiene, la tesis del contrato de esclavitud no puede ser extendida al contrato de sumisión (política). En efecto, un pueblo no puede venderse: no recibe siquiera del rey, en contrapartida de su sumisión, esta subsistencia que al menos el esclavo recibe de su amo. Un pueblo que creyera venderse (por consiguiente en un contrato de intercambio ventajoso) en verdad se da por nada, todo entero por nada, comprendida su libertad.

Libertad: he aquí la gran palabra envilecida, que nos hace superar las ficciones, admitidas hasta entonces, para refutar a Grocio. Se puede vender todo lo que se quiera (cedente-cedente), *no se puede vender la libertad*.

“Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre; y es despojar de toda moralidad a sus acciones el despojar de toda libertad a su voluntad” (I.IV., p. 73).

Conclusión formal de este capítulo IV sobre la alienación: la alienación total es ilegítima e inconcebible, por contradictoria en sus términos: “incompatible con la naturaleza del hombre”.

Sin embargo: es esta alienación total misma la que constituye la cláusula única del Contrato Social: “La alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.

Ningún equívoco es posible: la *libertad* está incluida en “todos los derechos” de cada asociado.

Detengámonos un instante en esta paradoja. Podemos decir: la alienación total del Contrato Social es la solución del problema planteado por el estado de alienación universal que define el estado de guerra, que culmina en la crisis que el Contrato Social resuelve. *La alienación total es la solución al estado de alienación total*.

Evidentemente, como ya lo hemos señalado, Rousseau no

emplea el término alienación para designar el mecanismo y los efectos del estado de guerra. Hemos mostrado sin embargo que teníamos derecho a emplear este término anacrónico para designar lo que Rousseau piensa de la naturaleza del estado de guerra. La ventaja de esta sustitución de término es el hacer "jugar" esta conversión de sentido, este cambio de "manera de ser", única solución ofrecida a los hombres, sobre un concepto único: alienación.

Antes del Contrato, estamos en el "elemento" (en sentido hegeliano) de la alienación, sin ningún socorro exterior. Esta alienación es el hecho de los hombres mismos que la sufren. La esclavitud del estado de guerra es una verdadera alienación del hombre, constreñido a dar por nada su libertad en cambio de una pura ilusión, la de creerse libre. Estamos sin duda en el elemento de la alienación: pero es inconsciente e involuntaria.

Para esta alienación total no hay solución sino la alienación total misma, pero consciente y voluntaria.

Si esto es así, reencontramos, en la solución misma, lo que hemos llamado los límites absolutos de toda solución posible. La solución no puede venir del exterior. No puede ser, aún en el interior mismo del mundo de la alienación, exterior a la ley única que gobierna ese mundo. La solución no es posible sino bajo la condición de "jugar" sobre la "manera de ser" de esta ley implacable. No puede consistir sino en retomar en su origen esta ley misma, alienación total, "cambiando su manera de ser", su modalidad. Esto es lo que por otra parte Rousseau enuncia muy concisamente, al decir que es preciso buscar el remedio al mal en su *exceso* mismo. En una palabra, es preciso hacer de una alienación total forzosa una alienación total libre.

Pero he aquí el escándalo: ¿cómo una *alienación total* puede ser *libre*, ya que sabemos, por el capítulo IV, que esta asociación de términos (alienación, libertad) es incompatible, contradicción absoluta? La solución, apenas entrevista, recae en lo imposible. La solución tiene por consiguiente ella misma necesidad de una solución.

Esta solución de la solución está contenida en el Desajuste entre las Partes Intervinientes en el contrato (Desajuste I).

Las dos Partes Intervinientes y su Desajuste

Hasta aquí, en efecto, solo hemos examinado un aspecto del contrato social, lo que acontece entre las dos Partes Intervinientes (PI), bajo la forma de la alienación total. Pero ¿quiénes son esas PI?

Son, por un lado, los individuos tomados de a uno en uno, y por el otro, la “comunidad”. Por lo tanto, PI. 1 = el individuo, y PI. 2 = la “comunidad”.

El contrato es un acto de cambio, entre la PI. 1 y la PI. 2. Sabemos lo que da en este acto de cambio la PI. 1: *todo* (alienación total). Pero no sabemos aún lo que da la PI. 2.

PI 1 (individuo)	PI 2 (comunidad)
(alienación total) →	← (?)
(intercambio)	

Si nos preguntamos: ¿qué va a dar la PI. 2?, nos topamos con una “pequeña” dificultad, que ha pasado hasta aquí desapercibida: ¿Quién es la PI. 2? La “comunidad”. Pero ¿qué es la comunidad? La unión, la asociación de individuos y de sus “fuerzas”. ¿No es esto claro y suficiente? Sin embargo todo el misterio del mecanismo del contrato se sostiene en la naturaleza singular de esta PI. 2.

En una palabra, he aquí la dificultad: en todo contrato, las dos Partes Intervinientes existen anteriormente y exteriormente al acto del contrato. En el contrato social de Rousseau, sólo la PI. 1 obedece a estas condiciones. La PI. 2 por el contrario, les escapa. No existe anteriormente al contrato, por una buena razón: es ella misma el *producto* del contrato. La paradoja del Contrato Social es pues poner en presencia dos PI de las cuales una existe anterior y exteriormente al contrato, pero la otra no es ni anterior ni exterior al contrato, ya que es su producto mismo. Mejor aún: su objeto, su fin. En esta diferencia de status teórico entre las dos Partes Intervinientes en el contrato es donde inscribimos: *Desajuste I.*

¿Qué es la comunidad? ¿Por quiénes está compuesta? Por los mismos individuos que figuran, a *título individual*, en la PI. 1, por consiguiente en el otro polo del cambio. En la PI. 2 figuran ya no a título individual sino todos “en conjunto”, de otra forma, en otra “*manera de ser*”. Justamente bajo la forma de un “todo”, de una “unión”, y eso es la comunidad. Esta diferencia de forma sólo es una diferencia de forma. Los mismos individuos figuran por cierto en las dos PI. Pero esto no es una “pequeña” diferencia. Es la *solución misma* del contrato, inscrita en una de sus *condiciones*: la PI. 2.

Rousseau lo sabe, pero es sintomático observar que le basta reflexionar esta singularidad de la estructura del contrato social, para enmascararla, y *negarla* por los términos mismos con que la señala.

Veamos dos ejemplos:

En el *Emilio*:

“El pacto social es de una naturaleza particular y propia únicamente de él, por esto de que el *pueblo no contrata sino consigo mismo...*” (Garnier, p. 589).

Justamente, no puede decirse que el pueblo “contrata consigo mismo” sino por un *juego de palabras*, que esta vez designa la PI. 1 con el término de “pueblo”, que rigurosamente no puede aplicarse sino a la PI. 2, a la comunidad (teniendo el contrato por objeto pensar el acto por el cual “un pueblo se vuelve un pueblo”).

Y en el mismo *Contrato Social*:

“Se ve a través de esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares y que *cada individuo, al contratar por así decir consigo mismo*, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del Soberano para con los particulares, y como miembro del Estado para con el Soberano” (I.VII., p. 104).

Aquí la diferencia de “forma” que distingue la PI. 1 y la PI. 2, o dicho de otra manera, la diferencia entre el individuo bajo la forma del aislamiento y el individuo bajo la forma de la comunidad, que define la PI. 2, está pensada en la categoría de la individualidad. El Desajuste está ocultado y al mismo tiempo anulado en el “por así decir” de “*cada individuo, al contratar por así decir consigo mismo...*”.

Resumamos este análisis:

La “particularidad” del Contrato Social es ser una convención de cambio entre dos Partes Intervinientes (como en todo contrato), pero de las cuales la segunda no pre-existe al contrato, ya que es su producto. La “solución” del contrato está por consiguiente pre-inscripta en una de las condiciones mismas del contrato, la PI. 2, pues esta PI. 2 no es pre-existente al contrato.

Desajuste interior a los elementos del contrato: entre el status teórico de la PI. 1 y de la PI. 2.

Comprobamos también que Rousseau, consciente de este Desajuste, no puede sino enmascararlo en los términos mismos que emplea cuando le acontece señalarlo. Anula de hecho ese Desajuste, designando tanto a la PI. 1 por el nombre de la PI. 2 (el pueblo), como la PI. 2 por el nombre de la PI. 1 (el individuo). Rousseau es lúcido pero no puede hacer otra cosa. No puede renunciar a ese Desajuste, que es la solución misma, bajo la forma del procedimiento que inscribe ese Desajuste no en la solución, sino en las condiciones de la solución. Es por esto que

Rousseau cuando encuentra en persona el Desajuste, lo trata negándolo. Llamando a la PI. 1 con el nombre de la PI. 2 y la PI. 2 con el nombre de la PI. 1. Negación y represión.

Este Desajuste puede reconocerse entonces entre el contenido del concepto jurídico de contrato, que Rousseau introduce de afuera en su problemática para cubrirla, y el contenido efectivo de su contrato. Si tomamos como referencia el contrato en su concepto jurídico y si consideramos que Rousseau lo tiene por el concepto del contenido que nos da, podemos decir que el contrato de Rousseau no corresponde a su concepto. De hecho, su Contrato Social no es un contrato, sino el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente para un contrato posible, que no es ya entonces el contrato originario. El Desajuste entre el contrato social y su concepto tiene el mismo contenido que el Desajuste que venimos de definir. Si recubrimos los términos del contrato jurídico en su concepto, y los términos del Contrato Social de Rousseau, obtenemos una diferencia pertinente. Un Desajuste que se establece en la PI. 2.

Podemos extraer de estas notas esquemáticas una primera conclusión que se referiría al tipo singular de relación existente entre el concepto jurídico de contrato y el concepto del Contrato Social. ¿Por qué Rousseau está constreñido a pensar lo que dice en un concepto que no es el concepto de lo que dice? ¿Por qué este recurso? ¿Por qué este recurso necesariamente falso? ¿Qué efectos “espera” Rousseau de este recurso falso? O más bien, para no hablar el lenguaje de la subjetividad, ¿qué efectos gobiernan necesariamente a este recurso? A través de estas preguntas nos colocamos en el camino de la función asegurada por este objeto filosófico singular que es el Contrato Social. El Desajuste entre el contrato (tomado del Derecho existente) y el objeto filosófico artificial del Contrato Social, no es una pura y simple diferencia de contenido teórico. Todo Desajuste es también el índice de una *articulación* en la *des-articulación* que constituye el Desajuste. En nuestro caso, articulación de la filosofía de Rousseau en el Derecho existente, por intermedio de uno de sus conceptos reales (que sanciona una práctica real), el contrato, y en la ideología jurídica existente. La naturaleza de la función asegurada por el pensamiento filosófico de Rousseau puede sin duda ser elucidada por el estudio de las *articulaciones* que la ligan a las realidades del Derecho, de la Política, etc. . . ., en las *desarticulaciones* que, bajo la forma de *Desajustes teóricos*, la constituyen en *filosofía*, en *esta* filosofía que ella es.

Otra conclusión: si consideramos este Desajuste I, es claro que él autoriza por razones perfectamente objetivas, inscriptas en el espacio teórico del "juego" que abre, "lecturas" diferentes de Rousseau.

Los "juegos" de *palabras* por los cuales el mismo Rousseau anula el "juego" del espacio teórico abierto por el Desajuste autorizan, en sentido fuerte, las lecturas kantiana y hegeliana del Contrato Social. El "juego" de palabras por el que se llama la PI. 2 con el nombre de la PI. 1 (el individuo "que contrata por así decir consigo mismo") autoriza sin esfuerzo una lectura kantiana del Contrato Social (Cf. Cassirer). El "juego" de palabras por el que se llama a la PI. 1 con el nombre de la PI. 2 ("el pueblo no contrata sino consigo mismo") autoriza sin esfuerzo una lectura hegeliana. En el primer caso, el contrato es la anticipación de una teoría de la Moralidad, que pronuncia su nombre en ciertas fórmulas ya kantianas (la libertad como obediencia a la ley que uno se ha dado, etc.). En el segundo caso, el contrato es la anticipación de una teoría del Pueblo, como totalidad, momento del Espíritu Objetivo cuyas determinaciones fundamentales se encuentran en varias ocasiones (las condiciones históricas de posibilidad del contrato, la teoría de las costumbres, de la religión, etc.). En los dos casos, el objeto filosófico Contrato-Social está desprendido de su función originaria. Ni la moralidad kantiana ni el pueblo hegeliano están constituidos por un "contrato". Basta por otra parte *leer* a Rousseau de cerca para ver que su Contrato no es un contrato.

Y ya que estamos en las "lecturas" posibles de Rousseau —ignoro si ha sido ya intentada pero si no ha sido hecha podemos con seguridad predecirla— el Desajuste permite una admirable lectura fenomenológica (husserliana) del Contrato, como *acto de constitución* originario de la PI. 2, es decir de la comunidad jurídica; dicho de otra manera, como acto de constitución originario de la *idealidad jurídica*, bajo el "fundamento" de las "síntesis pasivas" de las cuales el Segundo Discurso nos da admirables descripciones, que no esperan sino su comentador.

Naturalmente, el Desajuste que permite así, objetivamente, "lecturas" kantiana, hegeliana o husserliana de Rousseau, permite también, a Dios gracias, una lectura "rousseauiana" de Rousseau. Mejor: sin la actualización y la definición rigurosa de ese Desajuste una lectura "rousseauiana" de Rousseau es imposible. Pues para leer a Rousseau en Rousseau, es preciso tener en cuenta: 1) la existencia objetiva de ese Desajuste en Rousseau; 2) la negación de ese Desajuste por Rousseau y 3) el carácter igual-

mente necesario de la existencia de ese Desajuste y de su negación, que no sobrevienen como accidentes en el pensamiento de Rousseau sino que lo *constituyen* y lo *determinan*. Tener en cuenta ese Desajuste y su negación es tener en cuenta un hecho teórico y sus efectos teóricos, que gobiernan toda la lógica del pensamiento de Rousseau, es decir a la vez su posibilidad y sus imposibilidades, que provienen de una sola y misma lógica: la de su Desajuste constitutivo y su negación misma. Si el Contrato Social no es un contrato, sino el acto de constitución (ficticio) de la Segunda Parte Interviniente (es decir el *coup de force* de la "solución"), podemos decir de igual manera que el Desajuste no es lo que Rousseau nos dice de él (su concepto en Rousseau no es jamás sino la negación de su hecho cumplido), sino el acto de constitución de la filosofía misma de Rousseau, de su objeto teórico y de su lógica.

A partir de ahí, es claro que esta lógica no puede ser sino *doble*: la cadena lógica de los problemas pensados está constantemente habitada por una segunda cadena, la cadena lógica de los Desajustes que siguen a la primera como su sombra, o mejor, que la preceden como su "verdad" arbitraria.

III. *El contrato y la alienación*

Podemos ahora volver a la alienación total. Esta era la solución, pero imposible porque era impensable. El Desajuste I la ha vuelto posible porque es pensable.

Si la alienación total es posible, a pesar de la contradicción de su concepto, es a causa de la naturaleza de la Segunda Parte Interviniente, donde figuran los mismos hombres que en la PI.1. Es posible porque es puramente interior a la libertad de los individuos. Es posible porque los hombres se dan totalmente, pero a ellos mismos.

Para pensar la novedad de Rousseau, es preciso volver a los contratos clásicos. En éstos, las dos Partes Intervinientes son anteriores al contrato y diferentes entre sí: por ejemplo, el pueblo y el príncipe. Y en consecuencia siempre se trata de un contrato jurídico de cambio: cedente-cedente. No solo el contrato es un cambio, sino que si se quiere emplear a su propósito la categoría de alienación, ésta es una alienación *parcial*. El individuo no cede sino una parte de sus derechos, en cambio de su seguridad (una excepción: Hobbes, de la cual hablaremos). En Rousseau, el escándalo consiste en que el individuo debe dar

todo, darse íntegramente, sin ninguna reserva, para recibir algo “en cambio”, ahí mismo donde el cambio no tiene sentido. O más bien: para que tome sentido la posibilidad de un cambio es preciso que en un comienzo haya tenido lugar esa donación total que no puede ser el objeto de ningún cambio. Rousseau plantea, entonces, como *condición a priori* de todo intercambio posible esta alienación total, que no puede ser pagada por nada en cambio. La constitución de la Segunda Parte Interviniente, es decir de la comunidad, no es por consiguiente un intercambio sino la constitución de la condición de posibilidad a priori de todo intercambio (real, empírico). Retomaremos esta conclusión en un instante.

Esta teoría de la alienación total permite a Rousseau resolver teóricamente el “terrorífico” problema que Hobbes, ese “diablo”, planteaba a toda la filosofía política (y a la filosofía simplemente). El genio de Hobbes fue haber planteado el problema político con un rigor despiadado en su teoría del estado de guerra como estado, y haber afirmado que el contrato que funda la sociedad civil no era un contrato de cambio cedente-cedente entre dos Partes Intervinientes. El contrato de Hobbes también reposa en una alienación total, convenida por los individuos entre ellos en beneficio de una Tercera Parte que es Interviniente en tanto *toma todo* (el poder absoluto) pero no es Parte Interviniente *en* el Contrato, ya que le es exterior y no da nada. Esta Tercera Parte Interviniente está, ella también, constituida por el Contrato, pero como efecto exterior al contrato y a sus Partes Intervinientes (la totalidad de los individuos contratan unos con otros para dar todo al Príncipe: contrato de donación se ha dicho, pensando en los modernos contratos de seguro de vida, es decir, en un término que vale su peso en Hobbes, de seguro contra la muerte). Alienación total en la exterioridad, en un Tercero exterior, constituido por el Contrato en Príncipe absoluto, he aquí a Hobbes. Naturalmente se encontraban fallas en este “sistema”. ¿Qué garantía hay contra el despotismo de un Príncipe que no está ni siquiera ligado por el intercambio de una promesa? ¿Cómo fiarse en su “interés”? ¿Cómo representarle (y pensarle) sus “deberes”?

La grandeza teórica de Rousseau consiste en tomar a su cargo lo más temible de Hobbes: el estado de guerra como estado universal y perpetuo, el rechazo de toda solución trascendente, y el “contrato” de alienación total, generador del poder absoluto como esencia de todo poder. Pero el arma de Rousseau contra Hobbes consiste en transformar la alienación total en la exterioridad, en alienación total en la interioridad. La Tercera Parte Interviniente se vuel-

ve entonces la Segunda, el Príncipe se vuelve el Soberano, que es la comunidad misma, a la que los individuos libres se alienan totalmente sin perder su libertad, puesto que el Soberano no es nada sino la comunidad de esos mismos individuos. Finalmente, el rechazo de toda trascendencia había tomado en Hobbes la forma de la trascendencia de hecho de la exterioridad del Príncipe al contrato. Rousseau permanece solo en la inmanencia, sin ningún recurso a un tercero, aunque fuese un hombre. Acepta la ley inmanente al estado de guerra de Hobbes. No le cambia sino su *modalidad*.

El beneficio que de esto extrae Rousseau es ser más “hobbesiano” que Hobbes mismo, y conservar la adquisición teórica del pensamiento de Hobbes. El cuerpo social de Rousseau posee en efecto todas las categorías del Príncipe de Hobbes. La comunidad posee todos los atributos de un individuo natural, pero transpuestas en el “elemento” de la unión. Se trata acá no de un individuo real (tal hombre, o tal asamblea que es el Príncipe), sino de una totalidad moral, de la persona moral constituida por la alienación de todos los individuos. Todas las tesis escandalosas de Hobbes —que por esencia el poder sea absoluto, que sea inalienable, que sea indivisible, que no pueda “errar”— son retomadas palabra por palabra por Rousseau, pero convertidas en el nuevo sentido que les confiere la *interioridad de la alienación*.

Consideremos una sola de esas tesis: el carácter por esencia *absoluto* de todo poder soberano (“filosofema” que contiene, en su orden, el principio mismo de la concepción kantiana de las condiciones de posibilidad a priori). La ínfima y decisiva diferencia que separa a Rousseau de Hobbes en el momento en que el primero repiensa al segundo, protege a Rousseau de las “dificultades” de Hobbes, y en particular de la “cruz” de las “garantías” del contrato de alienación, que toma inevitablemente, en la filosofía, la forma del problema del tercer hombre. Si surge un conflicto ¿quién lo arbitrará entre el Pueblo y el Príncipe? La solución de Hobbes apunta a suprimir el problema, pero suprimiendo el derecho de garantía. De donde surgen dificultades “de hecho” evidentes. Rousseau enfrenta sin desfallecer el problema. El también va a suprimirlo, pero sin suprimir el derecho a la garantía, sino realizándolo, lo que lo vuelve superfluo. Hobbes “sentía” por cierto que para suprimir el problema era preciso que el contrato no fuese un contrato ordinario, cuya violación requiere siempre la intervención de un tercer hombre, árbitro; de ahí su contrato de alienación total pero en la exterioridad, lo que solo *transfería* el problema a la indi-

vidualidad del Príncipe (su interés, su conciencia, su deber). La genialidad de Rousseau es ver que no se resuelve un problema suprimiéndolo por una simple *transferencia* de hecho, sino volviéndolo realmente *superfluo*.

Suponer que sea preciso un tercer hombre para arbitrar un conflicto entre dos PI en un contrato, es suponer en efecto que sea necesario un tercer hombre, exterior a la sociedad civil de los contratantes, para que ésta pueda existir. Esto es suponer, por lo tanto, que la sociedad civil no existe, puesto que deja fuera de ella la condición misma de su existencia: ese tercer hombre. Es pues suponer sin decirlo que se ha permanecido en el elemento anterior al Contrato Social, que se trata al derecho como hecho, a las condiciones a priori de todo intercambio como condiciones empíricas del intercambio, etc. El problema del tercer hombre se vuelve entonces el índice y la prueba de un mal planteo del problema político. No se ha alcanzado esta reducción radical que hace surgir la esencia a priori constitutiva de lo jurídico político. En otros términos: invocar la necesidad del tercer hombre, es reconocer que se está aún en el elemento de la violencia, y que se piensa siempre los problemas de la sociedad civil con las categorías del estado de naturaleza y del estado de guerra.

En la teoría de la alienación total de Rousseau, esta "dificultad" desaparece. No hay en ella más necesidad de árbitro, por consiguiente de tercer hombre, porque, si puedo arriesgar esta expresión, no hay *Segundo Hombre*, dado que la Segunda Parte Interviniente es idéntica a la Primera, y dado que los individuos no contratan sino consigo mismos, siendo la alienación total puramente interior. Entre los individuos (sujetos) y el Soberano, no hay ninguna necesidad de árbitro, puesto que el Soberano es la unión de los mismos individuos, que existen como miembros del Soberano, en la "forma" de la unión.

¿Para qué sirve el Contrato Social, este objeto filosófico nuevo? Para "resolver" todos esos "problemas". Pero la solución de esos problemas no es nunca sino la eficacia de ese Desajuste I, que permite a un no-contrato funcionar como contrato, es decir, presentar esta Segunda Parte Interviniente que es de hecho la *solución* misma, como una de sus *condiciones*. Los "verdaderos" problemas están en otra parte. Es necesario perseguirlos, pues el efecto del Desajuste I es "echarlos fuera" sin cesar frente a su pretendida solución. Hasta el momento en que se verá que los problemas, que están todos y cada uno en el comienzo, están en verdad en el fin, porque su "solución" se hallaba desde el principio preparada, antes de que ellos aparecieran. Desajuste es también inversión de sentido.

IV. *Alienación total e intercambio: Desajuste II*

Hemos dicho un poco rápidamente que el Contrato Social no era un “verdadero” contrato, porque no comportaba intercambio al excluir la alienación total todo intercambio posible, en función misma de su carácter total. Sin embargo, el Contrato Social funciona también como un contrato jurídico entre dos Partes Intervinientes: cedente-cedente. El individuo cede todo, —pero recibe en cambio. La paradoja de la alienación total que se nos aparecía como ese no-intercambio, condición de posibilidad de todo intercambio, produce sin embargo un intercambio. Es aquí donde inscribimos: *Desajuste II*.

Así como Rousseau señalaba el Desajuste I al remarcar que el Contrato Social era de un tipo completamente “*particular*”, de igual manera connota el Desajuste II al decir que la alienación total produce un efecto “*singular*”:

“Lo que hay de singular en esta alienación, es que la comunidad, lejos de despojar a los particulares de sus bienes al aceptarlos, no hace sino asegurarles su legítima posesión, cambiar la usurpación en un verdadero derecho, y el goce en propiedad... han adquirido, por así decir, lo que han dado...” (I.IX., p. 120).

He tomado de golpe el texto más sorprendente, el más “concreto”, puesto que concierne a los “bienes”, las “propiedades” de los individuos. Se notará en el pasaje un nuevo “*por así decir*” (índice de la negación del Desajuste, como en el caso precedente). En ese “todo” que ceden, figuran sus bienes. Los dan, pero para recibirlos, tal como los han dado (salvo la deducción de impuestos). ¿Tal como los han dado? No, revestidos de la “forma” nueva de la propiedad, que se substituye a la simple posesión. Caso particular preciso del cambio de la “manera de ser”, producida por el Contrato.

Otro texto es aún más categórico:

“Se conviene que todo lo que cada uno aliena, por el pacto social, de su poder, sus bienes, su libertad, es únicamente la parte de todo aquello que importa a la comunidad, pero es preciso convenir también que el Soberano es único juez de esta importancia” (II.IV., p. 53).

Esta vez es en el seno mismo de la alienación total que se hace el descuento, es decir, es a ella que es referido el resultado del intercambio de la alienación, que inmediatamente se suprime. De donde la alienación total es respecto

solo de una parte de ese todo. No se podría decirlo mejor: la alienación debe ser total para no serlo. Desajuste II. Estamos por cierto en la contabilidad de un intercambio. Escuchemos a Rousseau en I.VIII, p. 115. Es un balance contable:

“Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde por el contrato social, es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y pueda alcanzar; lo que gana, es la libertad civil, y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse con estas comparaciones es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales, de la libertad civil, limitada por la voluntad general y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante de la propiedad, que no puede ser fundada sino en un título positivo.”

“Balance”, “comparación”, “pérdida”, “ganancia”. Lenguaje contable. Lenguaje del intercambio. Resultado: el intercambio es ventajoso.

Tenemos así los dos cabos de la cadena. De un lado alienación total, del otro beneficio real. ¿Cómo una alienación total puede transmutarse en un cambio ventajoso? ¿Cómo una alienación total que no podría recibir en cambio nada que la equivalga, que se nos ha aparecido como condición de posibilidad de todo cambio, puede tomar inmediatamente en sí misma, la forma de un cambio, y por añadidura ventajoso? ¿Qué mecanismo produce este efecto sorprendente?

Este mecanismo es un mecanismo de autoregulación, de autolimitación de la alienación, producida ante todo sobre la alienación misma por su carácter de totalidad. Este mecanismo equivale a las “cláusulas” del contrato. Es preciso respetarlas escrupulosamente, sin cambiarles un ápice, para asegurar el efecto de autoregulación y de autolimitación de la alienación misma.

“Las cláusulas de este contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las volvería vanas, y de ningún efecto” (I.VI., p. 90).

¿Cuáles cláusulas? Una cláusula formal: la igualdad en la alienación total. Pero también algo que no es una cláusula, sino una causa: el *interés*.

La igualdad. Cada uno da *todo* lo que es y posee, cualquier cosa que posea. Todos los hombres son iguales en la alienación, puesto que es total para cada uno. Esta cláusula es formal, pues los hombres tienen posesiones desiguales y

sabemos que el cambio es ventajoso para el que más posee pues es quién más arriesga perder en el estado de guerra. *El interés*. Es quien hace “jugar” la cláusula formal de la igualdad, la cual *permite* “jugar” al interés. “Siendo la condición igual para todos, ninguno tiene interés en volverla onerosa a los otros”. ¿Por qué? Quien quisiese “volverla onerosa a los otros”, la volvería onerosa para sí, automáticamente, en función de la igualdad formal implicada en la alienación total. Es por tanto la igualdad la que juega el rol regulador-limitativo en el seno mismo de la alienación total. Pero esta igualdad formal sería letra muerta si a cada instante no se volviera activa por el interés de cada individuo. La reciprocidad del contrato sostiene la igualdad formal producida por la alienación total. Pero esta reciprocidad sería vana y vacía si, preso en ella, el interés individual no la hiciese realmente “jugar”.

“Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para otro sino trabajando también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente el bien de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie de esta palabra, *cada uno*, y que no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad del derecho y la noción de justicia que ella produce deriva de la preferencia que cada uno se da, y por consiguiente de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serla en su objeto así como en su esencia; debe partir de todos para aplicarse a todos...” (II.IV., p. 153).

Las cosas son claras: detrás del derecho, detrás de la reciprocidad, no hay nunca otra cosa sino la “preferencia que cada uno se da”, individuos que solo piensan en sí mismos, en “trabajar para sí”. El mecanismo de la alienación total impone a la “preferencia de sí” al interés particular, una transformación que conduce por un mismo movimiento, a la producción del interés general (o voluntad general), y a la autolimitación de la alienación total en alienación parcial, mejor: en intercambio ventajoso.

Este es uno de los puntos de la teoría de Rousseau que vuelve decididamente imposible toda “lectura” kantiana en términos de moralidad. En rigor, la “alienación total” podría ser tomada como una expresión que designa la trascendencia del orden de la moralidad a todo interés. Pero la alienación total produce justamente sus efectos solo porque supone, en ella, la eficacia determinante del interés. Para Rousseau, el interés (que es la forma del

amor de sí en el sistema de las relaciones sociales, estado de guerra o sociedad del contrato) jamás puede ser “puesto entre paréntesis”, o “trascendido”, sino por sí mismo. Sin la eficacia del interés, no habría autoregulación, autolimitación de la alienación total, ni su conversión en “intercambio ventajoso”. Es porque el interés de cada individuo en la alienación total es activo que cada individuo recibe lo que da, y más aún. Querrá para los demás lo que quiere para sí mismo, en función de la igualdad que impone la cláusula de la alienación total. Pero nada querrá para los otros, si antes no lo quisiera para sí. El interés general no es el producto de una conversión moral que arranque al individuo de su interés. No es sino el interés individual forzado a la generalidad de la igualdad, limitado por ella, pero que al mismo tiempo limita en sus efectos la alienación total que funda esta igualdad general.

Rousseau expone la lógica de este mecanismo en los párrafos del capítulo VI que siguen inmediatamente a la exposición de la cláusula de la alienación total. El último los resume:

“En fin, cada uno, al darse a todos, no se da a nadie y como no hay un asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que se le cede, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, más la fuerza para conservar lo que se tiene” (I.VI, p. 92).

Este contrato que no es un cambio, tiene pues, paradójicamente un cambio por efecto. Comprendemos entonces por qué esta alienación total “incompatible con la naturaleza humana” (I.VI.) puede no serle contraria. En el Contrato Social el hombre no se da íntegramente por nada. Recibe lo que da y más aún, por esta razón de que no se da sino a sí. Es preciso entenderlo en sentido fuerte: no se da sino a su propia libertad.

Podemos precisar entonces la naturaleza del *Desajuste II*. El Desajuste I se refería a la diferencia de status teórico entre las dos Partes Intervinientes, y al hecho de que el Contrato Social no era un contrato de cambio sino el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente.

Lo que ha sido “echado fuera” en el primer momento, bajo el efectos del Desajuste I, reaparece en el segundo momento, bajo la forma del Desajuste II. Este falso contrato funciona sin embargo como un verdadero contrato, puesto que produce un *intercambio*, por añadidura ventajoso. Lo que había sido “echado fuera” es ahora “recuperado” y pensado en el segundo momento. Pero al precio del *Des-*

ajuste II, entre la alienación y el intercambio que produce, entre la alienación total y el interés que asegura su limitación, su autoregulación, al realizar esta alienación total bajo la forma del cambio.

Pero entonces podemos ir más lejos: en el mecanismo que inscribe la eficacia del interés de cada individuo en la necesidad de la forma universal (y por consiguiente igualitaria) de la alienación total, existe un Desajuste de status teórico, no-pensado, no asumido. En otros términos: no es el mismo interés el que produce la alienación total, por un lado, y el que obra en ella para realizarla en cambio por el otro. Este “problema” no-pensado es “echado fuera” y “rechazado”. La solución es ella misma problema. El problema que Rousseau va a plantear en los términos del interés particular y del interés general (o de la voluntad particular y de la voluntad general). Pero ya sospechamos que este “problema” mismo no puede ser “plantado” sino bajo la condición de un nuevo Desajuste III.

Resumimos: El Desajuste I concierne a la diferencia entre la PI.1 y la PI.2. El Desajuste II concierne a la diferencia entre la alienación total y el cambio ventajoso. El Desajuste III va a aparecer en el “problema” del interés general o de la voluntad general, o, lo que viene a ser lo mismo, en el problema de la ley.

V. *Interés particular e interés general, voluntad particular y voluntad general: Desajuste III*

Todas las observaciones que siguen suponen el conocimiento del dispositivo y la naturaleza de las Instituciones surgidas del Contrato Social: el Soberano (o Legislativo), el Gobierno (o ejecutivo), la naturaleza de los actos del Soberano (leyes) y del Gobierno (decretos), y la relación subordinada del Gobierno al Soberano, del cual no es sino el “oficial”, el “empleado”.

Este dispositivo hace aparecer dos órdenes de realidad:

1. Una realidad fundamental, esencial, ubicada del lado del Contrato Social y del Soberano, del lado del poder legislativo y de la ley. Allí está la “vida” y el “alma” del cuerpo social.
2. Una realidad secundaria, cuya esencia íntegra es ser delegación, ejecución, misión y comisión: el Gobierno y sus decretos.

En una primera aproximación se puede expresar la diferencia de esos dos órdenes de realidad diciendo que la esencia del primero es la *generalidad*, la esencia del se-

gundo la *particularidad*. Dos categorías que dominan, en su distinción, toda la “naturaleza” —es decir, de hecho todos los “problemas” teóricos— del Contrato Social. Veamos esto más de cerca al examinar el objeto por excelencia donde se realiza la esencia del Soberano: la ley. ¿Qué es una ley? El acto propio del Soberano. ¿Cuál es su esencia? Ser general, a la vez en su forma y en su contenido, como decisión de la voluntad general, referida a un objeto general.

“...cuando todo el pueblo estatuye respecto de todo el pueblo no se considera sino a sí mismo; y si se forma entonces una relación, es entre el objeto íntegro bajo un punto de vista y el objeto íntegro bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la que se estatuye es general como la voluntad que estatuye. A este acto es lo que llamo una ley” (II.VI., p. 169).

y Rousseau agrega:

“Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los sujetos en cuerpo, y a las acciones como abstractas; jamás a un hombre como individuo, ni a una acción como particular.”

Consideremos esta doble generalidad de la ley.

1. La generalidad de la ley es la generalidad de su *forma*: “cuando *todo el pueblo estatuye* respecto de todo el pueblo...” Todo el pueblo = el pueblo íntegro en asamblea, que estatuye respecto de sí mismo en tanto “cuerpo”, abstracción hecha de las voluntades particulares. La voluntad de ese cuerpo es la voluntad general. Podemos escribir por consiguiente: generalidad de la ley = voluntad general.
2. La generalidad de la ley es la generalidad de su *objeto*: “cuando todo el pueblo estatuye *respecto de todo* el pueblo...” El objeto de la ley es el pueblo “íntegro”, como “cuerpo”, sin considerarse sino a “sí mismo”, abstracción hecha de toda particularidad (acción, individuo). Podemos escribir: generalidad del objeto de la ley = interés general.

La unidad de la ley se escribe entonces: *voluntad general* = *interés general*.

Esta cupla no se entiende sino por la opuesta: *voluntad particular* = *interés particular*. Creemos saber (Cf. el segundo *Discurso*) lo que es voluntad particular e interés

particular. Toda la dificultad está en la inteligencia de la generalidad de la voluntad y del interés, como igual generalidad.

El sueño de Rousseau:

“Hubiese querido nacer en un país donde el Soberano y el pueblo no pudieran tener sino un sólo y mismo interés, lo que no podría hacerse a menos que el pueblo y el soberano fuesen una misma persona”. (Dedicatoria al segundo *Discurso*.)

Este sueño está realizado por el Contrato Social, que da la Soberanía al pueblo en asamblea. El acto de legislación no es nunca en efecto sino el Contrato Social continuado, retomado, y reactivado en cada “instante”. El “instante” originario que “hace de un pueblo un pueblo” no es un “instante” histórico, es el “instante” originario siempre actual, y que re-vive, en todos los actos del Soberano, en cada uno de sus decisiones legislativas, expresión de la voluntad general. Ahora bien, la voluntad general no existe sino porque *existe* su objeto: el interés general.

“Si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de sociedades, es el acuerdo de esos mismos intereses lo que las ha hecho posibles. Lo que hay de común en esos mismos intereses es lo que constituye el vínculo social y si no hubiese puntos en los cuales todos concordasen, ninguna sociedad podría existir. Y es únicamente sobre este interés que la voluntad debe ser gobernada” (II.I., p. 135).

Henos aquí pues enfrentados al problema de las relaciones entre el interés particular y el interés general. Ya hemos visto intervenir el interés particular en el mecanismo mismo de la autoregulación de la alienación total:

“¿Por qué todos quieren constantemente el bien de cada uno de ellos, sino porque no hay nadie que no se apropie de esta palabra, *cada uno*, y que no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad del derecho, y la noción de justicia que produce deriva de la *preferencia* que cada uno se da y por consiguiente de la naturaleza del hombre” (II.IV., p. 154).

Como lo precisa un texto del Manuscrito de Ginebra, esta *preferencia* no es sino el otro nombre del interés particular:

““Como la voluntad tiende siempre al bien del ser que quiere, como la voluntad particular tiene siempre por objeto el interés

privado, y la voluntad general el interés común, se sigue que esta última es o debe ser el único verdadero móvil del cuerpo social... pues el interés privado tiende siempre a las preferencias y el interés público a la igualdad" (esta última frase es retomada en el Contrato I.II., p. 135-136).

La paradoja que resulta de la comparación de estos textos es que el interés particular está presentado a la vez como el fundamento del interés general y su contrario. Para "resolver" esta contradicción, veamos como Rousseau la trata *prácticamente*, en ocasión del problema teórico planteado por las condiciones de validez de los *sufragios*.

En efecto, los sufragios, en el conjunto del pueblo, tienen por objeto la promulgación de leyes, es decir la declaración de la voluntad general. ¿Cómo proceder para conocer la voluntad general? El principio está planteado en IV.I. p. 363:

"...la ley del orden público en las asambleas no es tanto mantener la voluntad general como hacer que sea siempre interrogada y que responda siempre."

Este texto significa:

1. Que la voluntad general existe siempre, puesto que es, como lo enuncia el título mismo del capítulo "indestructible".
2. Pero es preciso poner en juego tres condiciones para que pueda declararse:

Ante todo es preciso que le sea planteada una pregunta pertinente, que provenga por esencia de ella. Que se refiera no a un objeto particular, sino a un objeto general.

Es preciso que esta pregunta le sea planteada en una forma pertinente, que interroge a la voluntad general misma, y no a voluntades particulares.

Por fin, es preciso que la voluntad general responda a esta pregunta, es decir que, además de existir, no esté "muda", como ocurre cuando "el vínculo social se ha roto en los corazones".

Supuesto que le sea planteada una pregunta, y que la voluntad general no esté muda, es preciso interrogarla en las formas requeridas por su naturaleza misma, para que responda bien a la cuestión planteada. Este es todo el problema de las reglas del sufragio.

“La voluntad general es siempre recta, y tiende siempre a la utilidad pública, pero no se sigue de esto que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud” (II.III., p. 145).

En principio, la voluntad general es la resultante de las voluntades particulares:

“...quitadas de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, queda por suma de las diferencias la voluntad general... del gran número de pequeñas diferencias resulta(ría) siempre la voluntad general” (*Ibíd.*).

Si tal es el principio del mecanismo de la declaración de la voluntad general, ¿por qué las deliberaciones del pueblo pueden no ser rectas, y por éste hecho, no declarar la voluntad general? Para que este mecanismo asuma bien su función son necesarias dos condiciones suplementarias:

“Si, cuando el pueblo suficientemente informado delibera, los ciudadanos no tuvieran ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería siempre buena”. (II.III., p. 145.)

Es preciso pues que el pueblo esté “suficientemente informado”, es decir, que tenga “luces”, lo que plantea el problema de su educación política.

Pero es preciso sobre todo (y aquí es donde todo se decide) que no existan en el Estado “intrigas” ni “asociaciones parciales”, y especialmente que no haya una asociación parcial dominante, pues entonces lo que se “declara” ya no es la voluntad general, sino una voluntad parcial, cuando no es simplemente una particular, la del grupo dominante.

“Importa pues, para obtener bien el enunciado de la voluntad general, que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada Ciudadano opine según su modo de pensar” (II.III., p. 146).

Condición absoluta para Rousseau; que la voluntad general sea interrogada ahí donde reside, en cada individuo aislado, y no en tal o cual grupo de hombres, unidos por intereses que le son comunes, pero que permanecen siendo *particulares* respecto del interés general. Para que la voluntad general se declare, es preciso pues hacer callar (*suprimir*) todos los grupos, órdenes, estamentos, clases, partidos, etc. En cuanto se forman grupos en el Estado, la voluntad general comienza a callarse, y al fin de cuentas se vuelve muda.

“Pero cuando el núcleo social comienza a relajarse, y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera...” (IV.I., p. 362).

Señalémoslo: la voluntad general no deja de subsistir por ello, inalterable y recta: “ella es siempre constante, inalterable y pura, pero está subordinada a otras que la superan...” La prueba: en el individuo más corrompido, la voluntad general no está nunca destruida, sino solamente eludida.

El individuo, “aún al vender su sufragio por dinero, no extingue en él la voluntad general, la elude. La falta que comete es cambiar el estado de la pregunta y responder otra cosa que lo que se le pregunta, de manera que en lugar de decir con su sufragio es ventajoso para el Estado”, dice: “es ventajoso para tal o cual hombre, partido o consejo pasado” (*Ibid.*, p. 363).

Ahora estamos en condiciones de precisar la naturaleza y la función teórica del *Desajuste III*.

Decíamos: creemos saber lo que es el interés particular, pero no sabemos lo que es el interés general. Ahora bien, se dijo que el interés general es el fondo común de los intereses particulares. Cada interés particular contiene pues en sí al interés general, cada voluntad particular la voluntad general. Esta tesis se refleja en la proposición por la cual la voluntad general es indestructible, inalienable y siempre recta. Lo que significa que el interés general existe siempre, la voluntad general existe siempre, sea que se la declare o se la eluda.

¿Qué es lo que separa al interés general de sí mismo, a la voluntad general de sí misma? El interés particular. Estamos en plena contradicción. El interés particular es la esencia del interés general, pero es también su obstáculo y todo el secreto de esta contradicción reposa en un “juego” de palabras por el cual Rousseau llama *con el mismo nombre* al interés *particular* de cada individuo tomado aisladamente, y el interés *particular* de los grupos sociales. Este segundo interés es un interés de grupo, clase, partido, y no el interés de cada individuo. No se llama particular sino respecto del interés general. Es un “juego” de palabras declararlo particular como se declara particular el interés del individuo aislado. Este “juego” de palabras es, otra vez más, índice de un Desajuste: diferencia de status teórico entre el individuo aislado y los grupos sociales, al ser esta diferencia el objeto de una negación inscripta en el uso común del concepto de *interés particu-*

lar. Esta negación está inscripta con todas sus letras en su declaración de impotencia: es necesario que no existan en el Estado grupos humanos. Declaración de impotencia, pues *si es preciso* que no existan, es que *existen*. Punto de resistencia absoluto, que no es un hecho de Razón, sino simplemente un hecho irreductible. Primer encuentro con un problema real, después de esta larga tarea de “dejar afuera”.

Pero justamente, la negación teórica de este hecho “resistente”, implicada en el uso equívoco de un único y mismo concepto (“interés particular”), permite a la teoría desarrollarse sin resistencia, en el comentario de la cupla especular interés particular: interés general. Sin embargo, considerado más de cerca, vemos el Desajuste que opera en la cupla misma.

La existencia del interés general tiene por puro y simple contenido su *declaración de existencia*. Rousseau no duda un solo instante de la existencia de un interés general como fundamento de toda sociedad. Es cierto que la ideología del interés general es indispensable a las sociedades reales que sirven de referencia a Rousseau. Pero en el Contrato Social, Rousseau no trata jamás al interés general como una ideología o un mito. Tan poco duda de su realidad, que afirma su existencia inalterable e imperturbable, aun cuando la voluntad general que lo declara se haya vuelto muda. Aquí, el Desajuste teórico comienza a volver manifiesto otro Desajuste. El que instaura a esta filosofía en el Desajuste que ha establecido con lo real, desde su origen, para nacer.

Lo mismo ocurre, en espejo, con el interés particular. Pues el interés general no es sino el reflejo especular del interés particular. El interés particular es, también él, objeto de una *declaración de existencia* absoluta. Las dos declaraciones se responden en eco, puesto que se refieren al mismo contenido, y juegan la misma función. Están desajustadas con respecto a una misma realidad: los intereses de los grupos sociales, objeto de una negación indispensable para mantener activas las categorías especulares del interés particular y del interés general. Así como el interés general es un mito, cuya naturaleza se percibe en cuanto se lo ve diferenciarse de su doble real —esos “intereses generales” que Rousseau declara “particulares” porque son el resultado de grupos humanos (órdenes, clases, etc.)—, igualmente el interés particular “puro” del individuo aislado (lo que le viene de los orígenes constituyentes del estado de naturaleza) es un mito, cuya naturaleza se percibe en cuanto se ve que posee su “doble” real en esos intereses de los grupos humanos que Rousseau

declara "particulares" porque dominan el Estado o luchan por la conquista de su poder. Como en los casos precedentes, descubrimos el Desajuste pero bajo la negación verbal de un juego de palabras: aquí, balanceo entre lo particular y lo general, conceptos que sin embargo pertenecen propia y exclusivamente al individuo y al Soberano, pero que sirven para la reducción teórica del Desajuste introducido en el sistema conceptual de Rousseau por el surgimiento de ese fenómeno irreductible: la existencia de intereses de grupos sociales. El interés de estos grupos sociales es llamado a veces particular, a veces general, según las necesidades del argumento, en este caso, las necesidades de la cupla especular; ideológica interés particular/interés general, donde se refleja la ideología de una dominación de clase que presenta sus intereses de clase a los *particulares* como su *interés (general)*.

El Desajuste se nos aparece ya en toda su amplitud y bajo una forma nueva. Ya no concierne a tal o cual punto interior a la teoría. Ya no se trata del status de la Segunda Parte Interviniente (Desajuste I), ni del status del cambio en la alienación total (Desajuste II). Esta vez se trata del Desajuste mismo de la teoría en relación a lo real; por primera vez la teoría se encuentra con la existencia de grupos sociales. Llegados a este punto, podemos hacer una sugerencia, y una observación.

La sugerencia. Sería sin duda muy interesante rehacer a la inversa el camino que venimos de recorrer, pero esta vez partiendo del Desajuste III como la razón de todos los "problemas" y Desajustes anteriores. Sería partir de la des-articulación de la filosofía de Rousseau, es decir del punto en que se articula sobre la ideología jurídica de la sociedad en que vivió Rousseau, tomando, para constituirse en filosofía ideológica de lo político, la distancia de ese Desajuste III que la constituye. Por este camino surgiría como resultado que la diferencia y la oposición clásicas entre crítica externa y crítica interna de una teoría filosófica, son un mito.

La observación. Lo que Rousseau encuentra por fin, en el objeto sobre el que actúa la negación del Desajuste III (los grupos sociales, órdenes, clases, etc.) es lo mismo de lo cual había partido como problema: el resultado del segundo *Discurso*. Y esta comparación daría sin duda resultados pertinentes acerca de los conceptos ideológicos que sostienen todo el espacio teórico del *Contrato Social*: libertad, amor de sí, igualdad, etc. En lo que respecta a esta famosa libertad, solemnemente imputada al hombre del primer estado de naturaleza, reserva y depósito sagrado para lo que pudiera hacer falta, es decir, para el

Futuro de la Moral y de la Religión (y para la Voluntad General, es decir para el Interés General), nos daríamos cuenta que el hombre natural no tiene ninguna necesidad de ella ni la usa; que todo el segundo *Discurso* la ignora perfectamente. Se vería también qué hay de ella en los grupos sociales: ¿no es el cuerpo de los “ricos” el que toma la iniciativa del Contrato Social, cuyos argumentos son entonces denunciados: la empresa muy “reflexiva” de la más grande impostura de la historia del Género Humano? El verdadero Contrato Social, el “legítimo”, encuentra así al final del desplazamiento de sus conceptos, las realidades mismas cuya existencia e implacable lógica el segundo *Discurso* había descripto.

Una última observación. Si el Desajuste III concierne esta vez el Desajuste de la teoría en relación a lo real, no es ya cuestión de simple negación *teórica*. La negación no puede ser sino *práctica*: negar la existencia de los grupos humanos (órdenes, clases) es suprimir prácticamente su existencia. Aquí inscribimos: *Desajuste IV*.

VI. *Huída hacia la ideología, o regresión hacia la economía: Desajuste IV*

La solución de las “dificultades teóricas” existentes es confiada a la práctica. Se trata de llegar a suprimir, en la realidad que ya no se puede evitar, a los grupos sociales, y sus efectos: la existencia de órdenes, clases sociales, partidos políticos e ideológicos, y de sus efectos.

Recordemos las condiciones del “buen” funcionamiento de la consulta a la voluntad general. Era preciso que el pueblo tuviese luces, y que entre él y la voluntad general no se interpusiese ningún grupo intermediario. Rousseau va a enfrentar las dos tareas en una sola y misma operación, que va a tomar dos formas, siendo la segunda la comprobación del fracaso de la primera y viceversa. Huída hacia adelante en la ideología y (o) regresión en la realidad. El Desajuste IV, que es íntegramente “práctico” (pero implica naturalmente efectos teóricos) “separa” las dos formas de esta tentativa-alternativa. Doy aquí tan solo algunas indicaciones sumarias.

1. *La huída hacia adelante en la ideología*

Encontramos sus momentos esenciales en la teoría de las costumbres, de la educación y de la religión civil. Esta tentativa, en su principio, tiene por fin ubicar los dispo-

sitivos prácticos de una reforma moral permanente, destinada a anular los efectos de los grupos sociales de intereses que no cesan de surgir y de obrar en la sociedad. Se trata de defender y de restaurar sin cesar la "pureza" de la conciencia individual (por lo tanto del interés particular que es en sí el interés general) en una sociedad donde la acechan los efectos perniciosos de los grupos "particulares".

Al enumerar los diversos tipos de leyes, Rousseau distingue las leyes políticas, las leyes civiles, las leyes criminales. Pero lo esencial no está dicho:

"A estos tres tipos de leyes se agrega una cuarta, la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en el corazón de los ciudadanos, que constituye la verdadera constitución del Estado, que toma todos los días nuevas fuerzas, que cuando las otras leyes envejecen o se extinguen las reanima o las suplanta, conserva a un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito a la de la autoridad. Hablo de los usos, de las costumbres, y sobre todo de la opinión, partido desconocido para nuestros políticos, pero del cual depende el éxito de todos los otros, partido del cual el Gran Legislador se ocupa en secreto, mientras que pareciera limitarse a reglamentos particulares que no son más que el arco de ese edificio cuya inamovible clave construyen lentamente las costumbres" (II.XII., p. 223).

Lo que juega en estas leyes-claves, no escritas, es la acción sobre la "voluntad particular" que forma cuerpo con las "costumbres". "Cuanto menos se relacionan las voluntades particulares a la voluntad general, es decir, las costumbres a las leyes..." (III.I. p. 242). Pero las "costumbres" son el anteúltimo eslabón de una causalidad que se puede ilustrar de la manera siguiente:

Leyes → opiniones → costumbres → voluntad particular

Por su parte, podemos creerlo, los grupos sociales actúan automáticamente, por su simple existencia como por sus empresas e influencias, sobre cada uno de los momentos de este proceso. Es pues indispensable que se ejerza una contra-acción sobre cada una de las causas intermedias. El Legislador actúa por excelencia sobre las leyes. La educación, las celebraciones, la religión civil, etc., sobre las opiniones. Los censores sobre las costumbres. Pero el Legislador no interviene sino en los orígenes de la existencia histórica del cuerpo social, y los censores no pueden sino conservar las buenas costumbres, no pueden refor-

mar las malas. Es pues en el nivel de las opiniones donde la acción puede y debe ser constante y eficaz. De ahí la importancia de la educación de los ciudadanos por medios públicos (las celebraciones) o privados (*el Emilio*). Pero la educación no basta sin el recurso a la religión, es decir a la ideología religiosa, pero concebida como religión civil, es decir en su función de ideología moral y política.

Huida hacia adelante en la ideología, como único medio de proteger la voluntad particular del contagio de los "intereses" llamados "particulares", es decir sociales, de los famosos grupos "intermediarios".

Huida hacia adelante, porque no tiene término alguno. La solución ideológica, esta "clave del edificio" que sostiene en el cielo toda la bóveda política, tiene necesidad del cielo. Nada es más frágil que el cielo.

2. *La regresión en la realidad (económica)*

Es por esto que es preciso volver a tierra y atacar en su principio mismo a estos peligrosos "grupos" humanos. Y, recordando las tesis mayores del segundo *Discurso*, hablar de la realidad, es decir de los "bienes", de la propiedad, de la riqueza y de la pobreza. En términos claros, es preciso mantener al Estado en los límites estrechos de una estructura económica bien definida.

"...el fin de todo sistema de legislación... se reduce a dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad porque toda dependencia particular es fuerza despojada al cuerpo del Estado; la igualdad porque la libertad no puede subsistir sin ella... respecto de la igualdad no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, esté por encima de toda violencia y no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de las leyes y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante rico como para comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre como para estar constreñido a venderse. Lo que supone de parte de los Grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, moderación en la avaricia y la codicia" (II.XI., pp. 218-219).

Aquí Rousseau agrega una nota:

"Si queréis dar consistencia al Estado, aproximad todo lo posible los grados extremos; no consintáis ni opulentos ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común; de uno surgen los culpables de la tiranía, y del otro los tiranos..." (II.XI., p. 219).

Las fórmulas centrales de estos textos retoman, pero a propósito de sus efectos políticos, algunos de los términos mismos del segundo *Discurso*: “Desde el instante en que un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta que era útil para una solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció...”. Esta posibilidad marca, con el comienzo de la división del trabajo, el comienzo de la dependencia, que se vuelve universal cuando al ser toda la tierra cultivada y ocupada, los “supernumerarios” ... fueron obligados a recibir o arrebatarse su subsistencia de manos de los ricos...” y los ricos fueron capaces de comprar o de obligar a los pobres. Esta es la realidad que pesa sobre la segunda solución práctica del *Contrato Social*.

En las reformas económicas que propone, Rousseau intenta proscribir los efectos de la desigualdad económica establecida, y particularmente el agrupamiento de los hombres en esas dos “estados” “naturalmente inseparables”, los “ricos” y los “mendigos”. El criterio que retiene es que “ninguno sea lo suficientemente opulento como para comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre como para estar constreñido a venderse”. Expresa en voz alta, pero sin pensar sus condiciones prácticas, el viejo sueño de la independencia económica, del “comercio independiente” (segundo *Discurso*), es decir de la pequeña producción artesanal (urbana o agraria).

“Huída hacia atrás”, esta vez, en la realidad económica: regresión.

Rousseau sabe que se trata de un sueño, de un ruego piadoso:

“Esta igualdad, dicen ellos, es una quimera especulativa, que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable ¿se sigue de esto que no sea preciso al menos regularlo? Es precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad que la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla...” (II.XI., p. 219).

Vemos que no puede tratarse sino de regular un abuso inevitable, efecto de la fuerza de las cosas. Cuando Rousseau habla de “aproximar los dos extremos”, se trata de esta imposible condición: ir contra la fuerza de las cosas, proponer, en calidad de medida práctica, una solución “que no puede existir en la práctica”. Apenas hay necesidad de señalar que los dos “extremos” tienen todo lo necesario para constituirse en grupos humanos que defienden sus “intereses” y se burlan de las categorías de la generalidad o de la particularidad.

En pocas palabras: Rousseau invoca como solución práctica a su problema (suprimir la existencia de las clases sociales) una *regresión económica* hacia uno de los fenómenos de la disolución del modo de producción feudal: el pequeño productor independiente, el artesanado urbano o rural, lo que el segundo *Discurso* describe bajo el concepto de “comercio independiente” (independencia económica universal que permite un “libre” comercio, es decir relaciones libres entre los individuos). Pero, ¿a qué santo rogar para obtener esta imposible reforma económica regresiva? No queda sino la prédica moral, es decir la acción ideológica. Estamos dando vueltas en círculo.

Huída hacia adelante en la ideología, regresión en la economía, huída hacia adelante en la ideología, etc. Esta vez el Desajuste está inscripto en la práctica que propone Rousseau. Esta práctica no se refiere a conceptos sino a realidades (la ideología moral y religiosa que *existe*, la propiedad económica que *existe*). El desajuste es con todas sus letras el Desajuste mismo de la teoría en relación a lo real en su efecto: desajuste entre dos prácticas ambas imposibles. Como estamos ahora en la realidad y no podemos más que girar en redondo (ideología-economía-ideología etc.), no hay ya huída posible en la realidad misma. Fin del Desajuste.

Si ya no hay Desajuste posible —puesto que no serviría para nada en el orden teórico, el cual no ha hecho sino vivir de esos Desajustes, arrojando delante de sí los problemas en su solución hasta el encuentro del problema real, insoluble— queda sin embargo un recurso pero de otra naturaleza: una *transferencia*, esta vez, la transferencia de la imposible solución teórica a lo contrario de la teoría: la literatura. El “triunfo ficticio”, admirable, de una escritura sin precedentes: La *Nueva Heloísa*, el *Emilio*, las *Confesiones*. Que sea sin precedentes no puede sino estar en relación con el “fracaso”, admirable, de una teoría sin precedentes: el Contrato Social.

(Traducción directa del francés por
JUAN CARLOS INDART)

d. El discurso filosófico

Para una tipología de los relatos

Francois Rastier

En el terreno de la ciencia, todo se da con la misma fuerza, la misma soberanía, la misma magnificencia que en los cuentos.

ROBERT MUSIL

1. Teoría del relato y teoría semiótica

Como el estudio de las estructuras narrativas tiende a constituirse en un campo de investigaciones autónomo, se ignora cuál es la fuerza de la teoría del relato y cuál su lugar en la economía general de la teoría semiótica.

La primera incertidumbre es justificada porque la mayoría de las definiciones de la estructura elemental del relato son demasiado fuertes: por ejemplo, esta corre-

lación: $\frac{\text{antes}}{\text{contenido directo}}$ vs. $\frac{\text{después}}{\text{contenido invertido}}$ puede

muy bien dar cuenta de las recetas de cocina con solo homologar al *antes* y al *después* lo *no comestible* y lo *comestible*. Los esfuerzos tendientes a definir teóricamente el relato podrán ser orientados por el estudio de los casos límites, que presentan un gran interés heurístico.¹ Tal el motivo por el cual estudiaremos un texto científico, en el que la manifestación narrativa está dispersa y fuertemente camuflada.

Uno de los medios de suprimir la segunda incertidumbre (y al mismo tiempo definir, esta vez negativamente, el relato) consistiría en establecer una tipología de las manifestaciones narrativas y no narrativas, de la que no conocemos más que un rudimento, presentado por Greimas.² Se admite que las estructuras narrativas provienen de modelos funcionales puesto que las operaciones que defi-

1. Por ejemplo, el estudio de los relatos mínimos: proverbios (Greimas, Cirese), titulares de noticias de policía (Lindeckens).

2. A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, París, Larousse, 1966.

nen son manifestadas mediante procesos.³ Dejemos de lado, por ahora, la pregunta relativa a la existencia de manifestaciones ideológicas y tecnológicas no narrativas; según este cuadro podrían pues preverse relatos prácticos (tecnológicos) y relatos míticos (ideológicos).

<i>modelos</i>	<i>funcionales</i>	<i>calificativos</i>
<i>manifestaciones</i>		
<i>mítica</i>	<i>tecnológica</i>	<i>científica</i>
<i>práctica</i>	<i>ideológica</i>	<i>axiológica</i>

Observación: La oposición práctico vs. mítico se debería volver a definir dentro de la teoría semántica; no basta definir la manifestación práctica como "la manifestación parcial de la dimensión cosmológica" y la manifestación mítica como "la manifestación parcial de la dimensión noológica" ⁴ pues la operatividad científica de la distinción entre estas dos dimensiones del contenido puede ser discutida.

Hasta ahora, los análisis de relatos solo describieron relatos míticos (literatura, folklore, etc.) y no relatos prácticos. Esta limitación tipológica de los textos estudiados pudo influir sobre la terminología y las definiciones de la teoría del relato, y aun de la teoría semiótica en su conjunto. Sería pues útil describir un texto tecnológico-científico. La tipología arriba señalada podría ser afinada y/o complicada por la introducción de la categoría *figurativo* vs. *no figurativo*, que Greimas utiliza también para la clasificación de los contenidos; advertimos entonces que los relatos descriptos hasta el presente tienen una dominante figurativa, a diferencia del texto que vamos a estudiar.

2. *Un relato tecnológico-científico con dominante no figurativa*

Proponemos el estudio de los tres primeros tomos de los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy (París, 1804).⁵ Se trata de una teoría de las facultades intelectuales.

3. Recordemos que la categoría *función* vs. *calificación* es relativista: un enunciado funcional puede ser convertido metalingüísticamente en enunciado(s) calificativo(s); de modo que los progresos del análisis funcional y del análisis narrativo están relacionados. Es pues deseable un reexamen metateórico del status de esta categoría.

4. A. J. Greimas, op. cit., p. 120.

5. Recordamos aquí los resultados de un estudio titulado *Idéologie et théorie des signes d'après Antoine Louis Destutt de Tracy*, p. 267, 1967.

tuales (o *Ideología*, término que no es sino un homónimo del empleado más arriba) seguida de una teoría de los signos y de los lenguajes; estamos pues frente a lo que puede llamarse ingenuamente un texto abstrato. Sin embargo fue necesario, para poder analizar su contenido, recurrir a los modelos contruidos por el análisis estructural del relato. He aquí por qué y cómo:

A. La dramatización actancial

Es la forma más evidente de organización de los contenidos: advertimos que en los enunciados semánticos los mismos contenidos se ubican en los mismos lugares, de manera que cuando un contenido x es sujeto, el objeto es siempre un contenido d e una clase y , etc.⁶ en este caso, si se homologan los enunciados que poseen una función metalingüística del tipo: "empiezo aquí el estudio de una ciencia de nuestras facultades intelectuales" se puede obtener la fórmula canónica siguiente:⁷

- | | | |
|-----|-----------|--|
| (1) | F revelar | A ₁ Ideólogo |
| | | A ₂ Naturaleza del espíritu |

esta fórmula puede a su vez ser retomada en una dramatización de nivel superior:

- | | | |
|-----|-----------|------------------------------|
| (2) | F revelar | A ₁ } Ideólogo |
| | | A ₃ } |
| | | A ₂ Conocimiento |
| | | A ₄ Humanidad |
| | | A ₅ /I/ |
| | | A ₀ Oscurantistas |

Esta dramatización de los enunciados metalingüísticos del texto se ve reforzada por una dramatización que interesa todos los contenidos (espíritu, lenguajes) designa-

6. Para reflexiones teóricas acerca de las interrelaciones de los contenidos dentro de los enunciados semánticos y para una definición de esos roles formales, ver "L'ambiguïté du récit", *Semiotica* (de próxima publicación).

7. El análisis que sigue aplica conceptos extraídos del modelo actancial propuesto por A. J. Greimas. Este modelo distingue seis actantes, ordenados en tres pares: (1) *Sujeto/Objeto* (A₁ y A₂), definidos en relación con la "búsqueda" y el "deseo"; (2) *Fuente/Destino* (A₃ y A₄), definidos respecto de la "comunicación"; (3) *Ayudante/Opositor* (A₅ y A₆) que Greimas llama *circunstancias*, caracterizados según facilitan u obstaculizan la búsqueda y/o la comunicación. Estos conceptos están inspirados en el clásico análisis realizado por Vladimir Propp del cuento popular ruso. F indica la noción de *función* (acciones o procesos) en el modelo de Greimas [N. del E.].

dos por el texto como las empiricidades de la ciencia ideológica; esto permite construir tres enunciados canónicos ordenados en un algoritmo:

(3)	(4)	(5)
F crear A ₁ : espíritu	F crear A ₁ : espíritu	F comunicar
A ₂ : lenguaje	A ₂ : conocimiento	A ₁ , A ₃ : espíritu
A ₆ : artificio	A ₅ : lenguaje	A ₂ : conocimiento
(que da lugar	A ₆ : artificio	A ₄ : humanidad
al error)		A ₅ : lenguaje
		A ₆ : artificio

Esta realizaciones actanciales están confirmadas por las definiciones calificativas atribuidas a los contenidos: el lenguaje, por ejemplo, es definido como un *medio*, un *instrumento*, un *auxilio* del espíritu, lo cual lo designa claramente como ayudante. De este modo, contenidos como “conocimiento” o “lenguaje” pueden ser ubicados en las mismas situaciones actuanciales que ocupan en otro texto “la hija del rey” o “la langosta herida”; esto no se debe, como lo sugiere Jean Dubois, al hecho de que las relaciones constitutivas del enunciado imponen a los contenidos realizados un número limitado de interrelaciones, sino al hecho de que la recurrencia de los mismos tipos de enunciados supone una estructura jerárquicamente superior, perteneciente al orden de las estructuras narrativas

B. La narrativización

Examinemos el algoritmo de las fórmulas que resumen los principales tipos de interrelaciones actanciales presentes en el texto:

1) “El espíritu” (o su sustituto anafórico “el Ideólogo”) es el actante sujeto de las diferentes fórmulas; aparece al mismo tiempo como el sujeto-héroe de un relato cuyas principales etapas son presentadas por estas fórmulas:

2) resume el mandato del héroe-espíritu, que consiste en la identificación de su naturaleza; esta identificación se produce al final de una secuencia disyuncional: en efecto, la investigación de la naturaleza supone la separación del espacio social, pues el texto indica que el contenido “sociedad” es anafórico del contenido “artificio”, contrario de “naturaleza”. Esta separación se lleva a cabo mediante un proceso de “introspección”, y está reforzada, además, por una disyunción temporal, pues la introspección permite conocer al Ideólogo los “elementos originales” del espíritu.

La secuencia disyuncional está habitualmente seguida por una secuencia de desempeño que comprende aquí las tres pruebas canónicas:

3) resume la búsqueda del ayudante, presentada en el texto como una creación: el espíritu, pese al artificio, debe crear un lenguaje conforme a la naturaleza, y por ende perfecto. Este lenguaje es necesario para la constitución del conocimiento (cf. *op. cit.* cap. 6).

4) presenta la prueba principal: la obtención del objeto del deseo está aún representada aquí como una creación. El espíritu constituye el conocimiento en dos etapas: la representación de las ideas y la ordenación de las ideas, ambas posibles gracias al ayudante lenguaje.

5) presenta la prueba glorificante: el espíritu instaaura el "reino de las luces" comunicando el conocimiento a la humanidad por medio del lenguaje y en especial de la escritura. Esta prueba marca una disyunción espacial (regreso al espacio social) y temporal (entrada en el futuro).

Observación: el isomorfismo de las fórmula (2) y (5), que presentan respectivamente la acción del ideólogo y la acción del espíritu bastaría, en caso necesario, para mostrar cuán ilusoria es la idea tradicional de que la ciencia representa un objeto distinto de sí misma, un referente de su discurso: vemos aquí claramente que en la Ideología, el método y el objeto son definidos por una misma articulación narrativa. En otros términos, la dramatización del enunciado y la de la enunciación son análogas.

*Habrà que preguntarse acerca del status de esta clase de formas narrativas que aparecen (lamentablemente aún hoy) en el discurso de las ciencias. Por ejemplo, resulta inquietante ver que la prueba, en la isotopía científica del texto de Tracy, corresponda al reconocimiento en la isotopía mítica (cf *op. cit.*, 2.4.2.).*

C. La estructura funcional de los actantes

Esta narrativización se traduce por sumas funcionales atribuidos a los actantes. Por ejemplo, si se realiza el inventario de las definiciones explícitas del héroe-espíritu, descubrimos que se compone de cuatro facultades: sensibilidad, memoria, juicio y voluntad; vemos, después del análisis que estas abarcan semas modales que se pueden designar por: *ser* (equivale a sentir), *saber* (equivale a recordar), *poder* (se puede conocer por medio del juicio), *querer*.

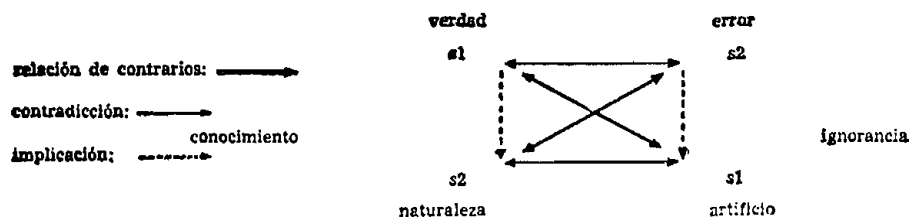
En la sintagmática del relato, estos cuatro semas corresponden respectivamente a las cuatro pruebas o grupos de funciones que acabamos de estudiar: a la identificación corresponde el ser; a la creación del ayudante lenguaje, el saber (en tanto facultad); la obtención del objeto manifiesta el poder; finalmente, la comunicación del objeto manifiesta el querer (en tanto intencionalidad del relato). Por su parte, el ayudante implica dos semas funcionales, *representar* y *comunicar*, manifestados respectivamente en las pruebas principal y glorificante.⁸

A partir de estas estructuras sémicas funcionales, pueden deducirse las de los otros actantes: por ejemplo, al sema *poder* del héroe se puede hacer corresponder un sema *impedir* en la definición del oponente "artificio"; esta deducción se verifica en el texto (cf. *op. cit.* 3.).

Antes de precisar la estructura calificativa de los actantes, debemos pasar a un nivel de análisis jerárquicamente superior: el de las estructuras narrativas propiamente dichas.

D. El sistema dialéctico

El inventario de las calificaciones de los actantes permite constituir cuatro clases de contenidos en relación de equivalencia paradigmática. Retomando los lexemas utilizados por Tracy, se pueden enumerar las clases semiológicas; verdad, error, naturaleza y artificio. Cada una de ellas está definida por un contenido sémico común a todos los sememas de la clase. Están organizadas en una estructura cuadripolar que puede ser identificada como la estructura elemental de los sistemas semióticos (por lo menos aquellos que rigen manifestaciones narrativas)⁹ tenemos entonces:



8. Así como el héroe-espíritu se manifiesta por diversos actores hipotácticos (memoria, voluntad, etc.) que se distinguen por especializaciones funcionales, en la manifestación el ayudante está especificado por signos de representación de las ideas (preposiciones, flexiones, orden de las palabras) y por signos de comunicación (letras).

9. Para una justificación teórica véase A. J. Greimas y F. Rastier, "Le jeux des contraintes sémiotiques", reproducido en A. J. Greimas, *Du Sens*, París, Editions du Seuil, 1970: 135-155.

Las clases verdad y error se oponen por una relación de contrarios a nivel de las unidades constitutivas; lo mismo sucede para naturaleza y artificio.

Verdad tiene por constituyentes regularidad, inmutabilidad, completud, etc. (el sema constitutivo de la clase es totalidad); artificio tiene por constituyentes irregularidad, variabilidad, incompletud, etc. (el sema constitutivo de la clase es no totalidad). Paralelamente, naturaleza tiene como componentes origen, certidumbre, concretez, etc. (sema constitutivo: unidad); error tiene por componentes no origen, incertidumbre, abstracción, etc. (sema constitutivo: no unidad).

Por otra parte, el texto indica una relación de implicación entre verdad y naturaleza (es necesario un retorno a la naturaleza para hallar la verdad); y el error implica el artificio (después del abandono de la naturaleza, el artificio fue causa del error).

Las clases semiológicas se agrupan de dos en dos en espacios semánticos o deixis: el conocimiento se define por la conjunción de la verdad y la naturaleza; la ignorancia, por la conjunción del error y del artificio.

Las operaciones dialécticas manifestadas que apuntan a estas clases de contenidos son seis:

Dos constituyen el conocimiento: el pasaje de la verdad a la naturaleza y el de la naturaleza a la verdad.

Dos constituyen la deixis de la ignorancia: el pasaje del error al artificio y el del artificio al error.

Las dos últimas relacionan las dos deixis por intermedio de los subcontrarios (o contenidos tópicos); permiten la transformación de los contenidos: el paso de la naturaleza al artificio marca el comienzo de la alienación; el paso del artificio a la naturaleza el comienzo de la reintegración.

Observación: por este análisis, llegamos a un modelo que da cuenta a la vez de las estructuras calificativas y de las estructuras funcionales del texto. Se trata de un modelo más fuerte que el modelo narrativo. Da cuenta de la estructura semiótica profunda. Es precisamente a este nivel donde puede situarse la problemática de lo que Foucault llama la episteme. En efecto, los sondeos efectuados en gramáticas como las de Port Royal, Dumarsais, Condillac, Beauzée indican que, a partir de estos textos es posible constituer modelos isomorfos del que acabamos de utilizar. Difieren entre sí por el hecho de que los constituyentes de las clases semiológicas no son todos análogos, y que las operaciones dialécticas están diversamente modalizadas (por ejemplo, para los autores de Port Ro-

yal, la creación y la comunicación de la verdad son posibles, en tanto que para Tracy no son más que hipotéticas, de manera que, de hecho, su relato fracasa).

Estas diferencias pueden ser relacionadas con diferencias aparentemente inexplicables a nivel de la manifestación: así, por ejemplo, la naturaleza está para Tracy más "alejada" que para la escuela de Port Royal, es decir que las operaciones necesarias para volverla a encontrar y adaptarse a ella son más numerosas y difíciles; tal el motivo por el cual el estudio de las derivaciones o composiciones de los signos y de las ideas a partir de su origen natural, ocupa, en Tracy, un lugar muy importante; esto explica, por ejemplo, el papel primordial que su gramática otorga a la interjección, ese grito natural, que dio origen a todos los otros signos del lenguaje articulado. Lo que importa también para el estudio de la ciencia, es ver aquí cómo en la ciencia de Tracy, las transformaciones de contenidos operan sobre una isotopía mítica (la de los contenidos tópicos naturaleza y artificio). Llegamos así a la misma conclusión que L. Althusser: la ciencia —en este caso la ciencia clásica de los lenguajes— es la ciencia de una ideología (esta vez en el sentido marxista del término) en la medida en que está regida por ese sistema dialéctico que hemos situado a nivel de la estructura semiótica profunda o episteme. Las estructuras narrativas parecen ser un relevo, una instancia de mediación entre la ideología (cf. más arriba) y la manifestación científica (o de otro tipo). La permanencia de un mismo tipo de episteme puede dar cuenta de la recurrencia de organizaciones narrativas análogas en la mayoría de las gramáticas clásicas: así por ejemplo, tanto en la gramática de Tracy como en la de Port Royal, la distinción entre los signos necesarios (que representan una idea completa, por ejemplo el sustantivo, el verbo) y los signos útiles (que no representan una idea completa, como por ejemplo la preposición) se apoya sobre una misma distinción entre el héroe y el ayudante de un sub-relato "gramatical" hipotético del relato "ideológico" (en el sentido dado por Tracy a este término) en su conjunto. Es curioso comprobar que esta distinción entre las "palabras instrumentos" y las otras se enseña aun en las escuelas francesas.

Es también a nivel de las estructuras semióticas profundas donde se puede comparar el texto de la Ideología con textos no científicos; la diferencia entre ciencia y no ciencia parece, al menos aquí, no poder ser definida más que a nivel de las estructuras semióticas más superficiales. Por ejemplo, la estructura sémica del contenido natu-

raleza según Bonald, en la descripción que de ella dio Jules Gritti en el Coloquio de Lexicología de Saint Cloud (1968), es exactamente la misma que en Tracy. Y, a primera vista, lo mismo sucedería en Pablo y Virginia...

E. Dialéctica y relato

Precisemos las relaciones entre el relato de la *Ideología* y la estructura semiótica profunda que lo rige. Vemos que por sus definiciones calificativas, los actantes pueden estar situados con relación a las clases semiológicas del modelo.

Así, en el comienzo de la secuencia de desempeño, el héroe fuente y el ayudante pueden estar situados en la clase naturaleza (s_2); al término del relato, una vez llevado a cabo el conocimiento, su estructura semiológica será verdad más naturaleza ($s_1 + s_2$).

El objeto del deseo, el conocimiento, tiene la misma estructura compleja ($s_1 + s_2$); en efecto, es universal (s_1) y cierta (s_2) y une varias otras calificaciones de verdad y de naturaleza.

El destinatario humanidad está situado en la clase de la verdad (s_1), por sus calificaciones, tales como universalidad o uniformidad.

El oponente se sitúa por cierto en la clase de artificio.

El error no recibe una traducción actancial prevista por la teoría de los actantes: se trata, por así decirlo, del anti-fuente y del anti-sujeto, representado por actores beneficiarios de la alienación (Dios, por ejemplo).

Observación: si los actantes de un relato pueden ser definidos con respecto al sistema de los contenidos realizados, esto permite eliminar la ambigüedad terminológica entre las unidades del relato y los actantes de los enunciados semánticos (estructuras lingüísticas profundas) que hemos propuesto rebautizar con el nombre de roles formales.

La estructura de las diferentes pruebas del relato puede ser relacionada con las valencias narrativas¹⁰ de los actantes que toman parte en ella. Puede entonces admitirse que las pruebas son manifestaciones, de las que se ocupa

10. Es decir, la posibilidad, determinada por la situación de los contenidos realizados en el actante en el seno del sistema, de entrar en relación dialéctica con los otros contenidos. El concepto de valencia parece permitir superar la oposición funcional vs. calificativo.

la gramática narrativa, de operaciones dialécticas que ya hemos inventariado. Entendidas de esta manera, las tres pruebas tienen la misma estructura: operan una denegación del artificio, correlativa de una aseveración de la naturaleza, seguida por la conjunción de la naturaleza y la verdad (es decir por la aseveración de la fórmula semiológica del conocimiento). Sus diferencias residen en que las calificaciones de las clases de verdad y naturaleza son atribuidas sucesivamente al lenguaje (en la prueba calificante), al razonamiento (en la prueba principal) y por fin al discurso escrito (en la prueba glorificante). Esta breve referencia a las relaciones existentes entre la estructura semiótica profunda y la estructura narrativa nos será necesaria para llevar adelante el proyecto de una tipología de las manifestaciones.

3. *Epílogo*

A. Relato figurativo y relato no figurativo

Contamos ahora con elementos para utilizar en forma pertinente a esta categoría en una tipología de los relatos: el texto de Tracy no parece totalmente figurativo; en efecto, un actante, como el que designamos con la expresión “el espíritu (naturaleza de)” se manifiesta tanto por “las facultades intelectuales” como por “los primeros hombres” o “el niño”; de manera semejante, aquel de quien el héroe recibe los mandatos, que hemos designado como “el Ideólogo”, puede ser manifestado por el actor “la razón” o por el actor “Condillac”.

Observación: inversamente, en los relatos figurativos, o con más exactitud, con dominante figurativa, encontramos unidades no figurativas: por ejemplo, George Mestre señaló que en Adolphe “la timidez” tiene el status de oponente.

Si, por consiguiente, una misma unidad de las estructuras narrativas (un actante, por ejemplo) puede manifestarse en el mismo texto por sintagmas figurativos y por sintagmas no figurativos, ello indica que la oposición figurativo vs. no figurativo, que puede ser pertinente¹¹ a nivel de los sememas (= actores), deja de serlo a nivel

11. Sólo debería ser mantenida en el lenguaje de la semiótica si se admite el relativismo, y por consiguiente el etnocentrismo de esta empresa; en efecto, esta categoría no tiene pertenencia segura más que en nuestro universo cultural.

de la estructura narrativa propiamente dicha (que es un haz ordenado de semas).

Esto constituye una razón suplementaria para pensar que el relato que tiene dominante no figurativa, cuyas líneas generales acabamos de presentar, funciona, teniendo en cuenta las diferencias del caso, como un cuento popular: una misma gramática narrativa puede dar cuenta de él, si bien es cierto que los contenidos realizados no tienen nada en común.

B. El relato con manifestación figurativa y la teoría del relato

Si al comienzo de este trabajo tomamos como hipótesis que el relato manifestado en un texto con dominante no figurativa podía pertenecer a un tipo diferente del relato con manifestación figurativa, ello se debe a que a primera vista el análisis narrativo "clásico" no parecía poder dar cuenta de manera satisfactoria de un texto como el de la *Ideología*: esta ilusión era posible porque el análisis narrativo fue constituido para describir (o al menos, describiendo) relatos que presentan una manifestación figurativa, y porque ello influyó la teoría tanto en las denominaciones que propone como en las definiciones que da. Por ejemplo, Greimas afirma que "para poder producir relatos manifestados bajo forma *figurativa*, la gramática fundamental, que es de orden *conceptual* (...), debe recibir en primer término, a un nivel semiótico intermedio, una representación *antropomórfica* pero no figurativa"¹² Sin volver a los problemas que plantea la categoría figurativo vs. no figurativo, veamos si el lugar dado a la representación antropomórfica en la teoría no es demasiado extenso por influencia de los relatos figurativos que han sido descriptos:

a) Las denominaciones: palabras como *héroe* y *traidor* molestan por una connotación antropomórfica, que no está en absoluto justificada si se admite definir a estos actantes por semas funcionales característicos y por el lugar de sus contenidos realizados en el seno del modelo calificativo-dialéctico.

b) Las definiciones: parecen demasiado estrictas como para convenir al relato resumido más arriba:

12. A. J. Greimas, "Éléments d'une grammaire narrative", en: *Du Sens*, op. cit.

--Las funciones:

La *lucha* por la obtención de un objeto puede ser presentada como la fabricación de ese objeto; y la función hipotáctica *enfrentamiento* aparece entonces cuando el actante hace a un lado los obstáculos a esta producción (por ejemplo, en la creación de los lenguajes, el espíritu debe hacer a un lado las imperfecciones de los signos).

El *contrato*, en especial cuando cuando los actantes no son "humanos", no subsume necesariamente la distinción *mandato* vs. *aceptación*: la función puede establecerse por la *identificación* de los actantes que se encuentran frente a frente (manifestada por ejemplo en la isotopía científica de la *Ideología* como una definición). Puede establecerse una aproximación entre esto último y el hecho de que en los relatos épicos el contrato que precede una lucha está a menudo establecido por *el intercambio de los nombres* de los combatientes.

Ni la *comunicación* (que es a menudo la consecuencia de una prueba) ni el contrato se manifiestan necesariamente como un intercambio lingüístico; más aún, no requiere la distinción entre fuente y destinatario, puesto que puede aparecer como una toma de posesión del objeto, sin que exista una transmisión explícita. Tal el motivo por el cual la alienación, que se produce después del éxito de las "pruebas a que está sometido el traidor", puede ser considerada como una comunicación.

El *desplazamiento* no se manifiesta necesariamente por una disyunción espacial (como en los relatos figurativos de los cuales conocemos descripciones científicas), sino que puede aparecer como una disyunción temporal o modal.

Vemos pues que sería conveniente volver a definir las funciones con respecto a la estructura profunda de los enunciados manifestados, para evitar tener que recurrir a definiciones sustanciales; esto suprimiría el peligro de una antropomorfización *a priori* de las unidades narrativas.

Los actantes: el ejemplo de la *Ideología* impide no solo considerarlos como entidades figurativas, personajes, sino también asimilarlos a fuerzas dotadas de intencionalidad; la mayoría de sus actantes están "privados" de ella: sus desempeños están presentados como hechos, o, en otros términos, sus funciones están manifestadas sin que las motivaciones también lo estén. Parecería que, al igual que la oposición figurativo vs. no figurativo, la distinción entre motivación y función solo se da a nivel de la manifestación lingüística, una vez que la narración se hi-

zo cargo del relato. Sea como fuere, un mismo actante, el oponente del relato ideológico (que a falta de un término más adecuado denominamos con el lexema que recubre uno de sus actores: "el artificio") tiene un actor no figurativo al que no se atribuyen motivaciones ("el artificio"), y un actor figurativo al que se atribuyen motivaciones ("los teólogos")¹³

Pese a la experiencia adquirida en la descripción de los relatos figurativos, el nivel de las estructuras narrativas no parece ser el lugar de una antropomorfización de los contenidos realizados, ni siquiera de su "biomorfización"; la característica principal sigue siendo entonces la transformación de las operaciones dialécticas (lógicas) en un *hacer* semiótico.¹⁴

C. Lo práctico y lo mítico

Si el texto de la *Ideología* (que admitimos provisoriamente como "práctico", puesto que se presenta como científico) contiene estructuras narrativas comparables a las de los textos míticos, cabe preguntarse si la oposición *práctico* vs. *mítico* puede constituir un criterio para una tipología de los relatos, o si el texto estudiado es realmente práctico (científico-tecnológico).

Para responder a esto es necesario precisar lo que se entiende por práctico y, con mayor exactitud, por científico. La distinción, utilizada más arriba, entre "la isotopía científico-tecnológica" (casi siempre evidente) y "la isotopía mítica" (casi siempre latente) no debe engañarnos: se distinguen según los campos semánticos estructurados por los sememas del texto; por ejemplo, se atribuyó a la primera los enunciados relativos a las preposiciones y a la segunda los enunciados relativos al artificio.¹⁵ Como la isotopía mítica era la única que permitía una lectura coherente de todo el texto, la hemos considerado como la isotopía fundamental. Pero de todos modos, esta distinción empírica a nivel de los sememas no

13. Si este estudio no estuviera limitado a las estructuras narrativas propiamente dichas, tendríamos aquí los elementos para ampliar la definición del actor, "unidad léxica del discurso", cuyo contenido semántico mínimo está definido por "la presencia de los semas: a) *entidad figurativa* (antropomórfica, zoomórfica u otra); b) *animado*, y c) susceptible de *individuación* (concretizado, en el caso de ciertos relatos, principalmente literarios, por la atribución de un nombre propio)", Greimas, "La structure des actants du récit", en *Du Sens*, op. cit.

14. "Elément d'une grammaire narrative", loc. cit.

15. Este tipo de distinciones depende, lamentablemente, de un verosímil cultural, pues la teoría de las isotopías no fue aún formulada.

es relevante a nivel (sémico) de las estructuras narrativas propiamente dichas, en las cuales el problema no ha sido aún resuelto.

Para saber si está bien planteado, es necesario poner en tela de juicio el status de la oposición práctico vs. mítico: la semiótica está demasiado adelantada como para que se la fundamente en una distinción a nivel del referente de los discursos; pero no lo está bastante como para fundamentarla, si ello fuera posible, en una distinción a nivel de las situaciones no lingüísticas de los discursos.

Este callejón sin salida puede ser evitado mediante un desplazamiento conceptual: sugerimos llamar relato (mítico o ideológico-tecnológico por definición) a todo texto producido por la interacción:

a) de un sistema dialéctico cuadripolar que comprende dos clases de contenidos tópicos, dos clases de contenidos puestos en correlación, y articulado en dos deixis contradictorias;

b) de la gramática discursiva fundamental;¹⁶

c) de un sistema lingüístico.¹⁷

Esta redefinición reúne los dos tipos de definiciones aplicadas corrientemente al relato:

—su estructura elemental está definida a nivel semiótico profundo (en el que se sitúa la dialéctica) como la correlación lógica de cuatro términos (cf. la primera definición del mito según Lévi-Strauss; la definición de la estructura elemental del relato por Greimas);

—su constitución inmediata está presentada como el resultado de una combinatoria de actantes y de funciones (Propp, Souriau, Greimas, Dundees, Brémond).

A partir de esto, pueden definirse dos tipos de no-relatos.

A) *un texto práctico* (o tecnológico-científico por definición) se produce por la interacción:

a) de un sistema semiótico profundo que no implica la organización cuadripolar descrita más arriba, ni, por consiguiente, las relaciones dialécticas correspondientes;

b) de la gramática discursiva fundamental;

c) de un sistema lingüístico.

16. No se trata sino de la "gramática narrativa" que, una vez reformulada según los principios propuestos más arriba, podría convenir a textos no narrativos pero articulados en actantes y funciones (libros de cocina, guías para los oficiales de infantería, etc.).

17. En sentido amplio, que incluye el cine, las historietas, etc.

Sea por falta de atención y/o censura, los textos científicos o tecnológicos casi no fueron descriptos científicamente; podemos sin embargo conjeturar que la definición dada más arriba les conviene.

a) En nivel semiótico profundo, estos textos no articulan una inversión de contenidos; esto es claro para las ciencias, en las que el único principio fundamental es el de contradicción, pero no lo es tanto para los textos tecnológicos, que sustituyen unos contenidos a otros (la receta de cocina sustituye lo cocido a lo crudo, el texto de montaje lo disperso a lo solidario), pero hay que advertir estas propiedades fundamentales entre los textos científicos y técnicos, a diferencia de los textos míticos:

Las categorías semánticas que los articulan no están homologadas entre sí, y no constituyen por consiguiente clases paradigmáticas; por lo tanto, no puede existir una oposición paradigmática ni una sucesión sintagmática entre contenidos tópicos y puestos en correlación, como así tampoco una operación dialéctica sobre dichos contenidos; además, es imposible una lectura pluri-isotópica de esos textos.

Sus categorías semánticas están simplemente organizadas en campos semánticos autónomos (si bien es cierto que pueden resultar indefinidos, principalmente en las ciencias) de manera que no pueden darse más que sustituciones parciales de contenidos.

b) a nivel de la gramática discursiva, ni los actantes ni las funciones son definidos con respecto a las clases semiológicas y a las operaciones dialécticas entre sí: así por ejemplo, el sujeto de la receta de cocina es un *usted* vacío de contenido, no calificado en el texto; los actantes tampoco mantienen entre sí relaciones calificativas: el ayudante, por ejemplo, ya no es necesariamente hipotáctico del sujeto (cuando se trata, por ejemplo, de un instrumento,¹⁸ y el oponente ya no se distingue necesariamente del objeto (cuando se trata, por ejemplo, de un defecto de la madera). En cuanto a las funciones, si se distinguen además, contratos,¹⁹ luchas y consecuencias (cf. más arriba), y si estas funciones pueden agruparse

18. No es hipotáctico más que en el discurso ideológico-axiológico de los celadores de colegio, para quienes "un mal obrero tiene malas herramientas"; y en el texto, también mítico, de Tracy, en el que la "herramienta" lenguaje no es sino una manifestación del sujeto-espíritu.

19. Funciones de identificación, que abren la posibilidad de un proceso: así por ejemplo, el inventario de los ingredientes al comienzo de una receta de cocina.

en sintagmas,²⁰ los sintagmas ya no poseen un orden de finalidad y de realizaciones canónicamente definidos como es el caso para las pruebas de un relato, que manifiestan un algoritmo orientado de operaciones dialécticas.

B) Existen por fin *textos míticos* (ideológico-axiológicos) pero no narrativos, producidos por la interacción:

a) de un sistema semiótico profundo que posee cuatro clases de contenidos homologados, articulado en dos deixis contradictorias;

b) de un sistema lingüístico.

Un texto de este tipo no implica ni dramatización ni narrativización y está constituido por una yuxtaposición de contenidos, o de la serie de sus sustituciones. Así por ejemplo, para el primer caso, por esta manifestación redundante de un término complejo:

“Whatever is fickle, freckled (who knows how?)
With swift, slow; sweet, sour; adazzle, dim”

(Hopkins)

Puede encontrarse un ejemplo del segundo caso (el poema llamado “Rémémoration d’amis belges”) en *La signification chez Mallarmé* (de próxima aparición).

Observación: existen por cierto textos complejos que incluyen varias de las manifestaciones incluidas en este trabajo. Por ejemplo, un texto tecnológico puede estar integrado dentro de un relato mítico: tal el caso de la Ideología en el que hay secuencias sobre la combinación de los signos, desprovistas de significación dialéctica, integradas por sus datos y sus consecuencias al relato mítico jerárquicamente superior; lo mismo sucede con las secuencias tecnológicas de las revistas femeninas (recetas de cocina, etc.) a cargo de una fabulación mítica: la ideología conyugal burguesa; los ejemplos de esta mitificación son innumerables.

La compatibilidad de los diferentes tipos de manifestación parece, en todos casos, indicar que no existe más que un solo tipo de gramática discursiva.

D. Direcciones de investigación

Estas nuevas definiciones permiten ahora encarar una tipología de los relatos. Puesto que un relato se distingue de las otras manifestaciones por la interacción de sus componentes a) y b) —el componente c) es común a las

20. La fabricación de una salsa, por ejemplo.

otras manifestaciones—, es posible prever dos tipos de criterios: los que derivan del nivel semiótico profundo y los que derivan del nivel semiótico superficial (en el que opera la gramática discursiva). Como las estructuras de estos dos niveles definen el relato y como —hasta tanto se obtengan informes más amplios— se puede pensar que están reguladas por sintaxis invariantes, una tipología no puede diferenciarse más que por el *empleo* que se hace de estas sintaxis, es decir los desempeños semióticos. Por ejemplo:

En el nivel a), se puede prever una tipología según las operaciones dialécticas posibles (unidades iniciales y finales, operaciones mediadoras). Ejemplo: las ideologías materialistas no tienen como finalidad la constitución de términos complejos, a diferencia de las ideologías teológicas, que, aparentemente (cf. más arriba el ejemplo de Hopkins) tienen a menudo como finalidad la constitución de tales términos;

En el nivel b), es posible, teniendo en cuenta las incompatibilidades definidas por la gramática discursiva, prever una tipología de las estructuras de los actantes de los procesos, y luego en el estrato superior una tipología funcional (tipos de agrupaciones de las funciones), y por fin una tipología sintagmática (relatos que comprenden reiteraciones²¹ y/o engarces de relatos jerárquicamente inferiores.²²

Según lo que se sabe de las relaciones entre los niveles semióticos profundo y superficial, la tipología del nivel profundo debe poder ser traducida en términos de la tipología del nivel superficial.²³

Este trabajo debería desarrollarse paralelamente a una tipología de las narraciones que describiera las relaciones existentes entre los niveles semióticos y el nivel lingüístico; permitiría dar cuenta del problema de las isotopías aparentes (un texto mítico —como el de la *Ideología*— puede tener una isotopía práctica aparente, y viceversa).

(Traducción directa del francés por
SILVIA DELPY)

21. Cf. mi estudio del *Don Juan* en "L'ambiguïté du récit", *loc. cit.*

22. Cf. mi trabajo *Idéologie et théorie des signes...*, *op. cit.*

23. La tipología de los relatos propuesta por Elli Köngas y Pierre Maranda en *Structural models in folklore* atestigua esta posibilidad en la medida en que yuxtapone criterios provenientes de los dos niveles; y supone la preeminencia del nivel profundo en la medida en que los criterios determinantes dependen de él: describen la suerte de la oposición inicial y la mediación.

III

“Práctica teórica”
y “práctica ideológica”

a. Teoría de la práctica teórica

Materialismo histórico y materialismo dialéctico

Louis Althusser

Una vez planteado el primer principio, según el cual la acción revolucionaria de los comunistas se funda en la doctrina *científica* marxista, hay que responder a la pregunta: ¿en qué consiste esta doctrina?

Estamos aquí frente a una pregunta de extrema importancia.

La doctrina marxista presenta, en efecto, la notable particularidad de estar constituida por *dos disciplinas teóricas distintas*, unidas por razones históricas y teóricas, pero efectivamente distintas en tanto que sus objetos son distintos: *el materialismo histórico* (o ciencia de la historia) y *el materialismo dialéctico* (o filosofía marxista).

Esta distinción ha sido afirmada por la tradición marxista, desde Marx y Engels hasta Lenin y Stalin. Sin embargo, ha sido puesta en duda por otros teóricos marxistas, que la han atenuado o negado, reduciendo el materialismo histórico al materialismo dialéctico o inversamente, el materialismo dialéctico al materialismo histórico (por ejemplo, Labriola, el joven Lukacs y el mismo Gramsci, en cierta medida). Este error se origina en el hecho de que la filosofía marxista no ha dado lugar a obras de la amplitud y del rigor del *Capital*, y de que la mayor parte de las obras filosóficas marxistas plantean problemas delicados de interpretación (volveremos sobre esto).

Por todas estas razones, debemos entrar en algunos detalles, es decir, definir brevemente las dos disciplinas y plantear el problema de cómo, distinguiéndose, se relacionan.

A. El materialismo histórico es la ciencia de la historia

Para ser más precisos podemos decir: el materialismo histórico tiene por objeto los *modos de producción* (aparecidos y por aparecer) en la historia, su estructura pro-

pia, su constitución, su funcionamiento, así como las *formas de transición* que hacen pasar de un modo de producción a otro.

Así, el materialismo histórico no se ocupa solamente del modo de producción capitalista, sino de *todos* los modos de producción de los cuales proporciona una teoría general. Marx mismo, para condenar la interpretación de un crítico que pensaba que la nueva teoría de la historia solo concernía a la sociedad capitalista y no a las formaciones sociales de la antigüedad (Atenas, Roma) y de la Edad Media, anotó: el materialismo histórico concierne tanto a la Antigüedad y la Edad Media como al mundo moderno. (*Capital*, E.S. I, págs. 92-93, Nota.) Nosotros podemos agregar: y concierne igualmente a las sociedades primitivas, ya que todos los modos de producción que aparecieron en la historia dependen de él.

Sin embargo, debemos decir que Marx en *El Capital* nos dio la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción: el modo de producción *capitalista*. No nos dio la teoría desarrollada de los otros modos de producción: modo de producción de las comunidades primitivas, modos de producción esclavista, "asiático", "germánico", feudal, socialista y comunista. Sobre estos modos de producción solo poseemos indicaciones y, en el mejor de los casos, bocetos.

Marx tampoco nos dio —y esta ausencia tiene graves consecuencias— una teoría de las formas de transición de un modo de producción determinado a otro modo de producción, sino tan solo indicaciones y bocetos. El más desarrollado de estos bocetos es el de las formas de transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista: en particular, el capítulo de *El Capital* consagrado a la acumulación primitiva. Por otra parte, tenemos algunas pocas y preciosas indicaciones sobre ciertos aspectos de las formas de transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista y luego comunista; en particular, en la *Crítica del Programa de Gotha*, donde Marx insiste sobre la fase de transición "Dictadura del Proletariado". Esta última fase es objeto de numerosas reflexiones por parte de Lenin, en particular en *El Estado y la Revolución*, y, sobre todo en sus escritos del período revolucionario y postrevolucionario. La importancia de una teoría desarrollada de las formas de transición hacia el socialismo y el comunismo, no puede ocultarse a ningún marxista: el conocimiento científico de esas formas, en efecto, preside directamente toda la acción económica, política, jurídica e ideológica de la "construcción del socialismo" y del "paso al comunismo".

Precisaremos un poco más lo que dijimos sobre el materialismo histórico, sobre lo que Marx nos ha dado y sobre lo que nos falta.

La teoría de la historia —teoría de los diferentes modos de producción— es, justamente, la ciencia de la “totalidad orgánica” (Marx) o estructura que constituye toda formación social dependiente de un modo de producción determinado. Ahora bien, cada estructura social comprende, como Marx lo ha expuesto, el conjunto articulado de los diferentes “niveles” o diferentes “instancias” de esa estructura: la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica. La teoría de la historia o materialismo histórico es la teoría de la naturaleza específica de esta “totalidad orgánica” o estructura: por lo tanto, del conjunto de esos “niveles” y del tipo de articulación y de determinación que los vincula entre sí, y que funda a la vez su dependencia con relación al nivel económico —“determinante en última instancia”— y el grado de “autonomía relativa” de cada uno de los “niveles”.

Como cada uno de esos “niveles” posee “autonomía relativa”, puede ser objetivamente considerado como un “todo parcial”, una estructura “regional”, y ser objeto de un tratamiento científico relativamente independiente.

Del mismo modo, y teniendo en cuenta su “autonomía relativa”, se puede legítimamente estudiar por una parte el “nivel” económico, por otra el “nivel político” de un modo de producción dado, o tal o cual de sus formaciones ideológicas, filosóficas, estéticas o científicas. Esta precisión es importante pues sobre ella se funda la posibilidad de una teoría de la historia (relativamente autónoma y de una autonomía variable según los casos) de los “niveles” o realidades respectivas: por ejemplo, una teoría de la historia de la política, de la filosofía, del arte, de las ciencias, etcétera.

Del mismo modo, sobre ella está fundada la posibilidad de una teoría relativamente autónoma del “nivel económico” de un modo de producción determinado. *El Capital*, tal cual se ofrece a nosotros, como inacabado (Marx también quería analizar allí el derecho, el Estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del “nivel económico” del modo de producción capitalista. Por eso generalmente se lo considera, y con razón, sobre todo como la teoría del *sistema económico* del modo de producción capitalista.

Pero como esta teoría del “nivel económico” del modo de producción capitalista, supone necesariamente si no la teoría desarrollada, por lo menos elementos teóricos su-

ficientes sobre los otros “niveles” (el nivel jurídico-político, el nivel ideológico), *El Capital* no puede limitarse solamente a la economía. Sobrepasa ampliamente los límites de la economía, conforme a la concepción marxista de la realidad específica de la economía, que solo puede ser comprendida en su concepto y analizada, como un “nivel”, una “región”, inscripto orgánicamente en la estructura de conjunto del modo de producción considerado. He aquí por qué, si bien Marx no nos ha dado una teoría de las superestructura (jurídico-políticas e ideológicas) encontramos en *El Capital* elementos teóricos para elaborar esta teoría: elementos en realidad no desarrollados, pero suficientes para guiarnos en la teoría de las superestructuras que si bien no tenemos que iniciar, (la obra de Gramsci es muy importante en este sentido), debemos completar. Del mismo modo, aunque Marx no nos haya dado ninguna teoría para los otros modos de producción ni para las formas de transición, encontramos en *El Capital* elementos teóricos que se refieren a ello, elementos no desarrollados pero suficientes como para guiarnos en el estudio teórico que es preciso completar.

¿Por qué es tan importante hacer notar lo que *El Capital* nos da y lo que no nos da lo que contiene de derecho y lo que contiene de hecho? Porque la representación que nos hacemos de la naturaleza del *Capital*, preside la representación que nos hacemos de la naturaleza de la ciencia marxista de la historia.

Si el único conocimiento que contiene *El Capital* es el conocimiento del modo de producción capitalista, si permanece teóricamente centrado sobre el *presente histórico*, si solo es la “expresión” de este presente, entonces su validez puede serle reconocida para el presente, pero no para el pasado y para el porvenir. Hay que ir aún más lejos: lo que está en juego es la idea mismo de ciencia. En efecto, si solo hay ciencia del “presente”, si toda ciencia no es más que la expresión de su “tiempo”, de su “presente”, entonces la ciencia de la historia se encuentra privada del status de las otras ciencias, y se aproxima singularmente al status hegeliano de la filosofía, que es la “conciencia de sí del presente”, o la “expresión” teórica del presente histórico. Según esto, uno puede sentirse tentado de asimilar la ciencia marxista de la historia a una simple filosofía y a tomar el materialismo histórico por una *filosofía*: si la ciencia marxista de la historia es ya filosofía, el materialismo dialéctico resulta superfluo o sospechoso de pecado metafísico. Si la ciencia marxista de la historia es la “expresión” por excelencia de su tiempo, entonces el marxismo está pensado como

un *historicismo*, como la radicalización del historicismo hegeliano. Todos estos temas se encuentran de manera explícita o encubierta en algunas interpretaciones del marxismo, por ejemplo, en el joven Lukacs, e incluso en Gramsci: estos temas son siempre más o menos vislumbrados por el dogmatismo especulativo o por el empirismo, ambas ideologías de la ciencia, a la que desconocen. Si por el contrario nos hacemos una justa idea de lo que *El Capital* contiene y de lo que no contiene, extraeremos de él una concepción muy diferente del marxismo, conforme a lo que podemos entender por ciencia.

En este caso diremos que *El Capital* no es la *expresión* de su tiempo sino el *conocimiento* de su tiempo, ante todo de la "región económica" del modo de producción capitalista. Este *conocimiento* de un modo de producción particular solo es posible por el empleo de principios teóricos *generales* que tiene por efecto, justamente en tanto principios *teóricos generales*, producir el conocimiento de esta realidad particular que es el modo de producción capitalista. Si estudiamos de cerca *El Capital*, podemos extraer de él esos *principios generales* que permiten hacer la teoría de todos los modos de producción posibles, no solo del modo de producción capitalista sino también de los otros modos de producción pasados y por venir. Podemos enunciar esos principios, ver *en qué condiciones* han podido emplearse para el estudio de ese modo de producción particular (el capitalismo), y extraer indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten forjar la teoría de otros modos de producción. De la misma manera, los conceptos teóricos que han permitido hacer la teoría de la "región" económica del capitalismo, una vez extraídos y enunciados, se nos aparecerán como principios *teóricos generales*, que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras "regiones", es decir, hacer la teoría de las superestructuras.

Así, vemos que la ciencia que habita *El Capital* no procede de modo diferente que las otras ciencias existentes: se aleja de la filosofía y se confunde en su principio con aquellas. Cesa de dar pretextos a una interpretación "historicista" del marxismo y a la confusión entre el materialismo histórico y la filosofía. Una vez reconocidos los caracteres de la ciencia marxista de la historia hay lugar para una filosofía marxista distinta del materialismo histórico. La teoría científica retoma, contra la especulación y el empirismo, sus derechos de *teoría* y se hace posible un conocimiento nuevo de la especificidad de la práctica científica; dicho de otro modo: se hace posible pensar en el materialismo dialéctico.

B. *El materialismo dialéctico y la filosofía marxista*

La situación excepcional de Marx en la historia del saber humano deriva de que él, al fundar esta ciencia nueva (la ciencia de la historia) funda *al mismo tiempo* otra disciplina teórica: el *materialismo dialéctico* o filosofía marxista.

Hemos visto que la identificación de la ciencia de la historia no puede hacerse sin plantear algunos problemas históricos y teóricos. Sin embargo, estas dificultades no pueden compararse a las que plantea cualquier tentativa de definir el materialismo dialéctico.

En efecto, no hay ninguna medida común entre la amplitud y, sobre todo, el rigor de los textos que tratan de la ciencia de la historia y los que tratan del materialismo dialéctico. No solo porque Marx y sus sucesores no nos han legado nada comparable, ni lejanamente, al *Capital*; no solo porque los textos que hemos heredado plantean delicados problemas de interpretación sino también y sobre todo porque los textos más abiertamente filosóficos de Marx (sus Obras de Juventud) no son, *teóricamente* hablando, textos marxistas.

Cuando intentamos entonces definir la filosofía marxista, nos encontramos en una situación singularmente difícil. Por una parte, la tradición marxista, afirmada sin equívocos por Marx, Engels y Lenin, no nos deja lugar a dudas sobre la existencia de una filosofía marxista distinta del materialismo histórico. Pero por otra parte, en la mayoría de los casos, esta filosofía solo nos es dada y solo nos resulta accesible, *indirectamente*.

La filosofía marxista nunca nos es dada verdaderamente en persona, de un modo adecuado a su objeto: está contenida en estado *práctico* tanto en *El Capital* y en los resultados de la acción de los partidos comunistas, como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes (por ejemplo Lenin); está contenida en estado *implícito* en la historia por la cual Marx se separó de su ideología de juventud; nos es ofrecida bajo una forma todavía *parcialmente ideológica* en los grandes textos polémicos de Engels y de Lenin. En ninguna de sus "obras", la filosofía marxista se nos ofrece en un modo verdaderamente adecuado y riguroso. Sabemos que existe, sabemos donde encontrarla; pero para obtenerla debemos justamente arrancarla a los textos y a las obras que la contienen, despejarla por medio de un trabajo crítico profundo, por un análisis riguroso de los textos y de las obras teóricas y prácticas que han llegado a nosotros.

El primero y más grande obstáculo que debemos vencer en nuestro trabajo de búsqueda de la filosofía marxista, está representado por las *Obras filosóficas de Juventud* de Marx. Estas obras fueron descubiertas bajo la Tercera Internacional: hoy son objeto de una verdadera explotación ideológica y política. Aun muchos marxistas, como reacción contra el dogmatismo del período del “culto”, van a buscar allí material para satisfacer y fundar sus protestas “humanistas” y su necesidad de “libertad”. Sin embargo, Marx afirmó claramente que en 1845 tuvo que romper (esta ruptura está consignada en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología Alemana*) con su “conciencia filosófica anterior”. De hecho, los textos filosóficos de Marx entre 1841 y 1845 y hasta la *Sagrada Familia inclusive*, están contruidos sobre una problemática *idealista* —ya idealista liberal ya idealista antropológica— que Marx debió criticar radicalmente para poder fundar su nueva teoría de la historia y la nueva filosofía que le corresponde.

Es interesante ver a qué consecuencias teórica llega toda interpretación que considera marxistas los principios teóricos básicos (la problemática) de las *Obras de Juventud* de Marx. De éstas, se pueden dar tres interpretaciones y las tres llegan a la *negación de la filosofía*, consagrada por la proclamación del “fin de la filosofía” bajo las formas de la ética, del historicismo y del positivismo.

1. Algunos textos de la juventud de Marx (42-44) anuncian el *fin* de la filosofía por su “*realización*”.

La filosofía no habría existido, antes de Feuerbach, sino bajo la forma especulativa, contemplativa, abstracta e idealista. Habría expresado, bajo las especies “alienadas” de la especulación, los ideales y las reivindicaciones de la Naturaleza Humana. Habría que provocar una revolución en el status de la filosofía, para hacer aparecer y realizar la verdad que ella contiene, poner fin a la *forma* de existencia filosófica de esta verdad (poner fin a la filosofía como especulación separada de la vida y de lo concreto), haciéndola justamente pasar a lo concreto, *realizándola*. La filosofía se volvería así “práctica”, “concreta”, “real”. Pasaría entonces, enteramente, a la política, a la práctica revolucionaria y a las otras prácticas concretas. En suma, la filosofía antes de Marx habría tenido por misión expresar, en la forma “alienada” de la abstracción especulativa, la esencia humana, es decir, los ideales humanistas en los que los hombres habrían reflejado su Naturaleza profunda. Con Marx, la filosofía pasaría a la *realización* de esos ideales y *desaparecería como filosofía en su realización*.

La política revolucionaria y todas las prácticas concretas de transformación del mundo deben entonces *tomar su lugar*. Es decir que ya no hay lugar para la filosofía, transformada enteramente en *práctica concreta*. En estas condiciones, el materialismo dialéctico desaparece para confundirse con el materialismo histórico.

2. La interpretación *historicista* se remite a otros textos de juventud de Marx, de resonancia hegelianas.

Considera a la filosofía como una ideología privilegiada que posee la función específica de *expresar* adecuadamente la esencia de un *momento histórico*. La filosofía es representada entonces como la conciencia adecuada de un período social histórico. Cada período histórico se reconocería en persona porque se *expresaría adecuadamente* en su filosofía, que sería a la vez su conciencia y su conocimiento. Así, el cartesianismo sería la conciencia de sí del período de las manufacturas bajo la monarquía absoluta; la filosofía de las Luces sería la conciencia de sí de la burguesía ascendente al poder, y el marxismo mismo (así lo concibe Sartre) sería la conciencia de sí del período contemporáneo, caracterizado por la hegemonía creciente del proletariado. La filosofía, de este modo, estaría dotada de una conciencia objetiva, no científica sino ideológica, transitoria y relativa: la filosofía que expresa la historia de su tiempo cambiaría y desaparecería con él. No gozaría de los atributos del conocimiento científico, que perdura más allá del tiempo que lo vio nacer. En esta interpretación la distinción entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico tiende igualmente a desaparecer, ya sea porque se confunde la ciencia marxista con una conciencia histórica provisoria y por lo tanto con una filosofía transitoria, ya porque se considera a la filosofía marxista como la simple "metodología" de la ciencia de la historia, y por lo tanto se la reduce a ella (ej. Gramsci).

3. La tercera interpretación, *positivista*, se basa sobre otros textos, tomados o de la Juventud de Marx o del período del "corte" (en particular *La Ideología Alemana*).

En *La Ideología Alemana* la filosofía es denunciada como una pura y simple ideología, ilusión que se debe destruir para despejar los caminos del conocimiento científico. Allí se trata del "fin de la filosofía", pero en un sentido diferente del de la interpretación ética. La filosofía debe morir, no *realizándose*, ya que el contenido de su antigua existencia especulativa no era más que idealista, sino desapareciendo completamente, disipándose, como una pura ilusión. Entonces hay que criticar y reducir a la nada la ilusión ideológica de la filosofía, y "pasar al estu-

dio de las cosas positivas", es decir, al conocimiento científico. ¿Cuál puede ser entonces la parte concedida a la filosofía, desde que deja su lugar a la ciencia? El papel positivista, puramente epifenoménico, de la "síntesis" y la "generalización" de los resultados científicos y nada más, puesto que la filosofía ya no tiene objeto propio. Ciertas formulaciones de Engels (en particular en su popular texto *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) pueden dar pie a esta interpretación positivista, lo mismo que cierto lenguaje de uso corriente en los partidos comunistas donde se considera la "generalización de la experiencia de las masas" como un conocimiento (a pesar de que un conocimiento no se reduce jamás a una simple generalización: solo el empirismo positivista toma la "generalización de la experiencia" por un conocimiento). A través de esta interpretación, la filosofía marxista pierde todo derecho a la existencia y frente a nosotros no queda más que el materialismo histórico.

Hay que comenzar por apartar todas estas tentaciones ofrecidas por las *Obras de Juventud* de Marx y ciertos textos de la *Ideología Alemana*, para poder plantear el problema de la naturaleza de la filosofía marxista. Y para apartar estas tentaciones, se necesita, evidentemente, un trabajo riguroso de crítica histórica y teórica.

Pero este trabajo, que es decisivo, con todo no es suficiente. Para llegar a la filosofía marxista hay que superar otro obstáculo: el de la *forma* en la cual otros textos célebres nos presentan esta filosofía. Es así como los textos de Marx de los que disponemos son, a menudo enigmáticos (las *Tesis sobre Feuerbach*), deliberadamente polémicos (la *Ideología Alemana*, *Miseria de la Filosofía*) o muy elípticos (la *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1857, el texto más importante, que es más un texto de metodología que de filosofía; la *Advertencia* a la segunda edición alemana del *Capital*, donde figuran los famosos pasajes sobre la dialéctica). No tenemos nada de Marx que sea, ni lejanamente, el equivalente del *Capital*.

En cuanto a las obras filosóficas de Engels (*Antidühring*, *Dialéctica de la Naturaleza*, *L. Feuerbach*, etc.) y de Lenin (*Materialismo y Empiriocriticismo*, *Cuadernos sobre la dialéctica*) no se sitúan tampoco en el *nivel teórico* del *Capital*. Para comprender esta diferencia de nivel, hay que saber que los grandes textos de Engels y de Lenin (sobre todo el *Antidühring* y *Materialismo...*) fueron concebidos y realizados como exposiciones *urgentes* frente a ataques o desviaciones ideológicas graves; que Engels y Lenin fueron constreñidos, según propia confesión, a

“seguir a sus adversarios”, “en su propio terreno”, el de la *ideología*; que se batieron, de ese modo, en gran parte, sobre el terreno del adversario, con los medios de que disponían, *incluyendo las armas del adversario*, que ellos les lanzaban a la cara; que, por lo tanto, ellos llevaron una lucha ideológica, ciertamente inspirada por los principios de la filosofía marxista, pero traspuestos en el elemento de la *ideología* filosófica. Así, estos textos permanecen marcados por las circunstancias de su composición: polémicos, en parte ideológicos, no pueden pretender alcanzar el nivel de elaboración teórica y de sistematicidad —por lo tanto, de cientificidad— de una obra como *El Capital*. Entre el materialismo histórico y las formas del materialismo dialéctico que nos lega la tradición marxista, subsiste entonces una muy sensible *desigualdad* de nivel y de rigor teórico. Debemos tomar conciencia de ello y sacar las consecuencias.

Por lo tanto, se hace indispensable un gran trabajo de crítica para extraer de los textos de Engels y de Lenin los principios de la filosofía marxista. Esta última crítica, combinada con la crítica de las *Obras de Juventud*, puede ser previa al estudio de las obras positivas donde la filosofía marxista existe en acto: en primer lugar, en *El Capital*. Lenin lo había comprendido perfectamente cuando declaraba que era necesario buscar la Lógica que operaba en *El Capital* para alcanzar la filosofía marxista. Nuevamente, pues, nos vemos llevados a formular esta exigencia: del estudio del *Capital* dependen no solo el desarrollo necesario del materialismo histórico, sino también la constitución y la definición rigurosa del materialismo dialéctico.

En estas condiciones y teniendo en cuenta los primeros trabajos de que disponemos, ¿qué primera definición aproximada podemos dar del *materialismo dialéctico*?

El materialismo dialéctico es una disciplina teórica distinta del materialismo histórico. La distinción de estas dos disciplinas se funda en la distinción de sus *objetos*.

El objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus transformaciones.

El *objeto* del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama *la historia del pensamiento* o lo que Lenin llama *la historia del paso de la ignorancia al conocimiento*. Nosotros podemos designar este objeto con más precisión como *la historia de la producción de los conocimientos en tanto conocimientos*, definición que encierra o delimita otras definiciones posibles: la diferencia histó-

rica entre la ciencia y la ideología, la teoría de la historia de la cientificidad, etcétera...

Todos estos problemas ocupan en conjunto *el campo* llamado en la filosofía clásica "teoría del conocimiento". Pero el objeto del materialismo dialéctico es muy distinto de una "teoría del conocimiento". Por una parte, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales, intemporales, del conocimiento; una teoría del cogito (Descartes, Husserl); una teoría de las formas a priori de la mente humana (Kant) o una teoría del Saber Absoluto (Hegel). La nueva teoría solo puede ser una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales, por una parte, interiores a la práctica científica, por otra parte) del proceso de esta producción. Por otra parte, la nueva teoría cambia completamente la *cuestión* tradicional de la "teoría del conocimiento": en lugar de plantear la cuestión de las *garantías* del conocimiento, plantea la cuestión del *mecanismo* de la producción de los conocimientos en tanto conocimientos.

Para pensar la naturaleza específica de la práctica productora de conocimientos, la filosofía marxista debe hacerse de ella una concepción diferencial; es decir, pensar la relación que existe entre esta práctica y las *otras prácticas* y por lo tanto, pensar al mismo tiempo la naturaleza específica de esas otras prácticas: económica (transformación de la naturaleza), política (transformación de las relaciones sociales) e ideológica (transformación de las "formas de la conciencia social"). Por lo tanto, debe pensar también, *en cuanto le concierne*, los tipos de determinación (articulación) propios que unen las diferentes prácticas entre sí y dan cuenta, por ejemplo, de la autonomía relativa de la práctica ideológica y de la práctica científica.

En su perspectiva propia, y en función de su objeto propio, el materialismo dialéctico toca también problemas que pertenecen al materialismo histórico. Este aspecto parcial podría hacer renacer, si se lo considera superficialmente, la hipótesis de la *identidad de los objetos* del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Pero en realidad el materialismo dialéctico se interesa por las diferentes prácticas y sus articulaciones desde un *punto de vista totalmente distinto* al del materialismo histórico, es decir, en función de un objeto completamente distinto. El materialismo dialéctico se ocupa de las diferentes prácticas sólo en cuanto a *su intervención en la producción de los conocimientos en tanto conocimientos*, y no como instan-

cias constitutivas de los modos de producción, que son el objeto del materialismo histórico.

Para mostrar en toda su nitidez la diferencia de objeto que distingue estas dos disciplinas, diremos que el término último del análisis en el materialismo histórico concierne a la teoría de la producción del “efecto de sociedad” de un modo de producción dado, mientras que el término último del análisis en el materialismo dialéctico concierne a la teoría de la producción del “efecto de conocimiento” por una práctica teórica dada. Si bien ciertos términos son comunes a las dos disciplinas (la diferencia de las prácticas), intervienen en ellas de manera diferente, bajo la forma de combinaciones distintas y en respuesta a cuestiones distintas. El objeto del materialismo dialéctico es por lo tanto, sin ninguna duda posible, distinto del objeto del materialismo histórico.

Para marcar bien que la filosofía marxista posee —contrariamente a la ideología filosófica con la cual rompe— caracteres en todo punto comparables a los de una ciencia, diremos que se presenta, como toda disciplina de carácter científico, bajo dos aspectos:

- 1) una *teoría*, que contiene el sistema conceptual teórico en el cual es pensado su *objeto*;
- 2) un *método*, que expresa la relación que tiene con su objeto la teoría, en su aplicación al objeto.

Por supuesto que teoría y método están profundamente unidos y no constituyen más que dos aspectos de una misma realidad: la disciplina científica, en su cuerpo de conceptos (teoría) y en su vida, su práctica misma (método). Sin embargo, es muy importante insistir a la vez sobre esta identidad y sobre esta distinción. En efecto, vemos prevalecer como cosa corriente en nuestros días una concepción “metodologista” (por lo tanto ideológica) de las ciencias: la existencia de un simple *método* basta para conferir a una disciplina sus títulos de científicidad. En realidad, todo método remite a una teoría, explícita o implícita. Ignorar la teoría en provecho del método es, frecuentemente, disimular una teoría ideológica latente bajo las apariencias de un método “científico”: esta impostura es frecuente en nuestros días en la mayor parte de las ciencias llamadas *humanas*, que a menudo se consideran ciencias porque manipulan, por ejemplo, métodos matemáticos, sin plantearse la pregunta sobre la validez de su objeto, es decir, sin plantearse la cuestión de la *teoría* (explícita o implícita) que corresponde a ese objeto. El materialismo dialéctico no está a salvo de esta tenta-

ción “metodologista”, en la que la teoría (materialismo) es sacrificada al método (dialéctico): la interpretación sartreana del marxismo nos ofrece una variante de ello. Por lo tanto, es muy importante distinguir (para pensar su unidad) la *teoría del método*. Es el único medio para no caer en confusiones que pueden alimentar ya sea una interpretación “metodologista” (el método que absorbe en sí la teoría, cuando en verdad el método no es más que la reflexión de la teoría en la práctica teórica), ya sea una interpretación *dogmática* (en la que la teoría se considera como acabada, en que la vida de la teoría en su aplicación a su objeto-método-es negada). Estas confusiones no son imaginarias: han existido y existen aun en la historia teórica y práctica del marxismo. El período del “culto de la personalidad” nos ha instruido sobre los peligros del *dogmatismo*, en el que la ciencia y la filosofía marxistas eran consideradas como acabadas, y en las que el método era sacrificado a una teoría, por otra parte esquemática. Quizá somos menos sensibles a una interpretación “*metodologista*” del marxismo —de la que Gramsci, por ejemplo, está tentado—: es uno de los efectos de la reducción del materialismo dialéctico al materialismo histórico, y de la concepción “*historicista*” del marxismo.

Sin embargo, es interesante dar breves indicaciones sobre la distinción y el contenido de la teoría y del método.

Se puede considerar esquemáticamente que en el materialismo dialéctico, el *materialismo* representa el aspecto de la *teoría*, y la *dialéctica* el aspecto del *método*, a condición de ver claramente que cada uno de los términos remite al otro, y lo incluye.

El *materialismo* expresa los principios de las condiciones de la práctica que produce los conocimientos. Sus dos principios fundamentales son:

- 1) el primado de lo real sobre su conocimiento o primado del ser sobre el pensamiento del ser.
- 2) la distinción entre lo real (el ser), y su conocimiento. Esta *distinción de realidad* es correlativa de una *correspondencia de conocimiento*: entre el conocimiento y su objeto.

Se insiste generalmente sobre el primer principio, pero no siempre se pone en evidencia el segundo que, sin embargo, es esencial (como lo señaló claramente Marx en la *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1857) y ocurre asimismo que se lo sustituye por el principio idealista de la identidad del pensamiento y el ser.

El segundo principio es de gran importancia: resguarda al materialismo de una doble caída en el idealismo, ya sea el idealismo especulativo (que reduce el ser a su conocimiento), ya sea el idealismo empirista (que reduce el conocimiento a su objeto real).

Tomado seriamente, este segundo principio presenta además la particularidad de que exige un *complemento teórico*: la distinción materialista entre el objeto y su conocimiento implica necesariamente la presencia teórica de la *historia de la producción* de esa diferencia, y de su efecto (la correspondencia de conocimiento). De este modo, el materialismo es necesariamente *dialéctico*: bajo la forma de la dialéctica lo que está presente es la historia, como categoría constitutiva del materialismo mismo; no la historia en sentido ideológico, sino la historia en sentido teórico. Esto significa que los dos principios del materialismo solo pueden ser concebidos como los principios de una relación *interior* al proceso de una Historia de la producción de los conocimientos, y no como principios que valdrían en sí mismos y que luego se aplicarían, desde el *exterior*, a diferentes objetos, por ejemplo a la historia. Se ve, por lo tanto, que desde las premisas de su definición el materialismo marxista incluye en sí la *dialéctica*.

Esta misma dialéctica reaparece, esta vez a plena luz, en el *método* de esta *teoría*.

No es extraño que el materialismo dialéctico solo pueda producir conocimientos bajo la ley que gobierna a todo proceso productor de los conocimientos: bajo la ley del concepto de *historia*. ¿Qué es, en efecto, el método? Es la forma de aplicación de la teoría al estudio de su objeto, es, por lo tanto, la forma viva de la práctica teórica en su producción de conocimientos nuevos. Ahora bien, esta producción es la de un proceso de reproducción y de producción que, como tal, posee la forma de una Historia. Decir que el método del materialismo dialéctico es la dialéctica es decir que la producción de conocimientos por la aplicación de la teoría del materialismo a su objeto (él mismo Historia), reviste necesariamente la forma de una *historia*, cuyos mecanismos expone la dialéctica. Se ve de este modo que el materialismo se encuentra dos veces con la dialéctica: en su objeto (que es la historia de la producción de los conocimientos) y en su práctica propia (ya que es él mismo una disciplina que produce conocimientos).

Pero este *método dialéctico* definido de esta manera contiene en sí, inmediatamente, la exigencia de los principios de la *teoría* materialista: ella es, en efecto, la dialéctica de un proceso real, impensable fuera de los principios

materiales de su existencia (tales como son definidos por el materialismo). Por eso es que el método dialéctico es necesariamente *materialista*; lejos de funcionar en el estado puro, como una metodología sin teoría confesada, es decir, como una metodología que reposa de hecho sobre una teoría ideológica de su objeto, ella remite manifiestamente a la teoría que la funda, al materialismo.

Esta unidad y esta distinción del materialismo y de la dialéctica, bien entendidos (y no doy aquí más que el principio no desarrollado) diferencian radicalmente todas las formas del materialismo y de la dialéctica pre-marxistas. Que el materialismo marxista sea necesariamente dialéctico es lo que distingue la filosofía marxista de todos los materialismos anteriores: estos últimos son calificados, en la tradición marxista, de "*metafísicos*" o "*mecanicistas*". Que la dialéctica marxista sea necesariamente materialista es lo que distingue la dialéctica marxista de toda dialéctica anterior, sobre todo de la dialéctica platónica y de la dialéctica hegeliana, calificadas de *idealistas*. Se ve entonces que esas distinciones son fundadas, aunque haya necesidad de profundizarlas. De hecho, cualesquiera sean las relaciones *históricas* que se puedan invocar entre el materialismo marxista y esos materialismos "*metafísicos*" o "*mecanicistas*" por una parte, y entre la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana por otra parte, existe una diferencia de esencia que es fundamental entre la filosofía marxista y todas las otras filosofías.

Esclarecer cuidadosamente, definir y pensar con todo el rigor posible esta diferencia específica, tal es hoy la tarea urgente que está propuesta a los filósofos marxistas. Puntualizo que no se trata de pensar esta diferencia por el placer de hacer una obra de erudición; se trata de pensar, a través de esta diferencia, las categorías específicas de la filosofía marxista y, en particular, las *estructuras específicas* de la dialéctica marxista en lo que las distingue de raíz de las de la dialéctica hegeliana. Sabemos que Marx no pudo cumplir esta tarea que consideraba esencial. Y tanto en nuestra experiencia histórica pasada como en nuestra experiencia histórica presente, hemos tenido y tenemos suficientes ocasiones y razones en las que experimentamos la urgencia de este trabajo de investigación teórica como para insistir en él: preside el planteo, y por lo tanto la solución, de numerosos problemas. Nos corresponde proseguir la obra de Marx y acabar lo que él no pudo cumplir, extrayendo rigurosamente todas las consecuencias de lo que nos ha dado.

Al fundar el materialismo dialéctico, Marx cumplió en filosofía una obra tan revolucionaria como la que cum-

plió en el campo de la historia fundando el materialismo histórico. Pero debemos saber que la filosofía marxista solo está en sus comienzos: sus progresos dependen de nosotros.

Problemas planteados por la existencia de estas dos disciplinas

La existencia conjunta de estas dos disciplinas teóricas: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, plantea dos problemas:

a) ¿Por qué fundar el materialismo histórico ha llevado necesariamente a fundar el materialismo dialéctico?

b) ¿Cuál es la función propia del materialismo dialéctico, y cuáles son sus relaciones con las ciencias y en particular con el materialismo histórico?

a) Se puede, muy esquemáticamente, adelantar que la *fundación del materialismo histórico* o ciencia de la historia ha *involucrado*, necesariamente, la *fundación del materialismo dialéctico* por la siguiente razón de principio: Se sabe que en la historia del pensamiento humano, la fundación de una nueva ciencia importante ha trastornado y renovado siempre, en cierta medida, la filosofía existente. Así ocurrió con las matemáticas griegas, que en gran parte provocaron la modificación teórica que desembocó en la filosofía de Platón; con la física moderna, que provocó las revoluciones teóricas que desembocaron en la filosofía de Descartes (después de Galileo), luego de Kant (después de Newton); con la invención del cálculo infinitesimal, que en gran parte provocó la modificación filosófica de Leibniz y con la lógica matemática moderna, que encaminó a Husserl hacia la Fenomenología Trascendental. Se puede anotar lo mismo con respecto a la obra científica de Marx: la ciencia de la historia ha provocado una revolución en la filosofía, que llevó al nacimiento del materialismo dialéctico.

Con todo, debemos ir más lejos y mostrar que, con respecto a los ejemplos históricos que acabamos de citar, la filosofía de Marx ocupa un lugar *excepcional* en la historia de la filosofía. Guardando las proporciones, la filosofía nueva fundada por Marx está, con las filosofías clásicas, en la misma relación en que se encuentra una ciencia nueva que acaba de ser fundada, con su prehistoria *ideológica*. La revolución filosófica de Marx no tiene lugar, como las revoluciones filosóficas anteriores, en el interior del campo de la *ideología filosófica*: muy al con-

trario, presenta ese carácter único en la historia de la filosofía, de *romper con ese pasado ideológico* e instaurar la filosofía sobre nuevas bases, que le confieren un carácter de objetividad y de rigor teóricos en todo punto comparables a los de una *ciencia*. La revolución teórica que ha fundado la ciencia de la historia ha tenido, por lo tanto, ese efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía, que ha hecho pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina *científica*.

¿Cómo explicar la necesidad de este encadenamiento? Podemos afirmar que Marx ha sido, por decirlo así, *constreñido* por una implacable lógica, a fundar una filosofía nueva, y una filosofía revolucionaria con respecto a las filosofías clásicas, a causa del carácter tan particular de la nueva ciencia que había instaurado: la ciencia de la *historia*.

Un lazo muy profundo une, en efecto, el *objeto* de la nueva ciencia a la revolución filosófica sin precedentes que provocó. Es que la nueva ciencia se ocupaba, por primera vez en la historia del saber humano, de ese objeto —la historia— que ninguna ideología o filosofía anterior había sido capaz de pensar.

Para producir su teoría de la historia, Marx se vio en la obligación de criticar y desechar toda forma de filosofía (ideológica) de la Historia: debió romper con todas las tradiciones anteriores, ya religiosas, ya filosóficas, que habían encontrado su cumplimiento en la filosofía hegeliana de la historia.

Ahora bien, en el curso de este gigantesco trabajo crítico, Marx se dio cuenta de que existía un lazo profundo y oculto entre las teorías del conocimiento clásicas y la filosofía de la historia. Incapaces de dar cuenta de la realidad de la *historia* de la producción de los conocimientos, las filosofías clásicas desplazaban, trasponían y sublimaban la historia desechada de la teoría del conocimiento, en una filosofía de la historia idealista destinada a colmar esa falta. Desde su crítica de las filosofías de la historia, Marx descubría así una relación oculta entre el idealismo de la teoría del conocimiento clásico y la filosofía de la historia: las teorías del conocimiento eran idealistas en la medida misma en que faltaban a la realidad de la historia y la ocultaban. Las teorías del conocimiento llevaban en sí mismas esta *carencia*, inscripta en su propia problemática, es decir, en el cuerpo de sus conceptos teóricos y, en particular, en los conceptos de sujeto y de objeto.

El vacío que Marx encontraba en las filosofías clásicas como carencia se hallaba, por primera vez en la historia

del saber humano, en condiciones de ser tratado positivamente como objeto de *conocimiento* (y no como objeto ideológico) en su ciencia de la historia.

En el campo de la ciencia de la *historia* Marx encontraba, en efecto, no solo la historia de los modos de producción (en sentido estricto: económica), sino también la historia del conjunto de las “instancias” que constituyen un modo de producción: no solo la economía y la política sino también las diferentes ideologías —entre ellas la filosofía— y en particular la filosofía de la historia, e igualmente las diferentes formas del *saber*, que se separaban en forma de *ciencias*, de su base ideológica. Pensando científicamente la realidad de la historia, Marx se vio obligado a pensar tanto la historia de las ideologías —y en particular de la filosofía— como la historia de la producción de los conocimientos y estaba en condiciones de hacerlo. Las filosofías también se le aparecieron como formaciones teóricas que, persiguiendo la “verdad”, cumplían también una función social y pertenecían por lo tanto, plenamente, a la historia: a la historia social de la humanidad y a la vez a la historia de la *producción del saber humano*. De este modo, Marx se vio constreñido a trastornar el viejo status de la filosofía para tomar en cuenta su *nuevo objeto*, que él descubría a través de su teoría de la historia. De este modo, la *historia* entró de lleno y con todo derecho en la filosofía, no sólo para explicar y criticar la función social de las filosofías ideológicas clásicas sino también para constituir el nuevo objeto de la filosofía. Dejando de ser la “teoría del conocimiento”, este nuevo objeto se ha transformado en teoría de la *historia de la producción de los conocimientos*.

Las filosofías idealistas clásicas (como por otra parte las filosofías “materialistas” pre-marxistas) eran incapaces de pensar la historia y, por lo tanto, su propia historia: no solo el hecho de aparecer en un cierto momento de la historia sino también el hecho de pertenecer a una historia, de tener tras de sí todo un pasado histórico, fundado a su vez en la relación de la historia de la filosofía con la historia de las prácticas humanas. Desde el momento en que se produjo un verdadero conocimiento de la historia, la filosofía no pudo ignorar, rechazar o sublimar su relación con la historia: se vio obligada a asumir y pensar esa relación. Tuvo que “cambiar de terreno”, adoptar una problemática nueva, definir su objeto por medio de nuevas preguntas para pensar, en la filosofía misma, esa relación con la historia al mismo tiempo que esa relación con el conocimiento.

De este modo, las filosofías anteriores tanto como su posteridad moderna, se encontraban recusadas. La gran tradición de la filosofía *crítica*, de Descartes a Kant (y en nuestros días Husserl) era también puesta fundamentalmente en cuestión porque trata el conocimiento como un "problema" y le plantea la cuestión de su "garantía" de derecho, cuando en verdad el conocimiento no es más que el proceso de su propia producción y solo se le puede plantear la pregunta sobre las condiciones y el mecanismo de su producción. Las filosofías dogmáticas clásicas, las ontologías antiguas y modernas, que no plantean ninguna pregunta al conocimiento, con mayor razón se veían rechazadas. La impotencia de todo el pasado filosófico, de toda la filosofía *ideológica* anterior para pensar la historia de los conocimientos, separaba radicalmente la filosofía nueva de su prehistoria. Es lo que explica el carácter excepcional de la filosofía marxista. Las otras transformaciones o revoluciones que sobrevinieron en la filosofía unidas a la aparición de una ciencia (matemáticas, o ciencias de la naturaleza), jamás habían abordado (por el contrario, siempre habían eludido) el problema de la historia. Habían recurrido ya a una negación ideológica de la realidad, de la existencia misma de la historia, que sublimaban entonces en Dios (Platón, Descartes, Leibniz), ya a una concepción ideológica de la historia, concebida como la realización de la filosofía misma (Kant, Hegel, Husserl). Jamás habían podido tomar en serio, y pensar, la realidad de la historia.

He aquí por qué entre estas filosofías idealistas, dogmáticas, empiristas, críticas, filosofías del hombre, del sujeto trascendental o del saber absoluto por una parte, y la filosofía marxista por otra, exista un verdadero *corte epistemológico*, comparable al corte epistemológico que separa toda ciencia nueva de su prehistoria ideológica. He ahí por qué la revolución filosófica de Marx es comparable solo en parte a las revoluciones filosóficas anteriores: antes de Marx el surgimiento de una ciencia nueva provocaba un replanteo o una revolución en la filosofía, pero *dentro del elemento de la ideología filosófica*, cuyos postulados fundamentales subsistían bajo las modificaciones teóricas; con Marx, el surgimiento de la ciencia de la historia hace sufrir a la filosofía una revolución que la hace salir del elemento *ideológico*, y que le da los caracteres de una disciplina *científica*.

Sin duda, no es por azar que las ciencias matemáticas y las ciencias de la naturaleza solo transformaron la filosofía dentro de la ideología, en tanto que el surgimiento de la primera "ciencia humana" (la ciencia de la Histo-

ria), por añadidura ciencia humana *fundamental*, ha provocado esta ruptura revolucionaria: Marx tuvo que romper explícitamente con las filosofías clásicas y las filosofías de la historia para constituir la y su constitución involucró, por una necesidad absolutamente coercitiva, el advenimiento de una filosofía radicalmente nueva.

b) La función propia de la filosofía, sus relaciones con las ciencias y, en particular, con el materialismo histórico, también descansan en profundas razones teóricas.

Engels (en el *Antidühring* y sobre todo en ciertos pasajes de los manuscritos de la *Dialéctica de la Naturaleza*) y Lenin (en *Materialismo y Empireocrítico*) los han expuesto con gran claridad.

Consideran que la filosofía siempre ha desempeñado un papel importante y a veces decisivo en la constitución y el desarrollo del conocimiento, desde sus formas ideológicas, hasta sus formas científicas. La filosofía marxista no hace más que retomar ese papel por su cuenta, pero, claro está, con medios completamente diferentes, que tienen otra pureza y fecundidad.

En efecto, sabemos que el conocimiento —que en su sentido más vigoroso es el conocimiento científico— no nace ni se desarrolla en un vaso de cristal, protegido por algún milagro de todas las influencias del mundo ambiente. Entre estas influencias hay influencias sociales y políticas, que pueden intervenir directamente en la vida de las ciencias y comprometer gravemente su curso, cuando no amenazar su existencia. Pero hay influencias menos visibles, igualmente perniciosas o aun más peligrosas, justamente porque pasan generalmente inadvertidas: son las influencias *ideológicas*.

Solo rompiendo con las ideologías de la historia existentes, luego de un durísimo trabajo crítico, Marx pudo fundar la ciencia de la historia. Y nosotros sabemos también, por la lucha de Engels contra Dühring y de Lenin contra los discípulos de Mach, que una vez fundada por Marx, la ciencia de la historia no se libró del ataque de las ideologías, de sus influencias y de sus agresiones. Es que, en efecto, todas las ciencias —tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias sociales— están constantemente sometidas al asalto de las ideologías existentes y, en particular, de esa ideología que nos desarma porque aparentemente es no-ideológica, en la cual el sabio reflexiona “espontáneamente” sobre su propia práctica: la ideología empirista o positivista.

Como decía Engels, todo sabio, quiéralo o no, practica inevitablemente una filosofía de la ciencia; por lo tanto,

no puede prescindir de la filosofía. Todo el problema consiste entonces en saber *qué filosofía* debe tomar por compañera; ¿una ideología que deforme su propia práctica científica o una filosofía rigurosa que dé cuenta de ella y la comprenda? ¿una ideología que lo someta a sus errores y a sus ilusiones o, por el contrario, una filosofía que le abra los ojos, lo libere de mitos y le permita manejar verdaderamente su práctica teórica y sus efectos? La respuesta no deja lugar a dudas.

Tal es, en su principio, la razón que justifica el papel de la filosofía marxista en su relación con los conocimientos científicos. Una ciencia que se apoye sobre una falsa representación de las condiciones de su práctica teórica y de la relación de esta práctica con las otras prácticas, corre el peligro ya de retardar su avance, ya de comprometerse en situaciones sin salida, ya de confundir sus propias crisis de crecimiento con crisis de la ciencia como tal, dando de este modo argumentos a todas las explotaciones ideológicas y religiosas concebibles. Hemos tenido ejemplos recientes con la "crisis de la física moderna", analizada por Lenin. Más aun, cuando una ciencia está en vías de nacer, corre el riesgo de poner al servicio de sus inevitables tanteos la ideología en la cual está sumergida. Tenemos ejemplos clarísimos de ello con las ciencias llamadas "Humanas": estas no son casi nunca más que *técnicas*, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, que les impide discernir su verdadero fundamento, definir su objeto y hasta tratar de buscar y encontrar sus verdaderos principios básicos, en disciplinas que existen, pero que son rechazadas por prohibiciones o prejuicios ideológicos. Pienso aquí en el materialismo histórico, teoría *fundamental* para la mayor parte de las ciencias "humanas" posibles, y que prácticamente ha sido proscripto de su historia. Por no estar fundadas en los principios del materialismo histórico y sus consecuencias, la mayor parte de las "ciencias humanas" permanecen presas en el empirismo o sometidas a los *objetivos* de los que ellas son técnicas: en ambos casos están en falta con su objeto y son casi incapaces de elaborar sobre él la teoría correspondiente. ¿Cómo sustraerlas de esta condición sin el auxilio de una filosofía que critique sus principios ideológicos o técnicos y que los ayude a *plantear* con todo rigor el problema de su *objeto*, por lo tanto, de su teoría?

Lo que vale para esas ciencias vale en primer lugar para el materialismo histórico mismo, que es una ciencia entre otras, y en este sentido no goza de ningún privilegio de inmunidad.

El materialismo histórico está también constantemente amenazado por la ideología dominante y nosotros conocemos el resultado de este hecho: las diferentes formas del revisionismo que, en su principio y cualesquiera sean sus modos de existencia (económica, política, social, teórica), se refieren siempre a desviaciones de carácter filosófico, es decir, a la influencia directa o indirecta de filosofías ideológicas. Lenin lo mostró claramente en *Materialismo y Empiriocriticismo*, afirmando que la razón de ser del materialismo dialéctico era la de proporcionar principios que permitan distinguir la ideología de la ciencia, por lo tanto, descubrir las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del materialismo histórico. Él mismo proporcionó la demostración de que lo que llama “la posición de partido en filosofía”, es decir, que el rechazo de toda ideología y la conciencia exacta de la exigencias de la *cientificidad* era una exigencia vital para la existencia y el desarrollo no solo de las ciencias de la naturaleza, sino también de las ciencias sociales y, por sobre todo, del materialismo histórico mismo.

Se ha dicho, con razón, que el marxismo como teoría era una “guía para la acción”. Puede ser “guía” porque es una ciencia y únicamente por esa razón. Para retomar la misma imagen, y tomando todas las precauciones indispensables para esta *comparación*, se puede decir que en muchas circunstancias las ciencias también tienen necesidad de “guía” —no de una falsa guía sino de una guía verdadera— y, entre las ciencias el materialismo histórico más que ninguna otra tiene necesidad de “guía”. Esta “guía” de las ciencias solo puede ser una guía teóricamente calificada: es el materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico no está por encima de las ciencias: no es más que la teoría de su propia práctica, y si él no estuviera constantemente sometido si no estuviera atento a todos los descubrimientos, a todos los acontecimientos, a todas las revoluciones que miden la existencia de las ciencias, *no existiría*. Pero, en la medida en que devuelve a las ciencias, bajo la forma del conocimiento de la historia de las condiciones y de la dialéctica de su propia práctica, lo que de ellas recibiera, agrega algo de esencial para las ciencias a los conocimientos producidos por ellas. En esta forma puede, en ciertas ocasiones decisivas, servirles de “guía” y, en otras, de “guardián” vigilante, no siendo él mismo más que la teoría, el conocimiento de lo que constituye la *cientificidad* de las ciencias.

Como no puede haber otra “guía” por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atri-

buido a la toma de posición científica en materia de filosofía, el carácter de una verdadera "toma de partido política", es decir que le haya reconocido una importancia vital y decisiva. Se comprende que, llamado a este papel, el materialismo dialéctico exija la más alta conciencia, el más alto rigor científico, la más alta vigilancia teórica, ya que en el orden *teórico*, él es el último recurso, la última instancia posible, para los hombres que, como los marxistas, se han liberado de los mitos de la omnisciencia divina o de la forma profana de la religión: el dogmatismo.

(Traducción directa del francés por
A. C.)

b. La práctica teórica y las ciencias sociales

Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular

Thomas Herbert

Cuando se trata de evaluar el status de una práctica que pretende el rango de ciencia para decidir sobre su carácter lícito o ilícito, las condiciones actuales de la división del trabajo intelectual inducen a dos clases de reflexiones críticas.

La primera crítica proviene de los mismos que practican la "ciencia", forzosamente llevados a explorar su propio campo científico para decidir lo que es apto, y lo que no lo es, para destruir lo que está mal construido y reconstruirlo mejor. Esta inquisición interior, presente en todas las prácticas reputadas como científicas, actúa permanentemente, tanto en las que están "en vías de desarrollo", como las ciencias sociales, cuanto en las "ya desarrolladas", como la física o las matemáticas.

Sin embargo, esta *crítica interna*, severa y lúcida, cuando se trata de los aparatos de una práctica científica, deja obligatoriamente intacto el horizonte teleológico que la funda: la vigilancia del territorio solo puede ejercerse a condición de no suscitar problemas de frontera. La práctica interna de las prácticas científicas, para sobrevivir como tal, debe negarse a plantear el problema de los límites del territorio sobre el que tiene jurisdicción, respecto de los espacios extranjeros que la rodean. En otros términos, la pregunta: "Quién es Ud.", planteada a una ciencia, es ambigua, y uno de los dos sentidos de la pregunta, a saber, "por qué está Ud. aquí, y cuáles son sus intenciones" es radicalmente inaceptable para esta ciencia. Es incluso impertinente plantearla: evidentemente si está aquí es porque existe y en cuanto a intenciones, no las tiene; solo tiene problemas a resolver.

Queda abierta así una segunda posibilidad de reflexión crítica respecto de una "ciencia", que podríamos llamar *crítica externa*. Su objetivo consiste en examinarla en

tanto horizonte teleológico, es decir, en sus relaciones con el "resto", con el "fundamento del ser" como supuesto precientífico. Hacía falta entonces un estado neutral capaz de juzgar los problemas de fronteras, de vigilar a los vecinos demasiado expansivos, o a aquellos a los que una crisis interior parece impulsar a desencadenar un conflicto general, una "bancarrota de la Razón". En resumen se buscaba un observador sin compromisos, que pudiera decidir sin preocuparse demasiado por los detalles: la filosofía, saber supremo, parecía la indicada, y efectivamente, cumplió su misión de crítica externa de las ciencias con una conciencia y una dedicación admirables. Sin considerar en detalle las relaciones entre la filosofía y las ciencias, indiquemos sus puntos principales: Descartes, con su método, emprendió la tarea de fundarlas, Kant les impuso una jurisdicción interior y exterior, Bergson, Husserl y Sartre trataron, cada uno a su manera, de "ponerlas en su lugar". Esa pesada mirada de control que la filosofía dirige constantemente a las ciencias —o para hablar como un filósofo sobre la ciencia considerada como región que es necesario vigilar globalmente— esa mirada que Bachelard, no hace mucho, intentó evaluar, es reveladora e indica que todas las maniobras de coerción que la filosofía ejerció contra las ciencias, aparecen, al ser examinadas, como síntomas renovados del nudo de fuerzas "reactivas", en el sentido nietzscheano de la palabra, que se adueñó de la filosofía. Los desarrollos filosóficos sobre la ciencia, aun cuando parecen fundados en ella, manifiestan a través de la diversidad táctica una oculta voluntad estratégica que trata de realizar sus fines por todos los medios. Brevemente: cuando la filosofía se encuentra ante una "ciencia" primero dice "no podrás". Adelantándose a los futuros practicantes, hace la crítica interna y demuestra que los métodos de la ciencia en cuestión son absurdos, que el objeto al que se apunta no ha sido captado, y que solo se trata de una vana *escolástica*. Luego, si por ventura la candidata a ciencia se revela poderosa y capaz de manejar lo que se asignó como objeto, la filosofía cambia de táctica y declara: "puesto que puedes, no debes". Evoca entonces el espectro de una potencia maléfica y declara que la pretendida ciencia no es sino una *técnica* irresponsable que producirá las peores catástrofes si se le dejan las manos libres. En el caso de las nuevas prácticas pretendidamente científicas, tales como las numerosas "ciencias sociales", la filosofía todavía no ha decidido cual es la táctica menos costosa: si declararlas "escolásticas impotentes", o denunciarlas como "técnicas maléficas".

Llegado el momento, cuando dispongamos de los medios necesarios para plantear esta cuestión, diremos lo que hay que pensar de ella.

Por el momento observemos simplemente que, si alguna vez lo hizo, actualmente la filosofía no desempeña el rol de la potencia neutral soberana, sino que por el contrario, sus *intereses* están profundamente comprometidos en la batalla. En consecuencia, la estructura actual de la división del trabajo intelectual está en desequilibrio frente a este problema, y solo la *nueva forma del trabajo*, que L. Althusser designó como trabajo de la Teoría, nos permite comprender donde estábamos y, en cierta medida, donde seguimos estando.

El método de trabajo que guió la elaboración de este ensayo supone una inversión esencial, efectuada en otros trabajos que pueden servirnos de guías: no se trata ya de juzgar a las ciencias a la manera kantiana, ni de reprimirlas como los fenomenólogos, procedimientos que equivalen, en definitiva, a exhibir las perversiones de la subjetividad científica, y a lanzar así al mercado una nueva ideología filosófica, una nueva manera de desconocer a la ciencia.

Si el concepto de teoría está fundado, la neutralidad de la filosofía desaparece, volviendo a cuestionar la distinción entre crítica interna y crítica externa. Nuestro trabajo, entonces, consiste en analizar las especificaciones del “todo complejo” conflictual en el que, entre otras determinaciones teóricas y no teóricas, están implicadas las prácticas científicas y también la filosofía en tanto práctica específica. Solo la Teoría permite aprehender las articulaciones de ese “todo complejo”.

Recordemos las definiciones de los principales conceptos con que trabajaremos.

Entenderemos por *Práctica* en sentido general, “todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado, transformación que se efectúa mediante un trabajo humano determinado, utilizando medios de producción determinados”.¹

Práctica Técnica: transformación de materias primas extraídas de la naturaleza —o producidas por una técnica previa—, en productos técnicos, mediante instrumentos de producción determinados.

1. L. Althusser, “Sur la dialectique matérialiste”, *La Pensee*, 1963, n° 110, pp. 7-45 (Cf. *Pour Marx*, París, Maspéro, 1965, pp. 161-224. Hay trad. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968).

Práctica Política: transformación de relaciones sociales dadas, en nuevas relaciones sociales producidas, mediante instrumentos políticos.

Práctica Ideológica: transformación de una “conciencia” dada, en una nueva “conciencia” producida, mediante una reflexión de la conciencia sobre sí misma.

Práctica Teórica: transformación de un producto ideológico en conocimiento teórico, mediante un trabajo conceptual determinado. El desprendimiento de la teoría respecto de la ideología constituye la “ruptura epistemológica”.

Práctica Social: conjunto complejo de las prácticas que se inter-determinan dentro de un todo social dado.

Tratemos de ordenar la red de determinaciones del todo complejo de las prácticas que constituye la práctica social: sabemos que el factor dominante de la práctica social de una sociedad determinada es su *modo de producción*, es decir, la organización compleja de las *fuerzas de producción* (instrumentos de producción y fuerzas productivas) y de las *relaciones de producción* (formas que adquieren las relaciones sociales entre productores). De esto se desprende la necesidad de ubicar en dos líneas diferentes a la práctica técnica y a la práctica política dentro del todo complejo, obteniendo así el siguiente cuadro I:

	<i>práctica empírica</i>	<i>práctica ideológica</i>	<i>práctica teórica</i>
práctica social	A { práctica técnica (instrumentos de producción)	ideologías	conocimientos científicos
	B { práctica política (relaciones sociales de producción)		
Ruptura epistemológica			

Observaciones sobre el cuadro I:

a) Llamaremos aquí “práctica empírica” lo que L. Althusser denomina “vida concreta de los hombres”, es decir, la relación concreta entre la práctica técnica y la

práctica política en una sociedad dada. Aquí está en juego el concepto de "las formas de existencia histórica de la individualidad", cuya elaboración teórica es aun incompleta.²

b) Hemos distinguido espacialmente práctica empírica y práctica ideológica; es claro sin embargo que existe continuidad entre estas dos formas de la práctica y no es posible establecer una ruptura entre ellas.

c) Por otra parte separamos con una línea de ruptura la práctica ideológica de la práctica teórica: esta separación se justifica en la medida en que efectivamente se producen conocimientos científicos. Ahora bien, la forma actual de existencia de la práctica teórica dentro del todo complejo; revela una disimetría evidente: indudablemente podemos ubicar los conocimientos científicos en la línea A, pero ¿qué podemos registrar en B? Esto nos lleva a admitir una distinción a nivel de la práctica ideológica, según que exista o no exista una línea de ruptura, productora de conocimientos. Para dar cuenta de esta disimetría en la ideología, debemos modificar el cuadro I, lo que nos llevo al cuadro II:

	<i>práctica empírica</i>	<i>práctica ideológica</i>	<i>práctica teórica</i>
A	práctica técnica	ideologías precientíficas	conocimientos científicos
práctica social	práctica filosófica		
B	práctica política	ideologías	jurídica moral religiosa artística (?)

Observación sobre el cuadro II:

Hemos detenido la línea de ruptura epistemológica en el nivel A. Por otra parte, declaramos ignorar lo que podría situarse en el lugar del (?) en el nivel B. Se nos objetará que la psicología, la sociología y la psicología social, formas organizadas de las ciencias sociales, ocupan *de derecho* ese lugar vacío. ¿Acaso no es claro que los conocimientos científicos que ya han producido, retro-

2. E. Balibar, "Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique", *Lire Le Capital*, Paris, Maspéro, 1965, vol. 2, pp. 187-332.

determinan las relaciones sociales, del mismo modo que la teoría física retro-determinó la práctica técnica? La línea de ruptura se ubicaría en el momento en que las ciencias sociales dejaron de ser filosóficas, es decir, en el momento en que dejaron de aplicar la reflexión sintética a la subjetividad jurídica, moral, religiosa y artística. La aparición de la experimentación, de la cuantificación y de los modelos marca esta ruptura e inaugura la era científica del objeto social.

Por el momento diremos que ese argumento es un *argumento de hecho* y no de derecho. Pero el lector atento pensará que aquí reaparece la jurisdicción kantiana. Ya que existen, poco importa que esas ciencias "oficien" de ciencias.

Si nos atreviésemos a pasar hoy por aristotélicos, diríamos que las ciencias sociales existen porque el todo complejo de la práctica social tiene horror al vacío. Pero diríamos esto sólo para que quedara claro que de ningún modo suponemos que un oscuro "movimiento violento" haya destituido lo que no existía para instalar en su lugar a las ciencias sociales, imponiendo por un golpe de fuerza el hecho consumado. Aquí, más que de juzgar, se trata de examinar la situación con los medios de que disponemos, abandonando a Kant en su tribunal.

La pregunta puede formularse así: dado que las ciencias sociales existen y tienen "local propio", ¿sobre la base de qué necesidad de la estructura histórica global existen? ¿Cómo discriminar la diferencia que existe entre la impotencia de la Alquimia frente a la Gran Obra, y la potencia de las ciencias sociales en materia de publicidad? Siempre y cuando podamos probar que las dos son prácticas ideológicas, ¿qué concepto diferencial hay que construir dentro de la esfera ideológica para dar cuenta de esa diferencia?

Hemos dicho que los contenidos ideológicos existen en continuidad con las prácticas técnica y política: el secreto que rodea a la ideología, y que nos proponemos examinar, está relacionado entonces con las prácticas, con su desarrollo propio y sus relaciones recíprocas. Efectivamente, interrogando las prácticas técnica y política, llegaremos a descubrimientos que nos servirán como resultados intermediarios en el tratamiento del problema del status de las ciencias sociales, centro de nuestras preocupaciones.

La ideología se presenta primero como un *subproducto de la práctica técnica*. Justifiquemos esta afirmación examinando la forma de la práctica técnica.

Como hemos visto, una práctica técnica se define por un conjunto que comprende:

- 1) La materia prima sobre la que se aplica.
- 2) Los instrumentos que utiliza, así como la forma de trabajo humano que dichos instrumentos implican.
- 3) El producto técnico obtenido.

Observemos de inmediato que la práctica técnica se realiza con vistas al producto o, dicho de otro modo, que la técnica tiene una estructura teleológica externa, puesto que llena una necesidad, una carencia, una demanda que se definen fuera de la técnica misma. El lugar donde se define la carencia que asignará su función a esa técnica en particular, *no es* la técnica misma, sino el todo organizado de la práctica social, es decir, en primer lugar el modo de producción tal como lo hemos definido. En otras palabras, —y aunque sea inútil insistir en un punto ya suficientemente claro— las prácticas técnicas de la herrería artesanal, *responden* a la demanda de una práctica social definida, la sociedad agrícola feudal, del mismo modo que las de la metalurgia, en el sentido actual de la palabra, responden a la demanda de la sociedad industrial. Estas observaciones son indiscutibles cuando se trata de las prácticas técnicas de adquisición de materiales, de sus transformaciones, de producción de energía, de armado o transporte. Quisiéramos demostrar que esta ley de *respuesta* técnica a una *demand*a social es constitutiva de la práctica técnica, y quisiéramos ponerla en evidencia en un punto aparentemente más espinoso.

Tomemos, por ejemplo, las técnicas de observación del cielo en su forma precientífica (egipcia y mesopotámica): preguntarnos sobre la materia prima de esta práctica (el cielo visible) o sobre los instrumentos que utilizaba (regleta de mira, clepsidra, “polos”) no nos daría ninguna información por el momento —retomaremos este punto oportunamente. Aquí es necesario “comenzar por el final”, es decir por el *producto*: ¿podemos decir que las astronomías egipcia y babilónica produjeron conocimientos científicos, aun en forma embrionaria, o teoremas aproximados? De ningún modo. De acuerdo con su función tradicional, anterior a la ruptura epistemológica galileana, la astronomía producía tablas astronómicas, efemérides y calendarios. Estos productos técnicos eran la respuesta adecuada a una demanda que, a través de la compleja mediación de la religión y la liturgia, emanaba de la práctica social: las relaciones sociales de la sociedad egipcia y los medios de producción, imponían conjunta-

mente la necesidad de los "calendarios diagonales", que definían el año egipcio y preveían las inundaciones del Nilo. Un hecho histórico más reciente, del final de esta misma época de la astronomía, muestra cómo el todo complejo social es el que asigna a la práctica técnica esta función de respuesta a una demanda: en el momento mismo en que la Iglesia a través de sus intérpretes y sobre todo de Giordano Bruno, empezaba a sospechar el carácter "revolucionario" del sistema de Copérnico, ya lo estaba utilizando para reducir el desajuste que se había introducido progresivamente en el cálculo de la fecha de Pascuas.

Ahora entendemos por qué, a lo largo de este inmenso período de la astronomía técnica, la naturaleza del producto exigido por la demanda pudo decidir lo que se hacía, y los medios para hacerlo: "El babilonio no intenta obtener una explicación geométrica de los movimientos aparentes de los astros; busca una clave que le permita encontrar casi mecánicamente la posición de una constelación en un momento dado."³ Más que instrumentos de observación, necesitaban entonces máquinas que calcularan el curso de los astros: el "polos" mesopotámico ya citado, constituye uno de los primeros instrumentos sintéticos de ese tipo, y por eso merece nuestra atención. Estaba formado por una semiesfera, cuya parte cóncava apuntaba al cielo; en su interior contenía una bolilla cuya sombra proyectada sobre la esfera, retrazaba el movimiento del sol. Así aparecía lo que llamaremos un "instrumento modelo", es decir un aparato técnico cuya función es la de producir por sí mismo lo real bajo una forma pertinente para la técnica considerada. Vemos que un conjunto de este tipo puede funcionar a la vez como modelo simulador (producción de un futuro astronómico a verificar) y como instrumento-verificador (verificación presente del futuro proyectado), y este funcionamiento prefigura la segunda ley que rige la práctica técnica: diremos que la práctica técnica procede por preguntas, es decir, por respuestas simuladas que luego verifica. Se desarrolla así "espontáneamente", por adecuación progresiva de sus instrumentos a lo "real", es decir a su campo práctico: toda técnica es realista en la medida en que provoca una respuesta de lo real" a sus preguntas. Llamaremos "realización de lo real" a esta operación que la práctica técnica efectúa dentro de su propio campo práctico: la forma arquetípica de esta operación, que es ejemplar porque es escolar,

3. *Histoire générale des Sciences*, publicada bajo la dirección de R. Taton, Paris, PUF, 1957-1964, 3 tomos en 4 volúmenes.

es la función $y = f(x)$ Sea por ejemplo la operación que consiste en probar la resistencia al choque de una aleación desconocida; podemos describirla de la siguiente manera:

a) Registro, sobre una tabla a dos columnas. de las fuerzas de ruptura que corresponden a cada diámetro:

diámetros	fuerzas de ruptura
d_1	F_1
d_2	F_2
.	.
.	.
.	.

b) Invención (por préstamo, asimilación, o analogía con conocimientos anteriores) de una relación de la forma

$$F = g(d)$$

c) Aplicación de esta ley como pregunta planteada al metal: a la pregunta d_n corresponde, por un lado, la respuesta simulada $g(d_n)$, y por otro la respuesta "real" F_n . Si $F_n = g(d_n)$, se declara que la técnica es adecuada a la realidad, o dicho de otro modo, que la realiza bajo una forma manipulable.

Es evidente que si elegimos la función $y = f(x)$ como forma arquetípica de la operación técnica de realización de lo real, no es porque sea la única forma posible de esta operación para todas las prácticas sociales posibles, sino simplemente porque en la práctica social particular que nos preocupa, quien plantea la pregunta del logro conforme a lo real es el ingeniero. Entonces, la forma aceptada de realización de lo real en las sociedades donde la práctica técnica utiliza, entre otros medios, un canal escolar para difundirse, es la forma "clásica" de los "Manuales para Ingenieros", cuyo núcleo embrionario acabamos de presentar. Observemos por otra parte que para nacer, esta forma "clásica" exigía una *importación* de conocimientos científicos, matemáticos y físicos, lo cual es un caso particular de la práctica técnica: este punto particular es la fuente de tradicionales confusiones en la representación escolar de la ciencia, y sobre todo de la física, que por un efecto de rebote es descripta como una hipótesis que tiene éxito, como una respuesta simulada que resulta ajustarse a la realidad, es decir, —ya lo hemos comprendido— como una práctica técnica. Cuando dispongamos de los medios teóricos necesarios, trataremos de corregir este error.

La observación que habíamos hecho al comienzo, a saber, que la práctica técnica y la ideológica técnica existían en continuidad (pertenecían al mismo proceso) parece verificarse. Hemos constatado en efecto que la necesidad de responder a una demanda social inducía a cada práctica técnica a plantear sus propias preguntas a lo real, de tal modo que pudiese realizar su propio real como sistema coherente relativamente autónomo. Basta entonces con que *en ciertas circunstancias*, la demanda de la práctica social sea “reprimida” para que la práctica ideológica sobre fondo técnico pueda liberarse: la “realización de lo real” puede entonces funcionar libremente pero como transformación ideológica de ese “real” que había encontrado la práctica técnica, suministrando una medida de ese real primitivo a través de un discurso que lo reduce a su imagen ideológica.

El ejemplo de la ideología alquimista es particularmente útil para aclarar este último punto: la práctica técnica de transformación de los elementos naturales tenía por función responder a demandas tales como la destilación (de perfumes y de alcoholes), las mezclas y las decantaciones (de emulsiones colorantes) y la fusión de los metales.

La realización técnica de lo “real” químico fue efectivamente operada por los que practicaban las prácticas técnicas: alrededor de las operaciones técnicas de transformación se constituyó espontáneamente un cuerpo de reglas operatorias, transmitidas de generación en generación, cuyo contenido ideológico se fue articulando. Ocurrió que las condiciones que la práctica social imponía a esta transmisión, al autorizar y exigir el secreto, fueron desarrollando dos tipos de discursos superpuestos, aislados uno de otro. Mientras el primero conservaba la finalidad de transmitir (en lenguaje técnico “ordinario”) los procedimientos corrientes de la tintura, de la destilación, etc., el segundo se desprendía de la demanda, articulando las mismas operaciones anteriormente enumeradas en una Historia genética de los Elementos y de sus compuestos, para llegar a una ciencia secreta de lo Real químico, expresada en símbolos criptográficos. En realidad esta “ciencia” no era más que una ideología técnica en estado libre, inesencial para la práctica social, y planeando como una nube por encima de lo real y de las transformaciones que lo afectan. Los verdaderos alquimistas sabían que solo la Tierra tiene el poder de realizar la Gran Obra, y que el Hombre debe esperar pacientemente, moderando su osadía. Aun cuando la Alquimia pretendía actuar, el Alquimista se ubicaba en realidad en un *punto de vista interpretativo*, que “dice lo real”, el punto que “siempre-ya” habla

para decir lo que es, como si lo real mismo hablase. Ciertamente, la simbología de la Gran Obra pudo alimentar algunas ideologías políticas —y esto, como veremos, no tiene nada de asombroso— pero no era intrínsecamente necesaria para la práctica política dentro del todo social: un monarca *debía* tener juristas y sacerdotes en su corte; en cambio, *podía* tener un alquimista. Esta observación final sobre la innesencialidad de la ideología técnica en estado libre respecto de la práctica social, es fundamental y encontrará su aplicación en una etapa posterior de nuestro análisis.

Acabamos de analizar la práctica técnica y los productos ideológicos que están en continuidad con ella. Ahora debemos hacer un trabajo análogo con la práctica política, en tanto ella se adecúa a la práctica técnica por un giro complejo que la figura del modo de producción nos permitió comprender: la práctica política tiene por objeto las relaciones sociales entre los hombres. Evidentemente, el discurso teórico no puede sino describir un elemento después de otro; si continuamos con la práctica política, no es, como se comprende fácilmente, porque “venga después”, porque solo surja después para organizar la práctica técnica y para dar cuenta de ella. La representación de la causa inmanente al modo de producción nos obliga a pensar en las fuerzas de producción y en las relaciones de producción en su estructura conflictual común: la célebre frase de Marx sobre los molinos de agua es susceptible de dos lecturas simétricas: el molino de agua produce a la sociedad feudal la sociedad feudal exige el molino de agua.

Las prácticas técnicas, como dijimos, reciben demandas a las que suministran respuestas: la inter-determinación es aquí flagrante. En efecto, las prácticas técnicas son determinadas en la medida en que reciben de afuera una demanda, y son determinantes en la medida en que el abanico de respuestas posibles que proponen hace posible la existencia de la demanda. Sería inútil buscar aquí una prioridad: la práctica política encuentra la *materia prima a transformar* bajo la forma de relaciones sociales “siempre-ya-allí”; no tiene un origen histórico determinable.

Entonces, si la práctica política produce relaciones sociales. ¿de qué naturaleza es la transformación que permite describirla como una *práctica*? ¿Qué *instrumentos* utiliza? ¿Qué diferencia hay entre la *materia prima* y el *producto* político? Presentimos que la respuesta a estas preguntas exige el análisis de la demanda que emana de las

relaciones sociales: ¿qué ocurre con el campo político como lugar donde se formula la demanda?

Observemos que la demanda social existe y funciona “siempre-ya”; los productos técnicos que exige, circulan y son consumidos desde siempre según *reglas* propias a cada práctica social determinada. Con “siempre-ya” queremos decir una vez más, que la práctica social no admite un origen filosófico, sino que corresponde a los practicantes, en el sentido que Spinoza da a ese término en su Tratado político.

Aquí entrevemos un segundo aspecto de la demanda social, de considerable importancia: producir (un producto técnico), es siempre producir para alguien. En otros términos la demanda que emana de las relaciones sociales determina *de una vez* no sólo la producción del objeto sino también la manera en que será consumido, de tal modo que podemos decir que las condiciones de existencia del producto técnico son también su destino.

Si por otra parte agregamos que el instrumento de transformación de la práctica política es el *discurso*, como sistema articulado que remite a la práctica social compleja —tanto bajo la forma de Mito como bajo la forma del sistema— comprenderemos que en última instancia la práctica política tiene por función transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social (demanda y también exigencia [*commande*] en el doble sentido que en lo sucesivo daremos al término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “*medida*” en el sentido político se ubica en la práctica política *como* una frase se ubica en el discurso.

Tratemos ahora de precisar en qué consiste esta reformulación de la exigencia (*commande*) social: tomemos el ejemplo del Derecho como región dentro del campo político. En ciertas formas de prácticas sociales, el Derecho es un sistema estructurado que produce proposiciones jurídicas adaptables a situaciones de conflicto en el todo social. El Derecho como práctica jurídica solo puede existir sobre un fondo de “derecho establecido”, de costumbres, de reglas que en una época histórica dada tienen el status de “siempre-ya-allí”. La transformación que realiza el Derecho consiste en hacer que lo que existía ya *por naturaleza*, exista a partir de ese momento *por razón*, deduciendo de esto todas las consecuencias posibles. Aquí nos topamos con la doble naturaleza del Derecho, a la vez descriptivo y normativo, puesto que quiere a la vez racionalizar el “derecho establecido”, corrigiendo sus errores, y realizar la Esencia racional del Derecho.

Del mismo modo se podría decir que la doble faz de la Moral, como discurso mítico, consiste en corregir el comportamiento empírico de hombres "concretos" y en realizar el mundo de los sujetos morales. Así también, la Religión consiste *a la vez* en corregir la superstición natural de los hombres, las formas aberrantes de la religiosidad, y en realizar el "Pueblo de los Hijos de Dios". Solo indicamos algunos puntos que, al igual que el caso de la práctica artística, necesitan de investigaciones especializadas.

Bastará para nuestros propósitos constatar que todas esas prácticas que se "adhieren" a la práctica política, parecen tener la función de *anular una distancia, produciéndola*, oponiendo el factum de la Naturaleza al "Sollen" de la Razón. La producción de la Razón como "Sollen" a distancia de la Naturaleza, caracteriza entonces la función de las formaciones jurídica, moral, religiosa, etc., en la reformulación de la exigencia social, que es, como vimos, el objeto de la práctica política.

Entonces estas prácticas, que en sus distintos niveles *solo pueden funcionar produciendo la respuesta a su propia demanda* (el "Sollen" frente a la Naturaleza), y que en consecuencia existen por naturaleza en el estado libre que caracteriza a la ideología, se sitúan a distancia nula de la práctica política que alimentan y que no se sostendría sin ellas.

Puesto que la exigencia social se formula a través de ellas dentro de la práctica política, se comprende que estas ideologías no tengan de ningún modo el carácter flotante e inesencial de una *nube*, como las que habíamos encontrado en la práctica técnica, sino la necesidad esencialmente adherente del *cemento* que mantiene al todo en su lugar: por eso, los juristas y los canónigos son necesarios y los alquimistas solo existen a título contingente en el mismo todo complejo dado. En la práctica política, la ideología es el poder que trabaja.

De un modo general, salvo cuando la práctica política llega a tener un punto de vista sobre su ubicación dentro de la práctica social, y entonces la pone en cuestión (como pudieron hacerlo ciertos partidos revolucionarios gracias a la teoría marxista) ella tiene por función la transformación de las relaciones sociales dentro de la práctica social, de tal modo que la estructura global de ésta no se modifique. ¿Cómo pudo aparecer dentro de la ideología misma un "olvido" semejante de la exigencia, necesario para el no-cambio y velado por el cambio aparente? Diremos que el lugar donde se olvida la demanda es la

subjetividad filosófica, la filosofía como práctica ideológica, acepta desde hace algunos siglos la función de describir la relación de la Naturaleza con la Razón, y dentro de la Razón, la posibilidad de encontrar esta estructura originaria. La existencia necesaria de la separación Razón/Naturaleza, se convirtió así en un *escándalo indispensable*, cuya totalización sintética encontró en la subjetividad puntual un terreno de elección. Efectivamente, si el sujeto está en el "Todo" como un punto sobre una superficie, participa de hecho en la *naturaleza* del Todo, y la superficie total es de derecho *Razón*. Las distorsiones se explican entonces por sí mismas, por una "teoría" de la imaginación subjetiva puntual, que deforma la superficie donde se sitúa. Todas las filosofías de la conciencia y del sujeto (lo que equivale *casi* a decir toda la filosofía, salvo algunos disidentes como Spinoza, Marx, Nietzsche y Freud) encuentran aquí su función ideológica, que es la de reprimir en el sujeto la realización-irrealizable de la exigencia. Veremos más adelante que las "ciencias sociales" cometieron la torpeza de hacer reaparecer la exigencia, y que ésta es una de las razones del conflicto específico que las opone a la filosofía, en el terreno que les es común, el de la exigencia social y su propio olvido.

Analicemos el trabajo realizado: poco a poco hemos ubicado los diferentes personajes de la Pieza que se representa sobre la gran escena de la práctica social. Si nuestra descripción de la práctica técnica, de la práctica política y de sus avatares es fundada, entonces ya podemos interpretar convenientemente el rol que las "ciencias sociales" pretenden representar en el conjunto de la práctica social. Hemos elegido a la psicología social como testigo principal, porque entre otras consideraciones, esta disciplina parece particularmente demostrativa respecto del problema que nos interesa. Por supuesto, no pensamos presentar aquí una *historia* de esta disciplina, sino solamente desentrañar el nudo conflictual que la hace posible, a ella y a todas las "aliadas" de la familia.

Habíamos hecho notar precedentemente que la filosofía como práctica ideológica, al reunificar sintéticamente las capas superpuestas de la práctica política, conducía al olvido de lo que hemos llamado la exigencia social, en la *finitud del sujeto*. Esto vale evidentemente para toda la filosofía crítica, instalada en la subjetividad filosófica, hasta Husserl inclusive. Como sabemos, esta ideología colaboró en su aparente destrucción al producir tardíamente un filosofema bastardo, que intenta hacer olvidar sus orígenes: se trata de la *subjetividad individual concreta*, por

ejemplo como existencia sartreana, o drama politzeriano (la lista no es limitativa, solo damos puntos de referencia). La transformación importante que introduce este filosofema es que el sujeto, lejos de reprimir la exigencia social en la Finitud, para hacerla ignorar, la “muestra” al contrario en la finitud misma: el sujeto concreto se hace expresión subjetiva de la exigencia. Los sujetos son centros de perspectiva, recíprocamente situados en la práctica social, y colectivamente responsables de ella, en la medida en que todos contribuyen a darle forma. La actividad y la pasividad infinitas del sujeto existencial, o la lucidez dramática y el enceguecimiento neurótico del sujeto politzeriano se convierten entonces en las dos caras indisociables de la subjetividad concreta. El sujeto, como origen y fin absoluto de sí mismo es siempre libre de reorganizar la exigencia, pero la coexistencia de otras libertades absolutas fija a la exigencia en una inercia casi infinita. En otros términos, el sujeto tiene conciencia de su *fin*, pero no tiene ningún *medio* para realizarlo. Se podrá notar al pasar todo lo que esta problemática debe al “Joven Marx”, oportunamente “descubierto”.

Acabamos de bosquejar las condiciones *ideológicas* necesarias para el surgimiento de las “ciencias sociales”. Es evidente que estas condiciones no hubiesen bastado sin la existencia de otro tipo de condiciones, situadas en otros lugares de la práctica social. Esta sobre-determinación histórica de las condiciones, que podría parecer una trampa, no es en realidad sino el efecto del desarrollo histórico de la práctica social misma: en el mismo momento en que la subjetividad concreta chocaba contra la inercia de la exigencia social, surgían distintos “practicantes” en diferentes puntos de la superficie de la ideología política (en el sentido que hemos dado a ese término) por razones que un análisis de los avatares del *modo de producción* capitalista, (incluyendo a la “expansión nazi”), permitiría precisar. Estos practicantes comenzaron a discernir, en medio de un increíble fárrago técnico-ideológico, diferentes técnicas de medida y de manejo de la misma inercia social, y pronto comprendieron que distaba mucho de ser infinita. Las técnicas, que podríamos llamar “técnicas de exploración-transformación de la exigencia social” (citamos rápidamente las encuestas de opinión y de actitudes, las escalas de evaluación de las necesidades subjetivas, del nivel de aspiración, de la tendencia al cambio, etc.), empezaron a importar herramientas prefabricadas de las distintas prácticas científicas y técnicas, a menudo con la ayuda de la investigación universitaria (y en este plano, los Estados Unidos están más adelantados que Europa).

Estas técnicas cubrieron rápidamente sus gastos y produjeron más oro en un día que la Alquimia durante siglos. Es evidente que salvo algunos filósofos de la "Prospectiva", todavía descarriados, la ideología filosófica de la subjetividad concreta antes bosquejada se mantuvo al margen de este proceso. En general la ideología filosófica se sintió frustrada por semejante "perversión de los medios" al alcance de las subjetividades concretas, y "denunció" a las nuevas técnicas y su influencia nociva. Algunos sin embargo intentaron reconquistar los *instrumentos robados*, para devolverlos a los legítimos propietarios (los sujetos históricos concretos) pero, ya sea por perversidad secreta de los nuevos usuarios, o por cambio de clima fatal para los instrumentos, la finalidad de la subjetividad concreta, el "Reconocimiento del Hombre por el Hombre", no mejoró en nada su situación. ¿No es extraño que en definitiva tanto la práctica filosófica idealista, como la práctica empírica, aparentemente con distintos fines, trabajen sobre el mismo objeto, es decir sobre la subjetividad concreta, como expresión de la exigencia social? Para ambos, el sujeto humano es lo que piensa, lo que dice y lo que hace. Una vez superada esta extraña constatación ya no nos asombraremos de que, en su forma actual —ya "clásica" en la medida en que es objeto de una enseñanza— las "ciencias sociales" se presenten como un complejo entrelazamiento de técnicas "sin conciencia" y de discursos escolásticos sobre la aprehensión de la existencia humana: ya sería hora de comprender que la Tecnocracia y la ideología filosófica no son sino las dos caras de un mismo proceso, presentado a veces bajo un "aspecto sufriente", y otras veces bajo un "aspecto triunfante".

Si intentásemos ahora definir a las "ciencias sociales" tendríamos que decir entonces, que no se trata ni de una simple técnica, ni de una pura ideología, sino de la indeterminación de una técnica (tomada, al menos al principio, de las técnicas de transformación de la materia), y de una ideología que concierne las relaciones sociales (objeto de la práctica política).

Utilicemos los resultados parciales que tenemos a nuestra disposición para exponer este punto de un modo irrefutable.

a) Las "ciencias sociales" presentan todas las características que hemos identificado en la práctica técnica.

En primer lugar, es evidente que responden a una *demanda social*. Un psicólogo social, hablando de los trabajos efectuados en psicología social, escribe: "en un momento dado se publican una cantidad de obras, cuyo contenido está determinado por los más diversos factores, pero desde el punto de vista de su *utilización social*, esos factores no tienen casi ninguna importancia. Lo que cuenta, es la adecuación de las obras a las "necesidades ideológicas" de un grupo social o de una sociedad en un momento dado; las obras con más posibilidades de satisfacer esas necesidades son tomadas en cuenta; las otras caen en el olvido".⁴

Como hemos visto, esta demanda concierne la *exploración-transformación* de la exigencia social, en el sentido previamente definido. Notemos provisoriamente que a ese nivel, el fin de la demanda, es decir el lugar de una tal exploración-transformación en el todo de la práctica social, no puede ser cuestionada; el mismo hecho de que tenga lugar es, para ciertos practicantes de la ciencia, el signo indudable de su cientificidad. Nosotros sabemos ya qué pensar sobre este punto.

Por otra parte, la ley de "realización de lo real", que hemos identificado a propósito de la práctica técnica, se aplica a las "ciencias sociales". Los instrumentos y los modelos, importados o nativos, tienen la función de plantear la pregunta repetitiva de la adecuación exitosa. Los instrumentos son en sí mismos respuestas simuladas que ponen a prueba, a veces anárquicamente, lo real psicosociológico, en un trabajo por ensayo y error, comparable a la manera en que Edison inventó la lámpara eléctrica, por ensayo de *todo lo que le caía entre manos*. El uso de los "modelos", en el sentido habitual en ciencias sociales, no difiere de este esquema, puesto que consiste, sobre todo, en la verificación adecuada de una realización matemática de lo "real" psicosociológico, por este mismo "real": piénsese en lo que dijimos a propósito de la función $y = f(x)$, al leer lo que sigue, parte del mismo artículo que citamos precedentemente.

"Ubicados en condiciones x , los hombres se conducen (o piensan) de un modo y . El criterio de la práctica puede jugar aquí en forma doble: en primer lugar, una ley hipotética de este tipo puede ser sometida a verificación en el *presente*, mediante técnicas experimentales existentes o a inventar, y aquí encontramos a la psicología so-

4. J. F. Le Ny, "Le matérialisme et la psychologie sociale", *La Pensée*, 1963, n° 112, pp. 62-82.

cial; en segundo lugar puede ser puesta a prueba respecto de casos históricos pasados concretos, en sí misma, o por deducciones a partir de ella".⁵

b) Las "ciencias sociales" son la prolongación directa de las ideologías que se formaron en contacto con la *práctica política*. El ejemplo de la "Psicología de los Grupos" que tiende cada vez más a servir como núcleo ejemplar a la psicología social, bastará para convencernos. El examen de la abundante literatura que trata este problema nos lleva a señalar que si bien los instrumentos de evaluación de los "comportamientos concretos en interacción" son relativamente fijos, los modelos ideológicos de realización de lo real grupal, en cambio, son múltiples. Por nuestra parte hemos podido identificar cuatro:

El modelo que llamaremos *biológico* resulta de aplicar al grupo la forma (ideologizada) del individuo organizado. En su origen (matricial), el grupo no tiene conflictos con el medio. El encuentro de lo real determina una reacción orgánica de inadaptación que el individuo grupal primero sentirá y detectará y luego, si sobrevive a este encuentro, "superará" en el sentido hegeliano de la palabra. Los otros tres modelos de grupos no son más que una "aplicación" del psicoanálisis, de las matemáticas y de la dialéctica sartreana a la misma *trayectoria grupal ya descripta*.

El hecho de que un mismo objeto sea susceptible de *cuatro "interpretaciones" de idéntica estructura*, vuelve evidente su naturaleza ideológica: no es necesario ir muy lejos para comprender lo que ocurre. Diremos que el "T-group" es la versión técnica adecuada de la ideología filosófica que describimos antes. Esquemáticamente, se formula así:

1. Originariamente las relaciones sociales, formadas por la interrelación de puntos subjetivos, están adaptadas a sí mismas: es la Edad de Oro mítica de la exigencia social en su atmósfera relacional transparente, de la Razón hecha Naturaleza.
2. Entonces algo así como una alienación o caída viene a oscurecer las relaciones sociales: la exigencia se hace coacción, la Naturaleza social se vuelve irracional, la Razón se evade de la Naturaleza.

5. Citamos a J. F. Le Ny respecto a este punto, para deplorar un malentendido teórico extremadamente común, presente aun en un trabajo donde el autor, por otra parte, da pruebas de una lucidez crítica y política poco frecuente. Hubiera sido más fácil, pero menos demostrativo para nuestra tesis, señalar ese malentendido en trabajos de menor rigor teórico.

3. Los "sujetos concretos" deben entonces ejecutar los actos que, al re-instaurar la transparencia relacional, lograrán el retorno al origen.

Apenas si es necesario mostrar el sentido que encubre semejante discurso, cuando se lo aplica a la organización de empresas y de administraciones, a la pedagogía o a la inadaptación social: en todos los casos se trata de transformar en apariencia la exigencia social, con el único fin de realizarla mejor.

Diremos en definitiva que las "ciencias sociales", en su forma actual, son la aplicación de una técnica a una ideología de las relaciones sociales. Este conjunto complejo en aplicación, tiene por fin responder a la demanda social, realizando lo real psicosociológico en vistas a una adaptación o readaptación de las relaciones sociales a la práctica social global, considerada como la invariante del sistema.

Acabamos de explicitar el lugar que, en nuestra opinión, ocupa la práctica de las "ciencias sociales" en el todo complejo. Lo que dijimos *da a entender* que no le acordamos el status de práctica científica. Ahora debemos *demostrarlo*, pero no cerrando sus posibilidades, como hizo Kant al condenar la psicología racional, sino tratando de esbozar otras nuevas, a la luz de lo que hemos ido aprendiendo a lo largo de este trabajo.

La Teoría, tal como L. Althusser lo ha desarrollado bastante, no nos deja desarmados ante el concepto de práctica científica. Ahora sabemos que la práctica científica no se produce *nunca* porque de lo "real" se desprendan generalidades que luego se organizan en conocimientos, como lo pretende el mito empirista. Una ciencia, como campo de generalidades científicas, nace siempre de la transformación de una generalidad ideológica inicial, mediante una generalidad intermediaria que desaparece en el resultado: de ahí que la práctica científica entre en la definición general de práctica, puesto que hay una materia que debe ser trabajada (la ideología inicial), un instrumento de trabajo (la generalidad G_2), y un producto (la generalidad científica G_3).

Aquí debemos señalar varias dificultades. Por un lado, las "ciencias sociales" aparecieron en una coyuntura tal que el status científico les fue acordado desde el nacimiento y las ciencias de la Naturaleza les sirvieron de modelo y garantía. Hoy en día se transmite la práctica de las "ciencias sociales" bajo la forma de materias que es necesario conocer como instrumentos que hay que "sa-

ber utilizar", del mismo modo que en las ciencias de la Naturaleza. Son *por lo tanto* científicas, al igual que estas últimas. Así, el proyecto de transformar las "ciencias sociales" en práctica científica, es sospechoso desde el comienzo; y es de esperar que las "ciencias sociales" presenten lo que ellas mismas llamarían una "resistencia al cambio". Por otra parte (y a largo plazo esto es mucho más grave), la manera en que esta ideología se deja abordar, es muy distinta a la de la Alquimia, para retomar nuestro ejemplo: ya hemos explicado antes la razón de esta diferencia.

Mientras que las ideologías que surgieron por "desprendimiento" de una práctica técnica se presentan como discursos en estado libre, como "nubes", según nuestro sistema metafórico; las "ciencias sociales" como vimos se constituyeron por aplicación de prácticas técnicas a una ideología cuyo complejo reafirma el conjunto de la práctica social al "cimentar" el hiato. En una palabra, las ideologías de tipo A son inesenciales respecto del todo complejo; su destrucción no lo cuestiona inmediatamente, encontramos simplemente una resistencia local de la ideología concernida, que intenta *hacerse pasar* por ciencia. En cambio, vimos que una ideología de tipo B tiene una función primordial en el todo complejo, y su destrucción lo cuestiona directamente. Es de esperar entonces, que se despierte una resistencia polimorfa, difusa, a lo largo de la superficie social ya que lo que está en causa son las relaciones sociales y la interpretación espontáneamente ideológica que les es necesaria para existir. Vemos que la "materia a transformar" tiene aquí la forma específica de un discurso fragmentario, con una coherencia autónoma invisible (similar en este punto a la neurosis) y dotado de una función determinante dentro del todo complejo.

Hemos subrayado las dificultades propias del terreno; ahora podemos retomar el análisis de la "práctica científica" en general, reteniendo que la "realidad" que una ciencia se propone transformar, la "materia prima" de su práctica, no es lo real tal como lo designa, y realiza la ideología, sino la ideología misma, la unidad paradójica del discurso fragmentario.

Toda práctica científica se desarrolla pues sobre una línea teórica propia, a *distancia* de ese real al que la ideología "trabajada" creía referirse. La práctica científica goza así de propiedades singulares, que señalan su diferencia.

1) El mecanismo de la exigencia social nunca requiere la práctica científica (aunque, evidentemente, la exige como

poder auxiliar; sobre este punto, ya nos hemos explicado): al contrario, la exigencia social juega *contra la práctica científica*, que debe nacer *a pesar de ella*.

2) El producto de la práctica no es "real": en otros términos, no es homogéneo con la ideología criticada, y no puede ser evaluado con respecto a lo real, como realización de este último.

El esquema teórico de la práctica científica, entonces, es el siguiente:

	G_1	G_2	G_3
Práctica teórica	Ideología	Aparato de transformación	Sistema científico de conceptos articulados
Práctica no teórica	"real" empírico práctica empírica producto técnico o ideológico		

Examinemos los elementos de la línea teórica: obtendremos importantes indicaciones estratégicas respecto de nuestro problema.

a) G_1 y G_3 no plantean mayores problemas de interpretación: constituyen el *objeto* de la ciencia, en el doble sentido de *objeto de crítica* y de *objeto producido*. Es evidente que si la práctica científica transforma algo, es porque logra destruir el objeto de crítica (G_1), y producir ($\equiv$ al producir) el objeto científico (G_3).

b) G_2 , en cambio, al que por el momento llamaremos "aparato de transformación", plantea un problema que los trabajos teóricos de L. Althusser, y los que él suscitó, contribuyen a aclarar.

G_2 designa lo que sirvió de *instrumento* a la práctica científica para producir G_3 a partir de G_1 . El término ideológico que utiliza habitualmente la historia de las ciencias es la palabra "genio", que disimula más de lo que muestra. Se dirá que el "genio" de Galileo o de Einstein consistió en revolucionar el campo de los conceptos ideológicos aristotélicos, o en hacer estallar los "axiomas de configuración" donde se concentraban los residuos ideológicos de la ciencia newtoniana. Esa conmoción descrita a veces como el instante en que el relámpago cruza el cielo científico, de Oriente a Occidente, es en realidad el signo de un *trabajo teórico*, cuyos instrumentos han comenzado

a ser objeto de un inventario: puede tratarse de una ciencia ya constituida (por ejemplo, las matemáticas) o de una ideología desplazada de su terreno (el punto de anclaje puede ser entonces una *palabra* que al principio caracterizaba a lo “real empírico”, un discurso escolástico, un instrumento ya utilizado por una práctica técnica, o incluso un objeto técnico producido).⁶

El trabajo teórico de transformación consiste, entonces, en desarticular la constelación de los conceptos ideológicos iniciales, para producir por “ruptura epistemológica” una configuración científica que articule nuevos conceptos. Sin embargo no parece que este trabajo de transformación abarque el *conjunto de la práctica científica*. Expliquémonos sobre este punto.

Una ciencia desarrollada, clásica, se presenta como un sistema donde el objeto de la ciencia y el método científico son homogéneos y se engendran recíprocamente. Entendemos aquí por método el *conjunto organizado de la práctica teórica que produce su objeto y es determinado por él*. Dicho de otro modo, es necesario disponer ya de un objeto, para poder trazar la ruta recta, estable y necesaria que conduce a él. Es decir que primero una ciencia nace designando como puede su objeto, y luego se desarrolla alrededor de él. Para retomar la expresión de Althusser, una ciencia que nace es una “aventura teórica”, ya que, para acceder al objeto es necesario abrir nuevos caminos donde los pasos en falso son más que posibles. El trabajo de transformación, que en nuestro esquema llamamos G₂, parece convenir más bien a la ciencia en estado naciente. La ciencia desarrollada es en cambio la que retira los *andamiajes provisionarios*, sin los cuales no se hubiera podido recorrer la ruta por primera vez, y los reconstruye sólidamente. Es importante entonces tener presente la distinción que existe entre el *trabajo de transformación* y el *método*, que no corresponden a las mismas “edades” de una práctica científica, o más exactamente a las mismas funciones dentro del proceso de producción científica.

Podemos demostrar lo mismo desde otro punto de vista (en el caso restringido de una ciencia desarrollada, como la física), diciendo que, como todo proceso histórico, el desarrollo de una ciencia no consiste en una revolución permanente: las revoluciones teóricas que afectan a los axiomas de configuración son, para emplear el lenguaje de los historiadores, “tiempos fuertes”, de breve explo-

6. P. Macherey, “La Philosophie de la science de G. Canguilhem”, *La Pensée*, 1964, nº 113, pp. 50-74.

sión, que sobrevienen al final de una *fase de acumulación metódica* en que la atmósfera teórica, se carga.

Si estas observaciones están fundadas, entonces podemos decir que el trabajo teórico comprende dos momentos: la transformación productora del objeto, realizada en la inquietud y la aventura ("con los recursos de que se disponga" dice Althusser), y la reproducción metódica que se lleva a cabo en la calma de la ciencia establecida.

Un punto de la mayor importancia, merece ser precisado aquí: sólo puede haber reproducción metódica del objeto si ya se ha realizado una transformación productora de este objeto, lo que para nuestro problema significa que el proceso actual de desarrollo de las "ciencias sociales", no pasa de ningún modo por una fase de acumulación metódica, puesto que se opera bajo la forma de una realización de lo real psicosociológico.

Esta distinción se explica por la diferente función que cumplen los *instrumentos* en los dos procesos. Tomemos el ejemplo de la balanza, y examinemos las transformaciones que sufrió este instrumento: hasta el siglo XV, la balanza no era un instrumento físico. Además de su rol técnico comercial servía para interrogar toda la superficie de lo real empírico: se pesaba la sangre, la orina, la lana, el aire atmosférico, etc., y los resultados suministraban una "realización de lo real", biológica, meteorológica, etcétera.

Este vagabundeo del instrumento fue cortado por el momento galileano, que le asignó dentro de la ciencia naciente, una nueva función definida por la propia teoría científica.

Este ejemplo nos indica el doble error que no hay que cometer: declarar científico todo uso de instrumentos; olvidar el rol de los instrumentos en la práctica científica. En este contexto propondremos la siguiente precisión teórica: mientras una ciencia no enuncie su objeto, no puede hablarse de reproducción metódica de ese objeto. Pero en cuanto *habla*, es decir, enuncia su objeto, debe confrontar el discurso consigo mismo, para poner a prueba su necesidad. Diremos que no alcanza con que una ciencia hable, es también necesario que ella misma se oiga hablar. Esto nos hace pensar que la *reproducción metódica del objeto* consiste en una *reflexión* del discurso teórico sobre sí mismo, que le confiere cohesión.

Al decir que el discurso teórico se refleja sobre sí mismo, queremos significar que utiliza un *reflector* que le permite ponerse a prueba y sostenemos que las *experiencias científicas corrientes* responden a esta función. Su objeto es la organización del discurso, o si se quiere, el arte de

hablar propio de la teoría que domina el campo de una práctica científica en un momento dado: lejos de ejercer la interrogación monocorde de la adecuación exitosa, que la técnica dirige a la naturaleza, las experiencias cambian las preguntas, y esta variación es el *juego* de que dispone un discurso científico para adaptarse a sí mismo. Si, para romper la metáfora, agregamos que las ciencias plantean sus preguntas mediante *instrumentos*, comprenderemos que el hecho de que el discurso se ponga de acuerdo consigo mismo, como reproducción metódica del objeto, consiste en definitiva en una *apropiación de los instrumentos* por parte de la teoría. Disipemos aquí un malentendido posible: es evidente que en su fase actual de desarrollo, las ciencias de la naturaleza se rodean tanto de instrumentos que ellas mismas producen, como de la teoría realizada. Sin embargo, observando detalladamente se puede constatar que hay apropiación de instrumentos cada vez que se importa un dispositivo experimental de una rama a otra de la ciencia, caso muy frecuente en la actualidad. Cuando se trata de una ciencia naciente, la mayor parte de las veces, el objeto de reapropiación no es un instrumento ya científico sino un instrumento técnico que existía como tal anteriormente. Así, las técnicas de la óptica, ya habían producido en función de una *demand*a militar o marítima, un instrumento de visión a distancia, que la astronomía galileana se apropió para usarlo como telescopio. Del mismo modo, las técnicas químicas dieron a la práctica científica química el cristizador, la cubeta de decantación, el alambique y el horno de calcinar; instrumentos a los que la Química asignó un nuevo lugar en su práctica.

Diremos pues que la ciencia encuentra los instrumentos en su forma técnica, para reinventarlos en su forma científica, a veces a costa de un gran esfuerzo, como lo mostró G. Canguilhem para el caso del microscopio.

Formulemos algunas observaciones para cerrar este desarrollo:

En primer lugar, digamos claramente que ignoramos si la descripción que acabamos de hacer es válida para la teoría matemática: nos declaramos incompetentes para decidir si la práctica matemática utiliza o no instrumentos, en el sentido que hemos dado a este concepto.

En segundo lugar, es obvio que la palabra "instrumentos" no significa aquí solo "montajes" o "máquinas", sino también lo que se acostumbra llamar "herramientas matemáticas" de una disciplina, que también son por supuesto instrumentos, técnicos o científicos, según los casos.

Por último, la distinción que formulamos entre instrumento técnico e instrumento científico nos parece susceptible de abrir en forma útil, la difícil y urgente problemática de la *ciencia aplicada*, que se confunde de un modo casi general con técnica *matematizada*.

Al término de esta tentativa, reagruparemos los resultados parciales que hemos obtenido, de tal modo que nos permita proponer una estrategia sobre el problema de las "ciencias sociales".

Recordemos que las hemos definido como la aplicación de ciertas prácticas técnicas particulares a una ideología de las relaciones sociales, que tiene el fin de responder a la exigencia social sobre la adaptación-readaptación de las relaciones sociales a la práctica social global, operando una "realización" de lo real psicosociológico.

Diremos entonces que *en su estado actual*, el grupo complejo de la psicología, de la sociología y de la psicología social no ha producido conocimientos científicos (ya que la "realización de lo real" de ningún modo constituye un equivalente científico de la fase de acumulación metódica de conocimientos), y que, por el contrario, ese grupo complejo produce actualmente una ideología que expresa la práctica social global. Así, pone involuntariamente en evidencia el núcleo ideológico en el todo complejo, en forma de *discurso fragmentario*, que tiene la coherencia de una neurosis, y soporta una función determinada respecto del todo complejo estructurado.

Así se presenta actualmente lo que, por su sobreabundante presencia tecno-política, designa el vacío teórico donde podrá instaurarse una *ciencia de las ideologías*. En la fase actual de carencia teórica, hay quienes sienten esta carencia y quienes no quieren verla, por distintas razones que dependen de las *resistencias* de la Tecnocracia y de la Ideología Filosófica, en el sentido que hemos dado al término.

En medio de esta carencia teórica, comienzan a aparecer puntos de referencia que permiten reconocer, al paso de la caravana de discursos ideológicos, un *trabajo real* que permite presentir la futura práctica científica. Un brillante ejemplo de esas excepciones, verdaderas "aventuras teóricas", es examinado por R. Establet, en un artículo reciente a cuya lectura nos permitimos remitir.⁷ En este artículo se podrá observar el índice de un uso teórico po-

7. R. Establet, "Enquêtes en Algérie", *La Pensée*, 1965, n° 121, pp. 54-65.

sible de los instrumentos de la práctica psicosociológica, frente a la mala utilización técnica, que es hoy habitual. Para terminar, presentaremos con todas las reservas del caso, las perspectivas estratégicas que parecen abrirse.

El punto mas importante actualmente, es el de la *transformación productora* del objeto ideológico. El elemento de transformación parece identificable dentro de un grupo de prácticas teórico-ideológicas, que a su vez están produciendo su propio objeto. Las escribiremos en forma del siguiente cuadro:

Objeto Ideológico	Práctica teórico-ideológica
Discurso...	Lingüística
...fragmentario que tiene la coherencia de una neurosis...	Psicoanálisis como ciencia de lo inconsciente
...y soporta una función determinante dentro del todo complejo.	Historia como "ciencia de las formaciones sociales".

El problema de la utilización —mala utilización de los instrumentos—, ya evocado, remite a la cuestión de la *reproducción metódica del objeto*, única que permitirá proveer a la teoría del elemento reflector necesario para su estabilización. Es pues urgente intentar, con los medios de que se disponga, un inventario de los instrumentos susceptibles de una reapropiación científica, y capaces de poner a prueba el discurso teórico naciente. Para designar la función probable de los instrumentos que se re-apropien en el futuro, propondremos el concepto de "escucha social", en un sentido análogo al del "escucha analítico" de la práctica freudiana.

Quisiéramos terminar proponiendo una metáfora: parecería posible expresar la relación entre el trabajo de transformación, productor del objeto científico, y el de su reproducción metódica, en términos de la relación que existió entre Marx y Engels, en la medida en que el discurso teórico del primero, (*que resultaba no tanto de una observación de lo "real" como de un trabajo sobre la ideología económica*), era puesto a prueba, a medida que surgía, por el segundo, *que sabía plantear al objeto al cual se refería*

(es decir, el modo de producción inglés), las preguntas pertinentes para el discurso teórico. De donde el siguiente cuadro:

Ciencias de las formaciones sociales	Ciencia de las ideologías
G ₁ Ideología económica	Ideología de la práctica social
G ₂ Lógica "escolástica" filosófica	Lingüística psicoanálisis historia
G ₃ Teoría de las formaciones sociales	Teoría de la ideología
E Puesta a prueba a prueba del discurso G ₃ por reflexión sobre lo real que designa.	Puesta a prueba por Engels del discurso teórico, sobre el modo de producción inglés. "Escucha social" armado de instrumentos científicos.

El carácter programático de este estudio no se nos escapa. Si se presentaran caminos más sencillos que los que hemos descrito, capaces de resolver el inquietante nudo conflictual, que intentamos solamente esclarecer, desearíamos habernos equivocado.

(Traducción directa del francés por
MARTA CARLISKI)

Notas para una teoría general de las ideologías

Thomas Herbert

Comencemos por recordar los resultados a los que creemos haber llegado en un estudio precedente:¹ la proposición general que nos sirvió de base es que *toda ciencia*, cualquiera sea su nivel actual de desarrollo y su lugar en la estructura teórica, se produce por un trabajo de mutación conceptual dentro de un campo conceptual ideológico en relación con el cual ella toma una distancia que le proporciona, en un solo movimiento, el conocimiento de los tanteos anteriores y la garantía de su propio carácter científico. En este sentido, toda ciencia es en sus principios, ciencia de la ideología de la que se desprende.²

Por otra parte, habíamos comprobado que la aparición de una nueva práctica científica no debía entenderse como el efecto de un rapto genial, de una intuición original de lo real (Newton frente a su famosa manzana), sino de un trabajo teórico que —*en ciertas circunstancias* que no están tan vinculadas al “valor” individual de los investigadores como al estado coyuntural del campo que se les brinda— llega a triunfar sobre las resistencias (“ostáculos” en la terminología bachelardiana) que aseguraban a la ideología su inviolabilidad.

Esto nos condujo a dos órdenes de observaciones:

a) Por una parte, en toda ciencia conviene distinguir el *momento primero* o de la “transformación productora” de su objeto, por el cual ella se da la palabra, y el *momento segundo* o de la “reproducción, metódica” de dicho objeto, por el cual examina desde el interior su discurso para poner a prueba su coherencia. El primer tiempo aparecía dominado por un trabajo de tipo “teórico-conceptual” destinado a subvertir el discurso ideológico natural “dado”.

1. “Réflexion sur la situation théorique des sciences sociales, et spécialement de la psychologie sociale” (Reproducido en este volumen).

2. Las notas de pie de página toman en cuenta ciertas críticas a que daba lugar el texto primitivo y tratan, en lo posible, de rectificar los errores señalados.

El segundo tiempo puede calificarse como “conceptual-experimental” en la medida en que localiza los fenómenos que esta ciencia produce (hace visibles). Así comprobamos que para las disciplinas en las cuales la fase teórico-conceptual había sido desconsideradamente encubierta por la práctica conceptual-experimental —como es el caso de las ciencias sociales— el efecto de ruptura con relación a la ideología no se había producido y que, en consecuencia, la experimentación reproducía dicha ideología, reafirmando su ilusoria realidad (efecto de “realización de lo real”).

b) Por otra parte, habíamos adelantado la necesidad de discernir, entre las resistencias al trabajo teórico, formas diferenciales que se deben a la relación que el dominio correspondiente tiene con la estructura de la formación social: de allí la distinción entre las ideologías de tipo “A” a propósito de las cuales se ejerce una resistencia local (una ideología trata de aparentar que es ciencia, producir sus efectos y recoger sus beneficios), y las ideologías de tipo “B” cuya resistencia está estructuralmente unida a la estructura de la sociedad como tal, en la que ellas desempeñan el papel de cimiento.

Nos proponemos volver sobre esta *doble forma* de la resistencia ideológica, para identificar con la mayor precisión posible las causas de esta dualidad y las consecuencias que ella implica.

El trabajo anterior nos proporciona algunos datos que pueden servir de punto de partida: las ideologías de tipo “A” aparecieron en el transcurso del análisis como *productos derivados de la práctica técnica empírica* (sobre este punto desarrollamos especialmente el ejemplo de la alquimia). Las ideologías de tipo “B” se revelaron como las *condiciones indispensables de la práctica política*, condiciones que se realizan bajo la forma de combinaciones variables según las formaciones sociales: se comprueba que esta diferencia remite a la diferencia estructural fundamental que constituye la esencia de todo modo de producción, a saber, la diferencia entre *fuerzas productivas y relaciones de producción*. A continuación mostraremos todas las consecuencias de este punto de partida, que no consisten de ninguna manera en una interpretación “economicista” de los mecanismos ideológicos ³

3. En rigor, es falso hablar de una “práctica técnica” opuesta a la “práctica política”, pues toda técnica, ya sea económica, política o ideológica, es un elemento en la estructura de una práctica. Lo que está en cuestión no es, por lo tanto, una im-

Esta primera consideración permite ya ciertas comprobaciones concernientes a la coyuntura teórico actual: diremos que, en el momento actual, se hace a la vez posible y necesaria una teoría general de las ideologías, en razón de una serie de elementos cuyo origen histórico, status teórico e importancia, son variables. Estos elementos son los siguientes:

1) Aparición escalonada de ciencias llamadas “de la naturaleza”, a propósito de las cuales podemos identificar las fases de “transformación productora del objeto” efectuando la ruptura con relación a un campo ideológico de tipo “A” (Thales, Galileo, Lavoisier) y los momentos de “reproducción metódica”. En conjunto del proceso constituye una serie de “efectos de conocimiento” de tipo científico.

2) Aparición de condiciones de posibilidad de una *ciencia de las formaciones sociales* cuyo momento de “transformación productora” lleva el nombre de Marx. Se efectuó merced a un trabajo teórico considerable que versó sobre las transformaciones del *proceso de producción* (cuya causa dominante reside en la transformación de los medios de trabajo ⁴) a la vez que sobre la autonomización progresiva del *nivel jurídico político*, ⁵ haciendo visible la función de protección-refuerzo que las diferentes formas de la “ideología” (en el sentido marxista clásico) ejercen frente a la instancia jurídico política: así, las capas estratificadas de las ideologías de tipo “B” resultaban por lo menos indicadas como futuros objetos de ciencia; se hacía justificadamente visibles.

3) El tercer elemento es mucho más reciente, y desempeña el papel de obstáculo ideológico con respecto al desarrollo de la *ciencia de las formaciones sociales*; se trata del conjunto, más o menos articulado teóricamente, de las “ciencias sociales”, que reemplazan el proceso que justificadamente habría podido producirse y que, de hecho, ellas reprimieron masivamente, en efecto, puede decirse que la fase de “reproducción metódica” del objeto de la ciencia de las formaciones sociales, *no se ha producido en el sen-*

sible “práctica técnica” opuesta a una “práctica política”, de la que toda técnica estaría ausente: lo que debe tenerse en cuenta son los *efectos diferenciales* producidos por el predominio del elemento técnico en la estructura “A” y por su desaparición en la estructura “B”. Agreguemos que esos efectos son siempre efectos en la ideología: más adelante veremos las imágenes teóricas que de ello resultan, respectivamente, en “A” y en “B”.

4. E. Balibar, “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, *Lire le Capital*, II: 187.

5. N. Poulantzas, “Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État”, *Les Temps Modernes*, 1965, N° 234 y 235.

tido estrictamente científico del término, y esto depende de la enorme represión que se ha ejercido sobre la cientificidad del materialismo histórico, desde el “exterior” siempre, y demasiado a menudo también desde el “interior”.⁶ Así, poco a poco se constituyó un arsenal teórico-práctico de *medios tecno-políticos* que tienen por objeto responder a una “demanda”⁷ que emana de la formación social existente, y que buscan adaptar-readaptar las “relaciones sociales” reales a esa demanda. El conjunto de esos medios teóricos y prácticos constituye, *en su conjunto*, una “materia prima” ideológica que puede y debe ser teóricamente transformada. Este último punto es fundamental: en efecto, si toda ciencia es ciencia de una ideología, la “ciencia de las ideologías” no puede escapar a esta ley; no tiene por lo tanto como objeto primero una realidad que sería la ideología bajo sus diversas formas “naturales”, sino una *teoría ideológica de la ideología*. Las “ciencias sociales” en su estado actual producen globalmente esta teoría y en esto consiste su mayor “utilidad” teórica.

1. *La doble forma de la ideología*

Retomemos el examen de la *doble forma* que creemos identificar en la ideología.

La ideología, en tanto se la refiere al *proceso de la producción*, aparece como el desarrollo original por el cual ciertos conceptos operatorios técnicos que tienen su función primera en el proceso del trabajo, son desprendidos de su secuencia operatoria y re combinados en un discurso original: anteriormente hablamos de este guiasmo técnico-ideológico a propósito de la astronomía y de la alquimia. Al efecto producido por esa reorganización convendrá llamarlo *efecto de conocimiento ideológico de tipo “A”*.

La otra fase del proceso, a saber, las *relaciones sociales de producción*, permiten asignar a la ideología la función de un mecanismo que produce y conserva las diferencias necesarias para el funcionamiento de las relaciones sociales de producción en las sociedades de clase y, ante todo, la “diferencia” fundamental: trabajador / no trabajador. Por lo tanto, se puede decir que la función de la ideología es aquí *hacer reconocer* a los agentes de la producción su lugar dentro de ésta: al efecto de ese mecanismo se lo

6. Como se verá más adelante, el concepto de *represión* es empleado por el autor en su sentido psicoanalítico [N. del E.].

7. El concepto de “demanda”, por otra parte, es un elemento necesario de dicho arsenal, dada la función que se le ha asignado.

llamará *efecto de conocimiento ideológico de tipo "B"*. Se plantean ya diversos problemas:

1. La ideología "A" es descripta como una *reorganización de elementos*, la ideología "B", como un *mecanismo*. ¿Qué garantías puede producir esta heterogeneidad para que podamos afirmar su validez? ¿No se puede decir que si hay reorganización de elementos (en "A") debe existir un mecanismo reorganizador, y que si un mecanismo funciona (en "B"), se ejerce necesariamente sobre elementos, cualesquiera sean ellos?

2. Por otra parte, esas dos "formas puras" de la ideología podrían criticarse fácilmente haciendo notar que en la realidad se encuentran siempre formas mixtas: por ejemplo, se mostrará, con toda justicia que la ideología alquimista ("A") ha tenido *también* una función político-religiosa evidente; que los ritos religiosos contienen, entre otras cosas, elementos mágicos derivados de procesos técnicos, etc. . . Por lo tanto, ¿nos vemos constreñidos a dosificar esencias para mezclarlas, para obtener una mezcla que se parezca a tal o cual práctica ideológica "concreta"?

Responderemos en primer lugar a la segunda cuestión (la otra recibirá por sí misma una solución en el curso del desarrollo): es evidente que tanto en "A" como en "B" se encuentra lo "religioso", lo "técnico", lo "jurídico" y, que la diferencia no está tanto en los elementos que intervienen sino en la *forma en que se asocian*. Aquí hay un desplazamiento al que conviene prestar la mayor atención: hasta ahora habíamos dicho que las ideologías "A" tenían su origen en el campo técnico y las ideologías "B" en el político. Por lo tanto se podía pensar que la *naturaleza material* del humus (técnico o político) en el cual crecen los hongos ideológicos bastaba para dar cuenta de su forma y de sus propiedades. A partir del momento en que decimos que los *elementos* del campo tienen menos importancia que la *forma en que se asocian*, nos vemos impulsados a estudiar las *condiciones formales* que rigen la aparición de los objetos de tipo "A" y de tipo "B" o, de otro modo, las condiciones estructuralmente diferenciadas que producen las dos variedades: así, vamos a retomar la oposición fuerzas productivas / relaciones de producción, tratando de buscar no la naturaleza del objeto ideológico engendrado sino la forma de su génesis.

El *proceso de producción* se describe como la combinación específica del objeto (materia prima), del instrumento y de la fuerza de trabajo, armada de conceptos operatorios adecuados: a través de esto mismo se ve que opera lo que anteriormente habíamos llamado la *realización técnica de*

lo “real” bajo la fiscalización de una ideología de forma técnico-empírica que *asegura el sentido del objeto producido*. Entonces, daremos la siguiente definición: El efecto de conocimiento ideológico “A” remite a la *forma empirista* de la ideología, cuyo nudo central es la producción de un ajuste entre una “significación” y la “realidad” que le “corresponde”.

Las *relaciones sociales de producción* se describen como la ley inmanente a una formación social dada, que asigna a los agentes de la producción su puesto en un sistema de puestos. Habíamos dicho precedentemente que el instrumento de transformación de la práctica política tiene la forma del discurso. Precisaremos esto mediante la siguiente definición:

El efecto de conocimiento ideológico “B” remite a la *forma especulativa-fraseológica*, cuyo nudo central es la coherencia de las relaciones sociales de producción sobre el modelo de un discurso articulado que contiene en transparencia la ley de ajuste de los sujetos entre sí.

Entonces, podemos hacer el siguiente cuadro:

<i>Designación del efecto de conocimiento</i>	<i>Ideológico “A”</i>	<i>Ideológico “B”</i>
origen del efecto	técnico	político
forma de la ideología	empirista	especulativa

Si distinguimos el *origen* del efecto, y su *forma*, es para indicar que ellos no se superponen automáticamente en la misma columna; es decir, un dominio ideológico es susceptible de recibir varias formas, lo que corresponde a posibilidades combinatorias del cuadro.

Así, para retomar el conjunto de ejemplos que utilizamos desde el principio, se pueden indicar las combinaciones siguientes:

<i>Origen del efecto</i>	<i>Forma de la ideología</i>	<i>Ejemplo</i>
técnico	empirista	ideología vulgar de las técnicas pre-lavoisianas
técnico	especulativa	discurso alquimista
político	especulativa	discurso de la filosofía tomista
político	empirista	ciencias sociales en su estado dominante actual

Las notas precedentes ponen en evidencia una doble forma de la ideología que se puede caracterizar por la oposición empírico/especulativo; esta oposición es congruente con la que indica L. Althusser a propósito de la doble ilusión que, a cada paso, amenaza la teoría. Si el esquema de análisis que acabamos de presentar es fundado y constituye un camino fecundo a explorar, se hace posible mostrar teóricamente que esta doble amenaza no es un *accidente teórico* del que la teoría debería, idealmente, poder preservarse, sino el terreno mismo de su nacimiento y de su lucha.

Entonces, no solo se podrían exhibir los “daños teóricos” que produce la ideología en el proceso del conocimiento, sino también analizar los mecanismos que los producen necesariamente bajo su doble forma según un predominio coyunturalmente definido: el tropiezo teórico, por lo tanto, no sería simplemente un tropiezo, una *falta contra la pureza teórica que en vigor podría evitarse*, sino un efecto necesariamente implícito en la estructura de la producción teórica, como la historia de ésta parece verificarlo.

2. Semántica y sintaxis

Si retomamos las definiciones sobre la *forma empírica* y la *forma especulativa* de la ideología, comprobamos una propiedad estructural que sin duda es de la mayor importancia: la *forma empírica* concierne a la relación entre una significación y una realidad, en tanto que la *forma especulativa* concierne a la articulación de significaciones entre sí, bajo la forma general del discurso. Para usar términos de la lingüística, diremos que la forma empírica de la ideología pone en juego una *función semántica* —la coincidencia del significante con el significado—, en tanto que su forma especulativa pone en juego una *función sintáctica* —la conexión de significantes entre sí—.

Este es el momento de poner en evidencia aquellos puntos que han sido ignorados en el nivel de estas dos funciones; se pueden encontrar señales de esta ignorancia en lo que llamábamos teorías ideológicas de la ideología.

En primer lugar se podrá comprobar que la *ideología empírica* está efectivamente fascinada por el problema de la realidad a la que debe ajustarse el significante; de ahí la inevitable “función de realidad” atribuida al hombre en tanto productor-distribuidor de las significaciones en la superficie de la “realidad” concebida como *medio* del animal humano. El hombre es, en esta perspectiva, el *animal ecológico* que organiza su medio etiquetándolo con ayuda

de significaciones, lo que conduce al problema del “anclaje” de las significaciones en la realidad, que la psicología trata de resolver en términos de aprendizaje y condicionamiento, mientras basa la fragmentación del universo semántico en las necesidades y las tensiones vitales del animal humano; el objetivo es hallar la génesis de la significación dentro de la relación connatural entre el organismo y su *Umwelt*, y se supone que la “inteligencia” es capaz de rendir cuentas de esta pan-denominación suscitada por las necesidades que tienden a satisfacerse en la forma más segura y económica posible.

En segundo lugar, se puede mostrar que la *ideología especulativa* designa, sin conocerla, la conexión de significantes entre sí, la dificultad viene, en particular, de la coexistencia de dos efectos que se deben analizar conjuntamente y cuya conjunción la teoría ideológica precisamente no discierne: se trata del “efecto de sociedad” y del “efecto de lenguaje”. Ella no puede dar cuenta del hecho de que la *función de reconocimiento* de los sujetos entre sí se asegura necesariamente bajo la forma del discurso. La teoría ideológica especulativa de la ideología discierne bien la existencia de ese problema, pero tan solo puede designarlo, y encubrirlo, enunciando que “el hombre” está siempre implícito como elemento en un sistema de comunicación de las significaciones (gestaltismo y funcionalismo sociológico), que desempeña el papel de un código que controla las “interacciones sociales” de los sujetos: “el hombre” se vuelve aquí el *animal social*, es decir, el animal dotado de lenguaje, y que se controla a sí mismo gracias al lenguaje. La teoría ideológica-especulativa de la ideología termina entonces por considerar las “relaciones entre los sujetos” como relaciones “naturales”, cuya naturaleza sería precisamente la *naturaleza lingüística del animal humano como animal social* apto para intercambiar significaciones codificadas.

Sinteticemos en un cuadro los diversos puntos comprobados:

<i>Empírico</i>	<i>Especulativo</i>
hombre como animal ecológico productor-distribuidor de significaciones “función de realidad” relación significante-significado	hombre como animal social inserto en un sistema de significaciones “función de reconocimiento” relación significante-significante

Examinemos rápidamente las consecuencias que se pueden desprender de este examen: la teoría no está totalmente desprovista en este aspecto; disponemos de puntos de referencia que permitirán, sobre la marcha, identificar la naturaleza y la importancia de los "olvidos" que designan las resistencias propias de cada forma de ideología.

1. A propósito de la *ideología de forma empírica*, parece posible afirmar que la resistencia dominante versa sobre la comprensión de la especificidad simbólica del animal humano: la pseudo-génesis del orden de lo simbólico en el marco del orden biológico, traduce esa concepción empirista de la "relación" entre el significante y el significado, que el tema de la "relación de objeto" (Cf. Melanie Klein, por ejemplo) representa bastante bien. La pregunta sin respuesta es: ¿cómo el paso progresivo de la necesidad biológica a la pulsión y a la imagen es posible en continuidad homogénea? Los trabajos epistemológicos recientes de la investigación freudiana manifiestan, por el contrario, que no hay *génesis del significante* (lo que anula la idea de la producción-distribución de los significantes, propia de la ideología empirista): la relación significante-significado resulta de una propiedad de la cadena significante que produce, por el juego de una necesaria polisemia,⁸ los "puntos de cadarzo" por los cuales se fija sobre el significado. Al mismo tiempo, resulta de ello que solo las relaciones de *similaridad-diferencia* entre los significantes permiten comprender cómo se establece la posición del valor, de la *marca*, en el sentido lingüístico del término: en una palabra, el efecto de similaridad metafórica es lo que permite plantear correctamente el problema de la realidad exterior y de la *prueba* de esta realidad; no es la realidad lo que permitiría, a partir de un lazo originario y no metafórico con el "objeto real", edificar después metáforas.

2. Sobre el segundo punto, concerniente a la *forma especulativa de la ideología*, parece posible mostrar que el olvido resulta de un desconocimiento de la relación que existe entre lo que hemos llamado el efecto de lenguaje (o efecto significante) y el efecto de sociedad: si el hombre es pensado como el animal que comunica con sus "seme-

8. Véase el artículo de J. Laplanche y S. Leclaire, en *Les Temps Modernes*, 1961, N° 83, p. 112: "Diríamos que lo que impide que un término oscile en otro indefinidamente, no es su unión empírica a una cosa, sino el hecho de que el término no es unívoco; involucra varias definiciones; lo que impide que un vocablo *x* escape por la puerta que le abre el sentido *a*, es el conjunto de los sentidos *b*, *c*, etc."

jantes". no se comprenderá jamás por qué las disimetrías, las desemejanzas entre los agentes del sistema de producción se aseguran precisamente a través de la forma general del discurso. Una referencia nos ayudará aquí a explicarnos: N. Poulantzas escribe a propósito del carácter propiamente político del estado capitalista: "Las relaciones humanas naturales fundadas sobre una jerarquía de subordinación económico-social de los productores (p. ej. el estado esclavista y feudal) son reemplazadas por relaciones "sociales" de individuos autonomizados, situados en el proceso de intercambio".⁹

A condición de considerar que lo que importa aquí es la *diferencia* entre "relaciones naturales" y "relaciones sociales", se puede ver cuál es la *naturaleza* de la que se separa el discurso capitalista: se trata de la "comunicación inmediata" del hombre con el hombre, bajo la forma de señales visibles del control y de la dirección jerárquica, encarnadas en el jefe, príncipe o señor rodeado de los signos de su poder. Agreguemos de paso que las relaciones feudo-esclavistas toman el valor de una naturaleza con relación a las relaciones sociales capitalistas: por supuesto que este efecto retrospectivo no implica que las relaciones humanas hayan sido jamás "naturales", visibles a cielo abierto, para dejar un día de serlo. Tan solo la diferencia tiene aquí un sentido y nos resulta instructiva. No deja de ser interesante comprobar, luego de este análisis, que la política se borra aparentemente en la teoría ideológica especulativa, precisamente en el momento en que el nivel político se autonomiza, y toma la forma de un proceso de comunicación codificada entre los agentes. Quizás haya que concluir que el estado capitalista, para alcanzar sus fines políticos, debe reprimir la dimensión política en las relaciones de influencia y de control, es decir, regresar *ideológicamente* a los mitos de la época feudal. ¿Qué es, por lo tanto, lo olvidado, es decir, lo reprimido, en la ideología especulativa tal como la presentamos? ¿En qué aspecto la relación entre "efecto de sociedad" y "efecto significativo" no es vista o es mal vista? Parece que ello reside en la interpretación del vínculo del significativo con el referente. Si en efecto, el "efecto de sociedad" se puede reducir a la comunicación intersubjetiva con ayuda de códigos —cualquiera sea, por otra parte, el status de estos códigos— se puede, ciertamente, *enunciar* que toda sociedad habla, es decir, conecta significantes entre ellos, y que todo lenguaje tiene una función social identi-

9. N. Poulantzas, *cit.*, *Les Temps Modernes*, N° 234, p. 873.

ficable, pero no se puede enunciar la *causalidad* que producen esos efectos. De aquí la tentación teórica de considerar a toda sociedad como un puro sistema en funcionamiento, donde cada parte es un reflejo transformado del conjunto del sistema: discernimos aquí la represión de la instancia política dentro de la ideología especulativa, la cual, sin embargo, está enteramente controlada por dicha instancia.

Si, por el contrario, aplicamos a la cuestión que no ocupa el enunciado que J. Lacan formula con fines (parcialmente) diferentes, a saber, que “El significante representa al sujeto para otro significante” —discernimos que la cadena sintáctica de los significantes asigna su puesto al sujeto identificándolo en un cierto punto de la cadena (el significante, en el cual él se representa), y que ese mecanismo de la identificación diferencial no es otro que el “efecto de sociedad” cuya disimetrías encuentran aquí su causa.

Adelantaremos el término de metonimia, con las connotaciones que recibe en la investigación epistemológica actual (conexión del significante con el significado) para designar el efecto por el cual los “sujetos” son tomados en la organización sintáctica significativa, que les da el status de sujeto en el sentido jurídico del término, es decir, como soporte de derechos y deberes en los cuales se opera la identificación. Se ve que el proceso metonímico puede dar cuenta de la *ubicación de los sujetos en la estructura sintáctica* y a la vez del *olvido de esta ubicación* por el mecanismo de identificación del sujeto con el conjunto de la estructura, permitiendo la reproducción de ésta. Digamos brevemente que la *ubicación de sujetos* remite a la instancia económica de las relaciones de producción, y el *olvido de la ubicación*, a la instancia política (volveremos sobre este problema).

Señalemos igualmente que el uso que hacemos de instrumentos inicialmente constituidos para el psicoanálisis, va unido al planteo del problema de la relación entre el *inconsciente analítico* y el inconsciente social de la represión ideológica, relación que abordaremos más adelante.

Tal es el esquema teórico que actualmente podemos proporcionar, acerca de la forma ideológica especulativa (con predominio político), y que ilustraremos con la descripción de la ideología que hace N. Poulantzas: “Su denominador político común [reside en el hecho] de provocar una identificación del individuo, por su participación real en esa comunidad presentada como su propia sociedad,

con el conjunto de la sociedad y su integración a las relaciones de dominación de clase".¹⁰

Sinteticemos lo que hemos adquirido en el cuadro siguiente, hasta el momento:

<i>Forma de la ideología</i>	<i>Forma empírica "A"</i>	<i>Forma especulativa "B"</i>
<i>Conceptos ideológicos en los que se refleja la ideología</i>	"Función de realidad" "Relación de objeto"	"Función de reconocimiento" "Comunicación-control social"
<i>Proceso específico</i>	Proceso metafórico de sustitución del significante por el significante	Proceso metonímico de conexión del significante con el significante
<i>Predominio del efecto</i>	Efecto con predominio semántico	Efecto con predominio sintáctico
<i>Indicación de los conceptos teóricos destinados a un papel determinante</i>	Prueba de la realidad	Identificación

Desde ahora parece posible enunciar los dos principios siguientes:

1. — El *principio de dualidad*, que implica que la ideología funciona necesariamente según dos modalidades, de las cuales una sola es dominante dentro de una forma ideológica dada: se distinguirá el *predominio metafórico semántico*, donde el elemento diferencial es pertinente (la ideología se presenta entonces como un sistema de señales que permiten seleccionar los valores e identificarlos) y el *predominio metonímico sintáctico*, donde el operador de conexión es pertinente (la ideología toma entonces la forma de un sistema de operaciones sobre los elementos, sistema simbólico que tiene la forma general de lo teórico).
2. — El *principio de desigualdad*, que implica la imposibilidad de plantear la existencia de formas "A" fuera de la existencia de formas "B".

10. N. Poulantzas, *cit.*

De ello resulta la serie de proposiciones siguientes:

- I) No existe ideología "A" en estado puro.
- II) Toda ideología "A" debe pasar en su desarrollo por una forma "B": nivel de lo teórico especulativo, con un efecto de predominio sintáctico secundario.
- III) Un ideología "A" opone en su forma "B" una resistencia sintáctica que es vencida por efecto de la "transformación productora del objeto". La ciencia correspondiente que se produce, deviene la sintaxis del dominio de "A" considerado: solo hay ciencia en tanto se ejerce un *predominio sintáctico de tipo específico*, definido por la ciencia considerada.
- IV) Una ideología "B" puede *aparecer* en la estructura social bajo la forma "A" (predominio semántico secundario) sin dejar de funcionar bajo la forma "B".
- V) Las ideologías "B" funcionan según un *predominio sintáctico primario*, que opone una resistencia específica (estructuralmente diferente de la resistencia derivada de tipo "A") a la transformación-producción de su objeto.

Apliquemos estos resultados al problema de las ciencias sociales: dijimos anteriormente que las ciencias sociales se manifestaban, en su forma actual, como la aplicación de formas técnicas a una ideología de las relaciones sociales. Ahora podemos decir, con más precisión, que las "ciencias sociales" tratan de los efectos ideológicos "B" (político-especulativos) con ayuda de estructuras formales de tipo "A" (técnico-empírico): la práctica empírica de "realización de lo real" permite rechazar la determinación política que sostiene, sin embargo, el conjunto de su edificio tecno-político y produce un *predominio sintáctico primario* que las vuelve particularmente resistentes a una transformación productora de su objeto.

3. Señales y discurso

Acabamos de mostrar que la ideología puede funcionar según dos modalidades, de las cuales una es dominante dentro de una formación ideológica particular dada:

1. En el predominio metafórico-semántico, la ideología podrá ser descripta como un sistema de *marcas*: diremos que el hombre como animal metafórico se localiza en un *sistema de señales* que jalonan su "comportamiento", es decir, el conjunto de los *gestos* y de las *palabras* efectuales. Citemos, a título de ejemplo, oposiciones del género posible/imposible, accesible/inaccesible, autorizado/prohibido, razonable/no razonable, conveniente/inconveniente,

etc., que son otras tantas puertas susceptibles de abrirse y cerrarse, propiedades inscriptas sobre los objetos empíricos, que designan lo que se puede esperar de estos. De este modo, el predominio semántico es evidente, en la medida en que la sintaxis minimal que encadena las señales se presenta como una concatenación elemental de gestos y de palabras que detentan inmediatamente su propia normatividad: convendrá hablar aquí de la ideología como *sistema de señalamiento*.

2. En el predominio sintáctico-metonímico, por el contrario, la ideología es fundamentalmente un sistema de operaciones. Sin duda las operaciones exigen una *semántica* residual, surgida de una forma "A", pero esta no tiene la misma función que en el sistema de señalamiento; se transforma aquí en la materia prima de una *construcción* que incorpora en sí los semantemas que encuentra. Esto es lo que N. Poulantzas vio bien cuando escribió: "Las ideologías consisten en estructuras reales que, sin embargo, en la medida en que se refieren a la relación de los hombres con sus condiciones de existencia, no constituyen la simple expresión —del orden signifiicante/significado, símbolo/realidad— de esta relación, sino su investidura imaginaria."¹¹ Por oposición a los *gestos y palabras* que dependen del nivel semántico, decimos que las "estructuras reales" (los nudos constructores de la ideología de forma "B") son las *instituciones y los discursos*. De aquí la oposición siguiente:

<i>Ideología de forma metafórico-semántica</i>	<i>Ideología de forma metonímico-sintáctica</i>
gestos-palabras	instituciones-discursos

Esta oposición indica la dirección en la que se debe explorar para aprehender la diferencia entre el *comportamiento ideológico* y el *discurso ideológico*.

Las diversas formas señalizables de la ideología pueden, en esas condiciones, construirse según variaciones sobre el modelo siguiente:

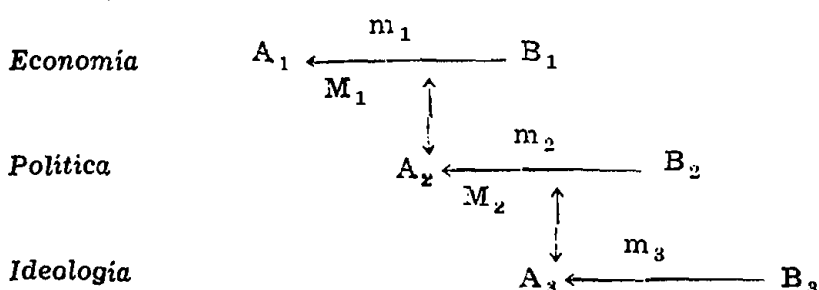
a) *Nivel semántico* que proporciona la fragmentación fundamental de la "realidad" en elementos sintagmáticos minimales separables.

b) *Nivel sintáctico* que contiene las leyes de combinación de los elementos sintagmáticos, bajo la forma de un repertorio de operadores susceptibles de producir combinaciones.

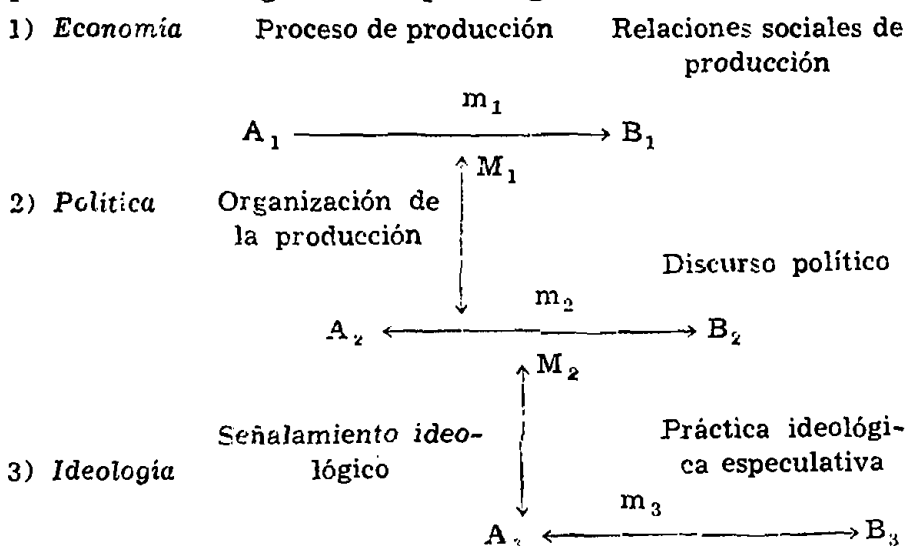
11. N. Poulantzas, *cit.*, p. 886.

c) *Nivel retórico*, susceptible de producir efectos de conocimiento ideológico de forma "A" y "B" por medio de la metáfora y de la metonimia. La combinación variada de estas diferentes instancias permite dar cuenta de la diferencia y de la relación existente entre el *comportamiento religioso ritual* y el *discurso religioso* (o teología), entre el *comportamiento moral práctico* y la *teoría moral*, etc.

El punto importante es aquí que los *comportamientos* económicos, políticos, morales, religiosos, etc., se *metaforizan entre sí* (es decir, toman elementos los unos de los otros), en tanto que el *discurso teórico metonimiza* las formas especulativas específicas de la política, de la moral y de la teología: de este modo, se hace necesario esbozar el sistema de los procesos horizontales (metonimias) y verticales (metáforas) que dan cuenta de los desplazamientos de la ideología. Sea el cuadro siguiente:



Las *flechas horizontales* (de B hacia A) designan los procesos metonímicos por los cuales una sintaxis organiza los elementos semánticos del nivel correspondiente; las *flechas verticales* designan los desplazamientos metafóricos del material semántico que interviene en la estructura. Podemos exponer los resultados adquiridos hasta aquí, por medio del siguiente esquema general:



En la línea (1) se encuentran semantemas que pertenecen a la zona A_1 del proceso de la producción: se trata de marcas que definen específicamente, para un modo de producción definido, el carácter “empíricamente dado” de ciertas materias primas, de ciertos instrumentos, de un cierto estado de la fuerza de trabajo. Hay que advertir que si nuestros análisis precedentes son exactos, los elementos semánticos no existen jamás en estado aislado sino que solo pueden funcionar dentro de un sistema de naturaleza sintáctica (en el sentido definido más arriba) que se localiza en la zona B_1 de las relaciones de producción: señalemos ciertos *operadores sintácticos* como la ley de repartición de los instrumentos de producción (sector I) y la ley de repartición de los objetos de consumo (sector II); es evidente que la existencia del modo de producción económica resulta de la aplicación de B_1 sobre A_1 (efecto metonímico, m_1 , anotado $B_1 \rightarrow A_1$). El desplazamiento metafórico M_1 “hace caer” ciertos elementos del sistema $B_1 \rightarrow A_1$ en A_2 , donde se transforman en elementos semánticos separables: por ejemplo, en una formación social de estructura capitalista, “jefe de empresa”, “control de la producción”, “salario del trabajo realizado”, “obrero”, “contrato de trabajo”, son fragmentos del sistema $B_1 \rightarrow A_1$ que toman un sentido nuevo en el nivel del campo semántico A_2 de la *organización de la producción en la empresa* (lugar efectivo de las relaciones de comunicación—control—, gestión, que pone en juego una marcación del espacio social de la empresa, una distribución de señales sociales). Estos elementos son, simultáneamente, objeto del efecto metonímico m_2 , por el cual las significaciones de “dirección de empresa”, “salario”, “retribución del trabajo realizado”, “contrato de trabajo”, etc., son *reorganizados según una sintaxis diferente* B_2 , a saber, el grupo de los *operadores jurídicos* que están en la base de los códigos, leyes e instituciones legales propias de una formación social determinada, y que constituye lo que podríamos llamar su *axiomática jurídico-política*. Sobre este punto, citaremos los operadores jurídicos de la evaluación, de la comparación, de la igualación. Todo ello necesita precisiones suplementarias que exigen trabajos ulteriores.

El paso a la línea (3) se efectúa por un nuevo desplazamiento metafórico M_2 efectuado con relación al sistema jurídica-político $B_2 \rightarrow A_2$: de este sistema “caen” términos aislados (por ejemplo, lo “justo” y lo “injusto”, lo “conveniente”, etc.) que constituyen el campo semántico de la señalización ideológica A_3 , sobre el cual se ejerce la práctica ideológica especulativa B_3 . La aplicación $B_3 \rightarrow A_3$ determina así la aparición de formas teóricas

especulativas de lo jurídico, de lo moral, de lo teológico, etc., que reorganizan en la sintaxis B₃, propia de la teoría especulativa, los elementos semánticos A₃ (gestos y palabras con significación moral, religiosa, etc.)¹²

Este esquema no pretende realizar el trabajo que implica el estudio de esta importantes cuestión del sistema de desplazamiento, sino, simplemente, indicar la forma que ésta puede tomar: en particular, es importante comprobar que la ideología no puede ser considerada *simplemente como una región* asignable en una formación social —la línea (3) del esquema—, sino que es necesario asignar a la “base” de la formación social una función en la estructura de la ideología, sin que por ello esta base sea el lugar donde se puede identificar una causalidad productora cualquiera: si nuestro análisis tiene sentido, la *forma de la ideología* se encuentra también en el nivel de la instancia de la economía y no solamente en la región de los “objetos” (gestos y palabras, instituciones y discursos) ideológicos, región concebida como la “cultura” de la sociedad considerada, o de una clase dentro de ella.

Por lo tanto, es teóricamente imposible considerar la ideología como una “conciencia de grupo”, una representación del mundo, un bloque de ideas válidas para una sociedad o una clase y que tendería a imponerse como un todo susceptible de ser aprehendido por el funcionalismo. Más bien se la debe describir en términos de un proceso que atraviesa la formación social según un estilo susceptible de variaciones estructurales. Trataremos de exponer los componentes de este proceso, para identificar la naturaleza de su funcionamiento: el *principio de dualidad*, enunciado más arriba, nos será útil una vez más; vamos a mostrar que el proceso ideológico debe ser comprendido como la combinación del efecto metafórico y del efecto metonímico. El efecto metafórico consiste en un desplazamiento de significaciones que desempeñan un papel en el “sistema de base” (primario económico): así, la ley económica que asigna al agente de producción su *posición* en el proceso de producción es *reprimida y disimulada* en otras cadenas significantes que tienen por efecto, *tanto significar* esta posición al sujeto-agente de producción sin que él pueda

12. El mayor defecto de esta presentación es el simular una génesis, por “caídas” sucesivas de un nivel en otro, en tanto que no hay, de hecho, forma originaria de la ideología, susceptible de engendrar una forma desarrollada en otro lugar de la estructura. Sólo hay que retener la doble dirección (vertical y horizontal) de las relaciones entre los elementos, y las consecuencias que de ello pueden resultar para el análisis estructural de la ideología en una formación social.

evadirse de ella, como disimular que esta posición le es asignada. En otros términos, el efecto metafórico produce las significaciones desplazándolas.

El efecto metonímico, en tanto articulación horizontal de los elementos ideológicos según una estructura sintáctica, produce una *racionalización-autonomización* en cada nivel estructural considerado que aparece entonces dotado de “coherencia interna”. Así se produce la identificación del sujeto con las estructuras política e ideológica que constituyen la *subjetividad* como origen de lo que el sujeto dice y hace (de normas que él enuncia y practica): esta *ilusión subjetiva* por la cual se constituye la “conciencia de estar en situación” para emplear un vocablo fenomenológico, disimula al agente su posición en la estructura.

Indiquemos de paso que esta *ilusión subjetiva* contiene en sí la función esencial de reconocimiento-desconocimiento del proceso ideológico: ella lo sostiene y se vale para ello de lo que llamaremos la pareja de las formas ideológicas de la *garantía*, que remite la alternancia de los dominantes:

a) La garantía “empírica” (forma A) permite a la ideología reflejarse en los “hechos”, en lo “dado”. De este modo interviene el sistema percepción-conciencia que garantiza que vemos realmente lo que vemos: la seguridad de que el *significado está “detrás” del significante* es aquí el punto esencial: estamos aquí en el orden de lo que es “dado en persona”, del hecho como hecho cumplido, de la visión del sujeto “por sus propios ojos”, del espectáculo visto “desde la primera fila”, etc.

b) La garantía “especulativa” (de forma B) permite a la ideología reflejarse por el soporte del otro, en tanto que discurso reflejado. Aquí intervienen los mecanismos de la creencia comunicada, lo “casi dado” del testimonio, del relato —de la prueba o del mito que identifica las subjetividades con el discurso que ellas pronuncian— es decir, que se pronuncia en ellas.

Por lo tanto se puede enunciar que todo sujeto empíricamente ubicado en una formación social soporta los efectos ideológicos de los que es el “Träger”¹³ y conserva de ellos huellas identificables, a saber:

1 El grupo semántico de las normas *enunciadas y practicadas* que marcan su “medio” y definen la forma de sus

13. En alemán en el original. El verbo *Tragen* significa llevar, conducir, soportar, aguantar. El sustantivo *Träger* puede traducirse como “portador”, tanto en un sentido físico como referido a las ideas: *Ideenträger* es un “exponente” de ciertas ideas [N. del E.].

estructuras comportamentales (gestos y palabras) que una *etología humana* permite clasificar.

2 El grupo sintáctico de la *fraseología ideológica y de las estructuras institucionales* en las cuales sus palabras y gestos toman lugar como elementos.

Está claro que tal *cartografía*, susceptible de identificar y localizar las estructuras comportamentales por una parte, y su matriz fraseológica e institucional por otra, depende de una práctica sociológica actualmente realizable bajo ciertas condiciones imperativas que, por no ser respetadas, conducen a la encuesta sociológica a reproducir especularmente la ideología cuyo mecanismo pretende mostrar. Si, en efecto, nos contentamos con clasificar en cuadros de frecuencia las *normas enunciadas y practicadas*, se refuerza pura y simplemente la *garantía empírica* de la ideología. Si, como lo hace a veces la sociología clásica, se interroga sistemáticamente acerca de la *diferencia entre los enunciados y las prácticas* y la *diferencia entre la fraseología y las estructuras institucionales*, se produce el conocimiento del desplazamiento entre los comportamientos conscientes de los sujetos y las condiciones de esos comportamientos (fraseología e instituciones), pero se corre el riesgo de hacer de esas condiciones la *verdad de los comportamientos conscientes*, y eso conduce, finalmente, a reforzar la *garantía especulativa*: el sujeto que actúa y habla está sumergido en sistemas fraseológicos-institucionales que él no ve porque está conscientemente centrado sobre sus propios gestos y palabras y que, sin embargo, le imponen, en realidad, esos gestos y palabras. Esto quiere decir que cada sistema es por definición, la ley inconsciente productora de efectos conscientes: por esto mismo se olvida que los *sistemas fraseológicos institucionales son, ellos mismos, producidos por los procesos ideológicos que atraviesan la formación social*: en otros términos diremos —empleando la distinción que Cl. Lévi-Strauss establece entre *ley* y *regla*— que se confunde así el *preconsciente de la regla sintáctica* inmanente a un sistema fraseológico-institucional dado, con el *inconsciente de la ley* estructural que establece las reglas mismas.

Retomando las notaciones utilizadas en el esquema general anterior, escribiremos las oposiciones siguientes:

Ley inconsciente	Reglas preconscientes	Comportamientos conscientes
(articulaciones entre m_1 , m_2 , m_3 , M_1 y M_2)	(B_2 y B_3)	(A_1 , A_2 y A_3)

De ello resulta que si la asignación de su lugar a un sujeto por parte de una formación social dada, resulta de los mecanismos de la ley inconsciente, lo que podrá "liberarlo" de su "alienación social" no será la "toma de conciencia" de las leyes preconscientes. La desconcentración obtenida sobre el sujeto al cual se hace "tomar conciencia de su situación" (Cf. todas las ideologías de la "conciencia de clase...") solo concierne al preconsciente social que hasta ese momento permanecía "no-visto" y el mecanismo de la ley por el cual a la vez el sujeto se "ve" asignar su lugar y es enceguecido con respecto al proceso de asignación a menudo no es de ninguna manera puesto en causa. Por lo tanto, un análisis de las formas de existencia ideológicas soportadas por los sujetos "concretos" de una formación social dada, implica algo muy distinto de una pura observación de su decir o hacer, y debe tratar de remontarse al mecanismo en el que se elaboran las formas de existencia de la individualidad subjetiva, en las cuales, precisamente, ese mecanismo se disimula. Desde este punto de vista, la tarea esencial del materialismo histórico parece ser la de localizar B_1 (las relaciones sociales de producción) y demostrar que no se trata de una regla preconsciente de la misma manera que B_2 y B_3 , sino de un sistema de operadores que pertenecen al dominio de la ley inconsciente, conjuntamente con el grupo M_1, M_2, m_1, m_2, m_3 . Para terminar, agreguemos que el uso que aquí hacemos del término *inconsciente*, no es simplemente metafórico con respecto al sistema conceptual freudiano: reconocer que el inconsciente no es ni individual ni colectivo, sino estructural, es la condición para que sea posible encarar el inconsciente freudiano como un efecto específico de la ley inconsciente en el sentido en el que la entendemos, es decir, considerando que la reproducción de los procesos ideológicos involucraría esencialmente el momento de la reproducción, en cada sujeto humano, de la operación *imposición-disimulación*, a través del "dicho" el "rumor" o la "leyenda" familiar: de este modo se realizaría la exigencia estructuralmente necesaria, inscrita en la ley, de la reproducción del hombre como fuerza de trabajo, problema que Freud no dejó totalmente de lado, ya que escribe: "Desde el punto de vista de la educación, la sociedad considera como una de sus tareas esenciales la de refrenar el instinto sexual cuando se manifiesta como voluntad de procreación; limitarlo, someterlo a una voluntad individual que se pliega a la sujeción social. La base sobre la que descansa la sociedad humana es, en último análisis, de naturaleza económica: como no posee medios de subsistencia suficientes como para permitir a sus miembros vivir

sin trabajar, la sociedad está obligada a limitar el número de sus miembros y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo.¹⁴

4. *Variación y mutación ideológica*

Acabamos de ver cómo los mecanismos de la ideología instituyen a los sujetos humanos en el lugar que les es asignado, disimulando frente a ellos el hecho de que se trata de una institución: la ideología es, así, necesariamente vivida como una condición natural, que las garantías empírica y especulativa vienen a asegurar.

¿Cómo se puede pensar, entonces, el *efecto de conocimiento teórico* por el cual la ideología puede hacerse visible?, ¿Cómo se puede “salir” de la ideología y producir la cientificidad del dominio encubierto? Estas preguntas conciernen igualmente a las dos formas de la ideología a propósito de las cuales hemos creído necesario formular distinciones: queda claro que la teoría no nos libera de la misma manera del efecto “A” que del efecto “B”.

Por otra parte, no se encuentra jamás lo ideológico como tal, sino formaciones ideológicas específicas que difieren según su puesto en la formación social: lo que se podría llamar las diferentes *combinaciones ideológicas* de las que es capaz una formación social dada. En fin, la forma de las diferentes combinaciones no ha quedado definida de una vez para siempre; por el contrario, cambia constantemente para responder a la exigencia social. Así, constantemente se ven aparecer formaciones “atípicas”, desviadas respecto de la formación dominante para una combinación dada; en este punto, todo el problema consiste en identificar la naturaleza del desplazamiento. Puede ocurrir (y es muy frecuente) que ese desplazamiento sea exigido por las condiciones del mantenimiento de la combinación ideológica: entonces se podría decir que ella cambia para no cambiar; las formas atípicas derivadas, que llamaremos *variaciones* de una combinación ideológica dada, son muy frecuentemente *recuperables* por el proceso ideológico dominante. Sin embargo, hay casos en los que la formación producida es reprimida en forma más o menos intensa; ello ocurre, por ejemplo, con ciertos efectos *políticos*, con ciertos efectos *estéticos*, y con efectos de *conocimiento científico* en el sentido estricto del término. Elegiremos el nombre de *mutación ideológica* para esos efec-

14. S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, en: *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, vol. II.

tos no recuperables por la ideología dominante en el sector considerado.

El problema es entonces saber cómo se puede identificar una mutación ideológica y cuáles son las condiciones a las cuales ella debe responder para producir un objeto dotado de un status teórico original (sobre este punto hay que hacer distinciones según el lugar estructural afectado por la mutación). Se puede decir que G. Bachelard, entre otros epistemólogos, ha proporcionado a la teoría los medios para identificar la mutación ideológica en las ciencias de la naturaleza (dominio A, con predominio sintáctico secundario, según nuestra terminología): ¿qué ocurre en el caso de las regiones ideológicas con predominio sintáctico primario? ¿en qué medida ciertos resultados obtenidos a propósito de dominios ideológicos técnico-empíricos son utilizables fuera de ellos? Estas son las preguntas a las que habrá que responder en el futuro.

Lo que desde ya puede decirse es que la *mutación* resulta siempre de un desplazamiento, de un “movimiento” en el sistema de garantías. Todo ocurre como si la brusca superposición, en un mismo lugar del espacio ideológico, de varias formas de fragmentación y de articulación no congruentes, tuvieran por efecto “mostrar” objetos que hasta ese momento habían permanecido *invisibles*, teniendo el status de lo *insólito* con respecto a la ideología dominante en el punto considerado. Todo ocurre entonces como si la aparición de esos objetos desencadenara una *crisis de los sistemas de garantías* (que definen normalmente la admisibilidad o inadmisibilidad de los objetos) y, por vía de consecuencia, un *debilitamiento* de la resistencia ideológica en este punto.

¿Cómo se produce esa superposición? Solo indicaremos aquí una dirección para la investigación, hablando de la movilidad de la ideología como tal: parece que el concepto de “persona desplazada” fuera aquí fundamental para dar cuenta de que un sujeto puede de golpe ver y comprender algo distinto de lo que le es “dado” comprender y ver.¹⁵ En este caso hay que saber cómo la ley estructural de una formación social dada produce sujetos “desplazados” que ella no puede recuperar como tales.

15. El término de “persona desplazada” es aquí la pura y simple *indicación* de un concepto que espera aún su elaboración teórica: no se lo podría interpretar como la designación de un efecto de “movilidad social” (para retomar un vocable sociológico cuyo origen y destino están *marcados*), ya sea esta movilidad “ascendente” o “descendente”. Por otra parte, queda estrictamente excluido que este “agitarse” del sistema de garantías pueda hacer aparecer *el sujeto en persona*, tras las máscaras que lo representan-disimulan.

Para terminar, agreguemos que por las razones que hemos expuesto, la *mutación ideológica* tiene siempre el status de un *discurso delirante* para la ideología dominante en el punto considerado (esto parece válido tanto para las mutaciones científicas como para las estéticas o políticas). Entonces nos debemos preguntar cómo el *efecto de conocimiento (científico)* y el efecto *estético* o *político* homólogos pueden diferenciarse del delirio: está claro que esto implica una transformación de las *normas de admisibilidad*, es decir, del sistema de garantías que aseguran a la ideología su inviolabilidad.

Parece que el criterio susceptible de resolver esto es la *posibilidad de instaurar*, en el lugar preciso del espacio ideológico afectado, un dispositivo a la vez instrumental (que responda a la garantía empírica) o institucional (que responda a la garantía especulativa) susceptible de producir las nuevas formas de admisibilidad que permitirán aprehender de manera adecuada los nuevos efectos producidos.¹⁶

Esto verifica que toda forma de conocimiento no ideológico se desarrolla *en y contra* un elemento ideológico. Por otra parte, esto significa que no se puede ni emprender un diálogo especulativo con el *primer interlocutor encontrado* ni experimentar en *condiciones cualesquiera*, sino que una mutación ideológica impone el punto de detención a partir del cual ella se verificará o se anulará. Esto es lo que la historia de las ciencias y la historia política, en la forma coyuntural de su desarrollo, parecen, verdaderamente, reafirmar cada día.

Septiembre de 1967

(Traducción directa del francés por
NOELIA BASTARD)

16. Este es un punto a desarrollar bajo la forma de una teoría de la experimentación.

IV

Hacia una teoría del proceso ideológico

Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica *

Eliseo Verón

0. *Introducción: lingüística, semiología y teoría de las ideologías*

Llamaré *proceso ideológico* al proceso de producción, transmisión y consumo de significaciones ideológicas en el seno de la comunicación social. Esto está muy lejos de ser una definición, entre otras cosas porque es circular: un término de la misma familia semántica que el concepto definido aparece en la definición. La fórmula tiene por único objeto proceder a una primera delimitación del campo de hechos que debe servir de punto de partida para una teoría del proceso ideológico: la teoría de este proceso será parte de una teoría de la comunicación social. Esta no es, creo, una decisión arbitraria: resulta de una evaluación de las dificultades teóricas y empíricas que la mayoría de los planteos formulados hasta el presente ha debido afrontar. Tampoco debe ser tomada como principio teórico definitivo e inamovible, sino más bien como una regla estratégica válida para el estado actual de las ciencias sociales. Sin duda, una teoría de la comunicación en el plano de la sociedad global deberá ser parte, a su vez, en el largo plazo, de la teoría general de las formaciones sociales capitalistas y de su dinámica interna. El desarrollo de esta teoría cobra una primera forma científica en *El Capital* de

* Trabajo presentado al Primer Simposio Argentino de Semiología, Buenos Aires, octubre 30-noviembre 2, 1970. Con Rosalía Cortés, Juan Carlos Indart y Alicia Páez (Asociación Argentina de Semiótica, Buenos Aires), discutí muchas veces los problemas de que trata este artículo. Sophie Fisher (Laboratorio de Psicología, Centro de Estudios de los procesos cognitivos y del lenguaje, Escuela Práctica de Altos Estudios, París), formuló valiosos comentarios críticos a la primera versión del trabajo. Oscar Cornblit y Silvia Sigal lo discutieron en su carácter de co-relatores durante el Simposio mencionado. A todos ellos quiero expresar mi gratitud, aunque no creo que el trabajo, en su versión final, responda adecuadamente a todas las preguntas y objeciones que con justeza se plantearon.

Marx. Ahora bien, esta integración teórica es, justamente, un objetivo de largo plazo, que supone poner en contacto una variedad de disciplinas científicas diferentes (tal como el campo de cada una ha quedado delimitado históricamente). La contribución de la llamada semiología o semiótica a esta tarea puede ser vista entonces como coyuntural, pero tiene a mi juicio una gran importancia. Inversamente, el hecho de que se trate de un objetivo de largo plazo no debe llevar a pensar que es inútil recordarlo en el momento actual. Hay síntomas bastante claros de una especie de "pansemiologismo", consistente en formular, desde la problemática inspirada en la semiología, preguntas que dicha problemática, en los términos en que ha quedado definido su campo conceptual, no está en condiciones de plantear ni de responder adecuadamente.¹

La indagación que me propongo realizar es, como se advertirá en seguida, de corte estrictamente teórico. No me cabe duda de que en muchos sentidos podrá parecer de corte *exageradamente* teórico. Ahora bien, es preciso que quede claro desde el inicio que no es mi intención proponer soluciones a los problemas que voy a discutir aquí, sino apenas trazar el campo de los interrogantes que, en algún momento, una teoría adecuada del proceso ideológico *deberá estar* en condiciones de responder. Es evidente que hoy no tenemos la teoría que nos permita contestarlas, y esto por una razón bien sencilla: *porque es altamente probable que las preguntas mismas estén mal formuladas*. La única justificación que se puede dar del hecho de discutir interrogantes inadecuados es, también, bastante simple: cualquier teoría sociológica (marxista o no) que se ocupe de procesos en el plano de la sociedad global, supone *de hecho*

1. Pienso, en especial, en los trabajos del grupo *Tel Quel*. (Véase la antología *Théorie d'ensemble*, Paris, Editions du Seuil, 1968, particularmente los ensayos de Kristeva, Baudry, Goux, y como "sintomatología ideológica" los artículos de Sollers.) Aunque es imposible, dentro de los límites de este trabajo, justificar una evaluación del grupo *Tel Quel*, diré que la mitología de la escritura que han elaborado entusiastamente, constituye la anulación de la posibilidad (real) de conectar de manera fecunda la teoría marxista con los desarrollos de la semiología. En efecto, o bien se limitan a proponer lo que en el fondo no es más que una nueva e inofensiva teoría de la literatura o bien —en el mejor de los casos— desembocan en una nueva, e igualmente inofensiva, filosofía, no obstante su ardiente retórica "revolucionaria". En ambos casos, caen en la vieja trampa de la cultura burguesa: *neutralizar* la incorporación efectiva de conceptos vinculados (o vinculables) con el pensamiento marxista, al campo de la práctica científica. En relación con esta problemática, véase el excelente análisis de Alicia Páez: "La noción de escritura en Jacques Derrida", presentado al Primer Simposio Argentino de Semiología, 1970.

alguna solución (implícita o explícita) al tipo de cuestiones que me propongo analizar. Ante esta situación —y si uno no se decide a abandonar la sociología— la única actitud posible es intentar una suerte de ordenamiento que formule los puntos claves no tanto como preguntas (por las razones señaladas) sino más bien como “zonas” de un mapa que representa un territorio en gran medida desconocido. La conceptualización con que se haga referencia a cada “zona” será pues necesariamente provisoria; al mismo tiempo, habrá que prestar atención a los criterios teóricos del ordenamiento visto en su conjunto.

Para iniciar el análisis, se me permitirá retomar el problema del estudio de las ideologías en el punto en que lo he dejado en un trabajo anterior, de corte mucho más empírico que el presente.² En primer lugar, se caracterizaba allí la ideología como *un sistema de reglas semánticas para generar mensajes*. El punto crítico de esta caracterización consistía en sostener que nunca puede localizarse una ideología en el plano de las proposiciones: una ideología no es un repertorio de “opiniones” (sean cuales fueren los criterios utilizados para construir las proposiciones que expresan dichas opiniones). Una gran cantidad de trabajos sociológicos ha identificado de hecho las ideologías con cuerpos de proposiciones. Se proponía entonces localizar la ideología en un nivel lógico más complejo, y con este fin introduje la analogía con una computadora: las proposiciones “ideológicas” son el “output” de la máquina; lo que podemos llamar un sistema ideológico es su programa. “El conjunto de mensajes que puede construirse a partir de las reglas es prácticamente infinito; el modelo del sistema ideológico es un modelo finito o cerrado que expresa las restricciones a que está sometida la emisión de cualquier mensaje que forme parte de ese conjunto.”³

Se reconocerá aquí fácilmente un problema típico de la lingüística contemporánea, formulado con toda claridad en la perspectiva de la teoría generativa-transformacional: el modelo del lenguaje ha de ser un modelo finito de reglas, capaz de dar cuenta del conjunto —a todos los efectos prácticos infinito— de las frases gramaticales que pueden ser producidas en esa lengua por un emisor-receptor ideal. Simultáneamente, al afirmar que la ideología no puede loca-

2. Cf. “Ideología y comunicación de masas. La semantización de la violencia política”, en: E. Verón (comp.), *Lenguaje y comunicación social*, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1969. Véase también mi artículo “Ideology and social sciences: a communicational approach”, *Semiótica*, 3 (1): 59-76 (1971).

3. “Ideología y comunicación de masas...”, loc. cit., p. 142.

lizarse en el plano de las proposiciones, estamos diciendo —en una aplicación a otro nivel de análisis y a otro orden de hechos de la terminología chomskyana— que el concepto de sistema ideológico es un concepto del plano de la competencia y no del desempeño.

Ante la posibilidad de establecer estas analogías conceptuales, conviene entonces recordar ciertas distinciones pertinentes para nuestro problema, y su función teórica en el contexto de la lingüística. Acabamos de mencionar la primera, entre *competencia* y *desempeño* lingüísticos. La noción de competencia se refiere a la capacidad intrínseca de un hablante oyente ideal, para producir e interpretar un número indefinido de frases en una lengua determinada. La noción de desempeño (*performance*) se refiere a la conducta lingüística concreta de un hablante oyente empírico. En el desempeño intervienen múltiples factores, de los cuales la capacidad es solo uno. El objeto de la teoría lingüística es en esta perspectiva la competencia y no el desempeño, aunque ambos aspectos están por supuesto estrechamente relacionados: es preciso tener algún modelo de la competencia para poder estudiar empíricamente el desempeño. Lo que llamamos gramática no es otra cosa que el sistema (finito) de reglas que define la competencia y que debe dar cuenta de la propiedad básica de la capacidad lingüística: engendrar, sobre la base de dicho sistema finito de reglas, un conjunto infinito de frases.

En su formulación ya clásica —y dejando de lado muchas discusiones recientes que han introducido modificaciones en ciertos conceptos— Chomsky enumera tres componentes de una gramática: el componente *sintáctico*, el *semántico* y el *fonológico*. El primero, que es el dominante, especifica las *descripciones sintácticas*. En términos muy generales, podemos decir que la descripción sintáctica de una frase es un modelo abstracto asociado a la frase, que forma parte de un conjunto infinito de objetos formales abstractos. La descripción sintáctica tiene dos aspectos: uno, determina la *interpretación semántica* de la frase y es lo que Chomsky llama la *estructura profunda*; el otro, determina la representación fonética o *estructura de superficie*. En pocas palabras: la gramática, mediante el componente sintáctico, relaciona significados con señales. El principio metodológico básico es que del análisis de la estructura de superficie (por ejemplo, la fragmentación de la frase en sus “partes” componentes inmediatas) resultan modos de representación de la organización del sintagma que nunca nos permitirán establecer adecuadamente las propiedades estructurales de la frase, y que nos conducirán a error en cuanto a la interpretación semántica,

en un gran número de casos. Si no tenemos (en tanto usuarios) un conocimiento "intuitivo" de la estructura profunda, jamás llegaremos a ésta mediante la inducción a partir de un análisis de la forma superficial de la frase. Dos frases con igual estructura de superficie pueden tener estructuras profundas muy diferentes. Hay pues que partir de la hipótesis de que la estructura profunda no necesariamente coincide con la estructura superficial, y formular modelos abstractos de la primera.⁴

Está claro que la dicotomía chomskyana competencia/desempeño cumple una función análoga a la distinción saussuriana entre lengua y habla. Conviene aclarar este punto con más precisión: en el contexto de la lingüística de Saussure, la dicotomía lengua/habla cumple un papel teórico semejante al que la dicotomía competencia/desempeño juega en la lingüística generativa-transformacional de Chomsky. Esto *no* significa en modo alguno que ambos pares de oposiciones sean, por su contenido, semejantes; por el contrario, considerados en sí mismos son muy diferentes. Los estamos comparando solo en cuanto a su *función* en los respectivos contextos teóricos.

Puede especificarse esta comparabilidad desde un punto de vista epistemológico. La práctica científica referida al lenguaje se hizo posible por primera vez cuando Saussure definió la necesidad de construir el modelo de un sistema abstracto (la "lengua") para dar cuenta de la manifestación empírica del lenguaje (el "habla"). El problema planteado era pues el de la relación entre los observables y los modelos teóricos. Chomsky incorpora a la lingüística criterios más elaborados y rigurosos para tratar este mismo problema, inspirados en buena medida en los desarrollos de la cibernética como teoría de las máquinas abstractas.⁵ A estos criterios obedece la distinción entre competencia y desempeño, como también aquella otra entre estructura

4. Véanse, de Chomsky, los siguientes textos: *Syntactic structures*, La Haya, Mouton & Co., 1957, pp. 4-5; *Topics in the theory of generative grammar*, La Haya, Mouton & Co., 1966, pp. 9 y ss.; *Current Issues in linguistic theory*, La Haya, Mouton & Co., 1967, parte 1^a. Es muy claro el texto de Nicolas Ruwet, *Introduction à la grammaire générative*, Paris, Plon, 1967, pp. 16-22 y 49-54. Un análisis crítico de algunos aspectos del planteo chomskyano en relación con la semiología se hallará en: E. Verón, *El espacio semiológico: significación y comunicación* (en preparación).

5. Un desarrollo muy claro de aplicación a la lingüística se hallará en: N. Chomsky y G. A. Miller, "Introduction to the formal analysis of natural languages", en: R. D. Luce, R. Bush y E. Galanter (eds.), *Handbook of mathematical psychology*, N. Y. Wiley, 1963, vol. II. Cf. también M. L. Minsky, *Computation. Finite and Infinite machines*, N. J., Englewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., 1967.

profunda y estructura de superficie. "No se puede plantear el problema de los observables sin darse una teoría de la observación, sin preguntarse, en particular, dónde se colocan los observadores. Esto es lo que indica adecuadamente la distinción entre *estructura de superficie y estructura profunda* en Chomsky: la configuración de superficie es la huella (*la trace*) de operaciones subyacentes. Ahora bien, estudiar el proceso de producción, significa que se abandona el dominio de la observación ilusoriamente inmediata para operar abstractamente"⁶ La tarea que cumplen estas distinciones en sus respectivos contextos teóricos (saussuriano y chomskyano) es entonces *producir* el objeto mismo de la lingüística y a la vez definir la relación entre el modelo del sistema y los datos empíricos.⁷

No debe pensarse que existe una correspondencia según la cual la noción de competencia está asociada a la noción de estructura profunda, y la de desempeño a la de estructura de superficie. La distinción entre estructura profunda y estructura de superficie corresponde *por entero* a la teoría de la competencia. En este sentido, la relación entre el modelo teórico y los datos empíricos está planteada, en Chomsky, bajo una forma considerablemente más compleja que en Saussure: en el primero, se establece entre el modelo de la competencia (que comprende la distinción estructura profunda/superficie) por un lado, y el desempeño (la conducta lingüística) por otro lado. Esta diferencia remite a otra, que Chomsky ha destacado muy bien, y que lo ha llevado justamente a oponer la lingüística estructural en general (inspirada en Saussure), a su propia teoría generativa-transformacional. Este punto ha sido desarrollado en tono francamente polémico: el transformacionalismo se presenta con un sesgo hipotético-deductivo (explicativo) por oposición al alcance puramente clasificatorio atribuido al estructuralismo, que derivaría del hecho de que la noción de lengua es una noción estática, que solo puede dar lugar a una concepción taxonómica del sistema abstracto.⁸ La teoría chomskyana se basa en cambio en un

6. Antoine Culioli, "La formalisation en linguistique", en: A. Culioli, Cath. Fuchs y M. Pécheux, *Considerations théoriques a propos du traitement formel du langage*, Centre de Linguistique Quantitative, Faculté de Sciences de Paris, 1970, p. 4 (publicado previamente en *Cahiers pour l'Analyse*).

7. Este punto se desarrolla en E. Verón, *El espacio semiológico*, cit., parte I.

8. Cf. el libro ya citado de Ruwet, y también Oswald Ducrot, "Le structuralisme en linguistique", en: *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Editions du Seuil, pp. 90-95. Chomsky insiste en esta perspectiva en la mayoría de las presentaciones generales que ha hecho de la lingüística generativa-transformacional. Véase también: *El espacio semiológico*, cit.

principio *generativo* y estaría por lo tanto en condiciones de dar cuenta, en un sentido dinámico, de la capacidad de lenguaje. Es aquí que nos enfrentamos con algunas cuestiones de importancia para el estudio de las ideologías.

Está claro ante todo el alcance que podemos dar, en una primera formulación, a la analogía que nos interesa establecer: el estudio de un sistema ideológico es el estudio de una competencia, de una capacidad productiva, a saber, la de engendrar un número indefinido de proposiciones reconocibles como manifestación de dicho sistema. (Como veremos en seguida, esta formulación es en el fondo incorrecta en la medida en que se reduce al material lingüístico, pero aceptémosla a título provisorio.) Sobre esta base podemos decir que, en el pasado, el error fundamental de gran parte de la teoría y la investigación sociológicas sobre las ideologías ha sido el de limitarse a estudiar la manifestación ideológica —determinados desempeños— sin contar con un modelo de la competencia; más aún: sin plantearse siquiera la necesidad de construir tal modelo. Las formas más groseras de este error se revelan en el plano de los instrumentos: usar, por ejemplo, para estudiar “ideologías”, los cuestionarios de actitudes y opiniones, o suponer que el único modo de detectar los componentes de una ideología es aplicar análisis de contenido, el cual no solo es enteramente incapaz de ir más allá de la manifestación, sino que por sus características intrínsecas destruye la organización misma de la manifestación sobre la base de criterios enteramente arbitrarios. Ningún refinamiento metodológico a nivel estadístico (como por ejemplo los elaborados por Osgood) podrá neutralizar estas deficiencias; por el contrario, semejantes elaboraciones solo nos proporcionarán errores cada vez más “refinados”.

La cuestión no es sin embargo tan sencilla, y el modo en que hemos dado forma, hasta aquí, a nuestra analogía, está muy lejos de ser adecuada. Ante todo, ¿qué significa que el modelo de un sistema ideológico puede ser entendido como el modelo de una competencia o una capacidad? ¿Competencia o capacidad *de quién*? En la lingüística chomskyana no caben dudas de que se trata en última instancia de una capacidad individual, puesto que el referente empírico del hablante oyente ideal es el individuo productor-interpretador del lenguaje. Si nos preguntamos, en este contexto, por *los fundamentos* a que puede remitir esta capacidad (por decirlo así, la “infraestructura”) será necesario hacer referencia a ciertas estructuras biológicas de base: naturaleza del sistema fonador, estructura y funcionamiento del aparato neurológico, etc. Este aspecto está muy claro en Chomsky, y no en vano el transformacio-

nalismo ha reintroducido la vieja problemática sobre el innatismo. Ahora bien, la situación en el caso de los sistemas ideológicos es completamente distinta. La competencia ideológica no puede ser referida a una capacidad de los actores sociales (entendiendo que el concepto de "actor" alude a un modelo de los individuos integrantes del sistema social) puesto que de esta manera nos veríamos condenados a reducir nuestra investigación al estudio de las ideologías en tanto *sistemas internalizados* en la personalidad. He aquí un primer problema: debemos encontrar un concepto que cumpla una función teórica análoga a la que cumple el concepto de competencia, pero que carezca de la connotación "individualista" que este último tiene. Se advierte de inmediato que esto implica la necesidad de retornar, sin perder no obstante el sesgo generativo, a la tradición saussuriana. En efecto, una diferencia fundamental entre esta tradición y el planteo transformacionista reside en que si bien en ella la noción de lengua era estática (no contenía la idea de una capacidad *productiva*) era en cambio supraindividual; más concretamente: era decididamente sociológica, puesto que la lengua estaba caracterizada como una *institución*. En este sentido la "revolución chomskyana" ha psicologizado la problemática lingüística.

Este primer problema nos lleva de inmediato a un segundo que es el de interpretar la noción de *generación*, la idea de una gramática *generativa*. "Como el número de enunciados (sentences) de cualquier lenguaje es infinito —dice Postal— se sigue que una descripción gramatical no puede ser una mera lista de enunciados y de las descripciones estructurales asociadas a éstos, ni tampoco un inventario de los elementos que los componen. Antes bien, una gramática debe ser un mecanismo finito capaz de engendrar un conjunto infinito de pares de enunciados y sus descripciones estructurales. En otras palabras, una gramática debe ser un conjunto de reglas generales explícitas..."⁹ Teniendo en cuenta este contexto, el carácter *generativo* de la gramática puede entonces ser referido a la oposición entre la naturaleza finita del modelo de reglas y la naturaleza infinita del conjunto de enunciados posibles, con lo cual "generativo" es sinónimo de "sistema finito de reglas generales y explícitas" Ruwet ha insistido en esta interpretación, señalando que "una gramática generativa no es

9. Paul M. Postal, "Limitations of phrase structure grammars", en: J. A. Fodor y J. J. Katz, *The structure of language*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964, p. 138.

otra cosa que una gramática explícita”¹⁰ y que no debe de ningún modo interpretarse la gramática generativa como una teoría de la producción o emisión de frases por el locutor (por oposición a una teoría de la percepción o comprensión, en el plano del oyente). “Generar” debe ser entendido, desde un punto de vista formal matemático, como sinónimo de “hacer explícito” y no como sinónimo de producción real de enunciados. Esta última interpretación significaría atribuir a la gramática generativa una cierta asimetría (se ocuparía de la emisión más bien que de la recepción), y confundir competencia con desempeño.¹¹

Interpretar el carácter generativo de la teoría en sentido formal, parece corresponder a un buen número de las instancias en que esta noción es utilizada en el contexto de la teoría chomskyana. Sin embargo, este punto de vista —claramente resumido en el libro de Ruwet— no agota el problema. En primer lugar, porque si bien no debe confundirse competencia con desempeño, la lingüística no es una ciencia formal sino una ciencia empírica: en algún momento será necesario poner a prueba la validez del modelo de la competencia para dar cuenta de la conducta lingüística, vale decir del desempeño. Limitarse a decir que el objeto de la teoría lingüística es la competencia y no el desempeño constituye entonces una proposición equívoca. Como lo señalamos más arriba, si tal afirmación se refiere a la necesidad —subrayada por Culioli— de operar con modelos abstractos, nadie puede estar, creo, en desacuerdo con ella. Pero el momento empírico forma parte indisoluble de la práctica científica de la lingüística. El modelo abstracto de la capacidad solo será útil en la medida en que esté en condiciones de dar cuenta de la conducta lingüística real de los usuarios del sistema: *en este sentido, el desempeño es pertinente dentro del marco de la práctica científica de la lingüística*, define el nivel de los observables empíricos a los que el modelo abstracto deberá necesariamente referirse. En consecuencia, el o los modelos que podamos construir de la competencia, no obstante su carácter formal, deberán ser en algún momento interpretados: en ese momento, la noción formal de “generación” admitirá una interpretación empírica, *como proceso real de producción del lenguaje*. Este aspecto encierra en la obra de Chomsky ciertas confusiones o malos entendidos, y la razón es a mi juicio bastante simple: la operación de verificación empírica de las hipótesis (o, si se prefiere, de falsificación) está oscurecida debido al rol constante y

10. N. Ruwet, *op. cit.*, p. 32.

11. *Ibid.*, pp. 32-33.

mal definido que la intuición subjetiva desempeña en la estrategia empleada por Chomsky para construir la teoría lingüística.

Decir entonces que todo lo que tiene que ver con el comportamiento lingüístico queda fuera de la lingüística, o bien que corresponde —por ejemplo— a la psicología del lenguaje, conduce a un absurdo: toda ciencia empírica necesita de un objeto teórico y la constitución de este objeto supone operar “abstractamente”, pero ninguna ciencia empírica tiene un objeto *puramente* teórico.

En segundo lugar, el mismo Chomsky ha contribuido a que la noción de “generación” sea interpretada en el sentido de producción real: al exponer las razones que exigen desarrollar un planteo generativo-transformacional, ha insistido reiteradamente en el hecho de que la lingüística estructural —a diferencia de la lingüística tradicional, pre-saussuriana— ignoraba el problema, para él crucial, de la *creatividad* humana tal como se expresa en el lenguaje.¹² Ahora bien, es evidente que esta noción de creatividad no tiene ningún sentido en un plano puramente formal, es decir, si nos limitamos a interpretar “generativo” como “explícito”. Si la teoría chomskyana pretende estar en condiciones de dar cuenta de la creatividad lingüística, ello implica que se está haciendo referencia a la productividad real, al proceso empírico e histórico del uso humano del lenguaje.

En suma: es incorrecto afirmar que el estudio del desempeño no forma parte del campo de la lingüística. Correspondería en cambio decir, manteniéndose en una postura chomskyana, que la lingüística construye modelos de la competencia para explicar lo que hay de lingüístico en el desempeño, o mejor, aquel aspecto de la conducta lingüística que remite a la capacidad lingüística general del hablante oyente, sin tomar en cuenta la multitud de otros factores que intervienen en la conducta lingüística empírica. Esta formulación indica claramente que los modelos generativos deben ser interpretados como referidos a un *proceso real de producción* (y, correlativamente, a un proceso real de consumo), si bien, como todo modelo abstracto, darán cuenta solamente de un aspecto (que podemos llamar estrictamente lingüístico) de dichos procesos.

Hemos destacado hasta aquí dos puntos fundamentales que pueden ser considerados como exigencias a tener en

12. Cf. N. Chomsky, *Cartesian linguistics*, N. Y., Harper & Row, 1966 (hay trad. cast.), y *Current issues in linguistic theories*, cit., pp. 7-27. Véase también E. Verón, *El espacio semiológico*, cit.

cuenta en el estudio de las ideologías. Primera: la base del modelo de lo que por el momento podemos llamar la “capacidad de producción de ideologías” deberá ser sociológica, supraindividual. Segundo: se trata de esbozar un modelo generativo, donde la noción de generación —que será parte de la construcción teórica de nuestro objeto— debe ser interpretada por referencia a un proceso real de producción-consumo de ideologías.

Cabe señalar ahora un tercer problema, que es tal vez más difícil y espinoso. Me refiero al problema de las relaciones entre denotación y connotación.

La cuestión se plantea en la medida en que se afirme que las significaciones ideológicas se transmiten por connotación antes que por denotación; en otras palabras, que la significación ideológica de un discurso reposa, no en su contenido denotativo, sino en la relación entre lo comunicado y las decisiones selectivas y combinatorias movilizadas para construir ese discurso.¹³ En este sentido, existe una relación bastante estrecha entre el estudio de las ideologías y la problemática general de la semiología, puesto que podría decirse que la semiología que investiga los discursos (los “objetos semióticos” cuya materia es el lenguaje), comienza allí donde la lingüística termina (o, al menos, donde termina la lingüística según se la ha delimitado tradicionalmente).¹⁴ En otras palabras: podría decirse que la semiología es la ciencia que estudia los sistemas de connotación, por oposición a la lingüística la cual, en la medida que se ocupa del significado, se interesa solamente por el significado denotativo. Está claro que esta afirmación será correcta o incorrecta según la teoría lingüística en que estemos pensando. Una perspectiva como la de Jakobson introduce en el seno de los problemas lingüísticos conceptos referidos a fenómenos no denotativos.¹⁵ Una “lingüística del habla” se ocupa, de lleno y por definición, de fenómenos connotativos.¹⁶ La situación es diferente en lo que respecta a Chomsky. Su teoría lingüística es, en este sentido, enteramente tradicional: en la medida en que to-

13. Naturalmente, me refiero a decisiones en término de reglas que van más allá de lo que tradicionalmente se considera el orden sintáctico.

14. En esta discusión y a los fines de simplificarla, me limito —como se señalará luego— al campo del lenguaje propiamente dicho.

15. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963.

16. Cf. especialmente: John J. Gumperz y Dell Hymes (eds.), *The Ethnography of communication*, número especial del *American Anthropologist*, vol. 66, n° 6, diciembre 1964.

ma en cuenta el significado (el llamado componente semántico, que a su juicio no es estructural sino “puramente interpretativo”) se trata exclusivamente del significado denotativo.¹⁷ Este límite resulta de una decisión explícita y terminante de la escuela chomskyana: en su perspectiva, la lingüística debe proporcionar una teoría de la frase independiente de todo contexto, lingüístico o extralingüístico. ¿Qué consecuencia tiene esto cuando lo que se intenta es precisamente esbozar una perspectiva generativa de un fenómeno que corresponde al campo de la connotación, como el proceso ideológico?

Es imposible, dentro de los límites de este trabajo, contestar en forma completa a semejante pregunta que, entre otras muchas cosas, implica hacer frente al problema del papel de la semántica en los modelos generativo-transformacionales, y por lo tanto al problema de los límites tradicionales entre sintáctica, semántica y pragmática. Estas cuestiones se hallan todavía en un estado de gran confusión dentro mismo de los desarrollos transformacionistas, y la teoría chomskyana ha ido variando bastante a este respecto.¹⁸ Me limitaré pues a dar mi opinión, en forma muy breve.

Yo mismo he formulado anteriormente la idea de que el campo reservado a la semiología sería el de la connotación, vale decir que, en lo que hace al estudio de las significaciones vehiculadas por el lenguaje, la semiología empieza donde la lingüística termina. Ahora pienso que esta fórmula es errónea y peca de conservadora. Aunque no hayan sido elaborados todavía los instrumentos teóricos para ofrecer una solución satisfactoria a esta problemática, me parece necesario adoptar un punto de vista más radical: la semiología debe ser definida como *la ciencia que estudia la producción y consumo de significaciones*. Lo que llamamos “significado denotativo” no es una especie de nivel “primero” —o, por así decirlo, “natural”— que está presente en el lenguaje, y “sobre” el cual cabalgarían otros sistemas o niveles de significación (connotativos). Por el contrario, el “significado denotativo” es un caso especial (y particularmente *artificial*) de producción (y efecto) de sentido, a saber, aquel determinado por una serie de operaciones comunicacionales que tienden a re-

17. Conviene advertir que aún desde el punto de vista de la denotación, el problema de la significación no es reductible al componente semántico en el sentido chomskyano.

18. Se hallará la discusión de algunos problemas recientes en el número especial de *Langages* sobre “Tendances nouvelles en syntaxe générative” (nº 14, junio 1969), preparado por N. Ruwet.

ducir a un mínimo (mediante un conjunto de restricciones) la influencia no explícita del "contexto" (lingüístico y extralingüístico).

Este punto de vista no destruye los límites entre lingüística y semiología, pero los replantea de otra manera. La lingüística estudiaría los mecanismos generales que hacen posible la producción de ese invariante que llamamos "significado denotativo"; la semiología investigaría bajo qué condiciones operan las restricciones que producen ese invariante denotativo en determinadas situaciones de uso del lenguaje. Desde esta perspectiva, resulta claro que es ambiguo caracterizar el significado denotativo como "independiente del contexto"; el *significado denotativo depende de un tipo particular de manipulación del contexto*. Un ejemplo típico del sistema de restricciones que define el contexto que hace posible hablar de la denotación, es el ofrecido por los libros de lingüística: podemos hablar del significado de una frase "independientemente del contexto lingüístico y extralingüístico" sólo en la medida en que *creamos una situación de producción-consumo que por definición responde a estas exigencias*: trabajamos con frases aisladas, reproducidas como "ejemplos" que se insertan en un discurso teórico que es el de la lingüística. En suma: el significado denotativo no puede ser definido como "independiente del contexto", porque esta fórmula es equívoca. El "significado denotativo" es producido en una situación artificial, una suerte de "situación experimental" creada por la lingüística misma cuando se autodefine como teoría de las frases.¹⁹

Conviene recordar que los transformacionalistas razonan en términos de la siguiente alternativa: o bien no se toma para nada en cuenta el contexto (en nuestra formulación: o bien se toma en cuenta un contexto particular, manipulado "experimentalmente", que produce el invariante denotativo) o bien hay que tomar en cuenta *todo*, y la consideración del contexto no tiene límites: caeríamos en la exigencia imposible de conocer la totalidad de lo real para interpretar una frase.²⁰ Este intento de legitimar la teoría lingüística como teoría de las frases por vía de una reducción al absurdo de los otros puntos de vista es a todas luces insostenible, porque la alternativa es enteramente arbitraria. Equivale a sostener que la posibilidad

19. Dejando de lado el hecho de que aun los ejemplos de gramática fatalmente connotan, como lo señaló Barthes hace mucho tiempo. Cf. *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1957, pp. 22-223.

20. N. Ruwet, en su *Introduction à la grammaire générative*, op. cit., expone muy bien este punto, reproduciendo los argumentos chomskyanos.

de operar abstractamente se reduce al análisis de la frase, y que si superamos este límite nos sumergimos en la infinitud de lo "concreto". Cuando se tenía a la palabra aislada como unidad básica del lenguaje, se hubiera podido hacer exactamente el mismo razonamiento. El modelo abstracto se define por el nivel en que opera y no por el tipo de parámetros que toma en cuenta. Sin duda, el considerar aspectos contextuales (lingüísticos o extralingüísticos) nos obligará a construir modelos más complejos, pero de ninguna manera nos enfrenta con una tarea imposible. Los conocimientos que se han acumulado en los últimos veinte o treinta años sobre los procesos de la comunicación humana mediante el lenguaje, han sido posibles porque a nadie se le ocurrió plantearse semejante alternativa, que deja como único campo posible de investigación científica el de la lingüística entendida como Chomsky la entiende.

Está claro además que si adoptamos el razonamiento de la escuela chomskyana, deberíamos llegar a la conclusión de que el estudio transformacional de la frase corresponde a la competencia lingüística, mientras que si tomamos en cuenta, por ejemplo, una secuencia de frases como fenómeno original, estaríamos en el campo del desempeño. Esta conclusión es con toda evidencia inaceptable. Así como es cierto que el hablante oyente tiene la capacidad de construir e interpretar frases, tiene también la capacidad de construir discursos. Ambas capacidades han de ser susceptibles de un análisis científico que investigue las condiciones de ejercicio de esa capacidad, es decir, las condiciones de producción de los resultados de dicha capacidad: los discursos sociales y sus estructuras de significación. Está claro también en fin, que el punto de vista chomskyano implica en última instancia que todo discurso no es más que una suma de frases. Sin discutir acerca de la probabilidad de que esta opinión sea correcta o errónea, no cabe duda, en todo caso, de que plantea un problema empírico que se podrá aclarar con el progreso de la teoría y la investigación, pero que no puede darse por resuelto con una decisión teórica *a priori*.

Sobre la base de estas consideraciones, no parece haber ninguna razón que obligue a restringir el punto de vista generativo a una teoría de las frases. Aquí intentaré dibujar los contornos (todavía fatalmente vagos e imprecisos) de un planteo que pueda, en el largo plazo, ayudar a construir una teoría adecuada del proceso ideológico. Al hacerlo, utilizaré en forma analógica algunos conceptos extraídos de la teoría generativo-transformacional. Muy pronto el lector advertirá que, en el fondo, la perspectiva

que se abre no es particularmente novedosa: en el camino, reencontramos los momentos fundamentales de la teoría marxista. El procedimiento analógico se justifica, en este caso, en dos sentidos. Por una parte, permite sugerir ciertas convergencias entre campos teóricos muy diferentes, dentro de las ciencias sociales. Por otra parte, tal vez estimule una mayor conciencia acerca de que los fenómenos ideológicos constituyen, en un nivel de análisis decisivo, procesos de producción de significaciones, y que en esta medida el instrumental de la lingüística y la semiología puede ayudarnos a refinar los conceptos teóricos que necesitamos. Como lo señalé al principio, lo que sigue no es una teoría sino un programa de discusión y trabajo o mejor —si se me permite la expresión— un mapa de pertinencias e impertinencias.

1. *La manifestación ideológica: instrumentalismo y subjetivismo*

Conviene comenzar con el plano de la manifestación, puesto que podremos así delimitar el campo de hechos empíricos que es pertinente para el estudio del proceso ideológico. De acuerdo con los criterios formulados en la sección anterior, no hablaremos de ideología ni de sistema ideológico (nociones que, especificadas corresponden al plano de las condiciones de producción de mensajes) sino de *manifestación ideológica*. La primera dificultad reside en que este campo de la manifestación ideológica carece de límites definidos o, lo que es peor, pareciera englobar la totalidad del ámbito de manifestación empírica de los fenómenos sociales. Tenemos, ante todo, el área de los fenómenos del lenguaje: ningún sector de lo que, en el plano de la manifestación, podemos llamar el “universo de los discursos sociales”, queda excluido de la pertinencia definida por una investigación del proceso ideológico, ni siquiera el discurso de las ciencias. Es susceptible de un análisis “ideológico” tanto un texto político como una novela; tanto una obra de ciencias sociales como un discurso especulativo sobre la estética; tanto los mensajes lingüísticos vehiculados por los medios masivos como el texto de una entrevista que remite, como sujeto de la enunciación, a un emisor individual; tanto los mitos contenidos en una obra de teología como aquellos otros transmitidos por los manuales escolares; tanto el texto de un noticiero de televisión como el de un diálogo “natural” recogido por un grabador. Esta lista podría ser mucho más larga, y para cada término enumerado se podría, sin demasiado

trabajo, mencionar un caso en que el tipo de corpus lingüístico en cuestión ha sido objeto de una "interpretación ideológica".

Ahora bien, ¿qué significa, a nivel del sentido común de las ciencias sociales, "interpretar ideológicamente" un texto? Puede decirse, a grandes rasgos, que la "interpretación ideológica" de un texto lingüístico consiste, en la práctica habitual de las ciencias sociales, en establecer un nexo significativo entre los contenidos manifiestos del texto y una variable o un conjunto de variables que forman parte de algún modelo del sistema sociocultural. La articulación que justifica el trabajo interpretativo suele estar dada por el hecho de que el o los productores (o bien el o los consumidores) del texto tienen determinados valores en las variables sociológicas que se han tomado en cuenta. La interpretación del texto está orientada a descubrir en él una cierta "concepción del mundo" o una determinada "imagen de la realidad" (o de un sector de la realidad), concepción o imagen que "se explica" en términos de la identidad social (o de la situación de vida) de sus portadores (productores-consumidores). Como todo el mundo sabe, el vínculo más clásico entre las variables sociológicas y los textos "ideológicos" se funda en la noción de *interés*. A su vez, ésta aparece irresistiblemente asociada a la de *distorsión* particular de la realidad. Geertz ha hecho una tipología muy sencilla de las distintas maneras de vincular el producto ideológico a sus portadores.²¹

Esta manera de relacionar la manifestación ideológica lingüística (hasta aquí, "los textos") a los factores que "la explican", abarca la mayor parte de la literatura caracterizada como "sociología del conocimiento" como así también una alta proporción de la literatura marxista tradicional. El núcleo común a las distintas variantes que podrían identificarse, es una *concepción instrumental-funcional del lenguaje*. Este punto ha sido claramente señalado por Geertz, con la reserva de que la solución que él mismo ofrece, tras criticar las posiciones anteriores, tiene exactamente las mismas características que éstas. En efecto, ya se considere la manifestación ideológica como "expresión del interés", como "descarga de la tensión" o como "mapa cognitivo que orienta en situaciones de crisis",²² lo esencial es la idea de que el plano lingüístico es *un instrumento al servicio de una necesidad* (en el sentido amplio del término), necesidad que es completamente exterior a dicha

21. C. Geertz, "La ideología como sistema cultural", incluido en el presente volumen.

22. C. Geertz, *loc. cit.*

manifestación. El esfuerzo teórico puede estar concentrado en el modelo de los factores sociales o en el modelo de los mecanismos psicológicos, pero el plano de la manifestación ideológica propiamente dicha aparece como no problemático: la noción de instrumento, justamente, presta a la manifestación lingüística una cualidad de inocencia, la cualidad de lo "evidente".²³

Esta concepción tiene inevitables consecuencias, algunas de las cuales he discutido brevemente en otro lugar.²⁴ Ante todo, el nexo entre la manifestación ideológica y los factores que la "explican" es sumamente rudimentario y directo. Cuando surge la conciencia de que el nexo es *exageradamente* rudimentario y directo, la concepción instrumentalista del lenguaje lleva fatalmente a tratar de refinar la teoría de los factores externos (sociológicos o psicológicos), pero no la teoría del nexo mismo, ni tampoco la de la manifestación lingüística. Esto ha llevado a una curiosa situación: aun cuando se ponga al servicio del esfuerzo teórico toda la artillería del marxismo para construir el modelo de los factores sociales, o todo el bagaje del psicoanálisis para conceptualizar el sistema de la personalidad, el resultado es, en lo que hace a la teoría del proceso ideológico, una irremediable *banalidad*.²⁵

La segunda consecuencia es una especie de "subjetivización" que termina por impregnar toda la problemática sobre el proceso ideológico. La subjetivización resulta simplemente del hecho de que si, en efecto, el lenguaje es meramente un instrumento, ha de ser un instrumento al servicio de *alguien*. Si el soporte teórico de la interpretación es psicológico, vale decir, si remite a mecanismos de la personalidad, la subjetivización es obvia. Pero la consecuencia a que me refiero abarca también los planteos "sociologistas": la subjetivización aparecerá bajo la forma de un modelo psicológico abstracto —de tipo hedonista-utilitarista, como muy bien lo señala Geertz²⁶— de la "conciencia de clase". En ambos casos, la problemática sobre las ideologías derivará casi fatalmente hacia la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, oposición que en

23. Dentro del campo de la lingüística, una concepción que es, en forma explícita, "instrumentalista", se hallará en Luis J. Prieto. Véase especialmente su libro *Mensajes y señales*, Barcelona, Seix Barral, 1967. También Ducrot en su propuesta de una "lingüística de la comunicación"; cf. "Le structuralisme en linguistique", *loc. cit.*

24. E. Verón, "Ideología y comunicación de masas...", *loc. cit.*

25. Los análisis de Lucien Goldmann y la teoría de la personalidad autoritaria inspirada en Adorno pueden servir, respectivamente, de ejemplos.

26. C. Geertz, *op. cit.*, en este volumen.

forma irresistible se asociará a la idea ya mencionada de *distorsión*. Lo que quiero decir —aunque pueda parecer exagerado— es que tanto la problemática de lo ideológico como expresión de “tensiones” generadas por la posición de los actores en la estructura social, como la problemática marxista sobre la “falsa conciencia”, *pertenecen a un mismo universo de discurso*: la diferencia reside en el modelo psicológico subyacente y en la distribución de los niveles de abstracción dentro del cuerpo teórico. Esta subjetivización, apoyada en la oposición subjetivo/objetivo, puede incluso dar lugar, naturalmente, a un discurso de corte epistemológico: el trabajo de Adam Schaff es un buen ejemplo.²⁷

La tercera consecuencia se refiere al papel que se le puede adjudicar a una teoría de la significación dentro de la teoría del proceso ideológico, tal como dicho papel queda delimitado por el peso del instrumentalismo y el subjetivismo. Por una parte, la noción de instrumento anula todo interés por explorar con mayor detalle la naturaleza de la manifestación ideológica. En la medida en que la materia lingüística es concebida, justamente, como puramente instrumental, como “punto de pasaje” de una necesidad o una función totalmente extrínseca, no cabe plantear la exigencia de una investigación de sus mecanismos: en qué consiste el lenguaje como instrumento es cosa de los lingüistas, es un problema que no tiene nada que ver con la investigación de las ideologías. Por otra parte, el subjetivismo encierra las consideraciones sobre los mecanismos de la significación dentro del ámbito de lo subjetivo. Quedan así definidos dos planos: la teoría incluirá una descripción de los factores externos que permiten “explicar” lo ideológico, ya se trate de factores psicológicos o sociológicos. Esta descripción será vista como puramente *objetiva*, y una teoría de la significación no tendrá nada que ver con ella. Por otro lado, la ideología será, como fenómeno de significación, justamente la manifestación subjetiva de la influencia de aquellos factores.²⁸

2. *El campo de la manifestación ideológica*

Estas consideraciones fueron motivadas por la pregunta acerca de qué significa “interpretar ideológicamente” un texto en la práctica habitual de las ciencias sociales. Con-

27. Incluido en este volumen.

28. Está claro que esta apreciación vale también para Geertz, no obstante su preocupación por los mecanismos “simbólicos” contenidos en los fenómenos ideológicos.

viene retomar ahora nuestro primer interrogante, referido a la dificultad que surge al tratar de establecer los límites de lo que podemos llamar la manifestación ideológica. Con el fin de simplificar la discusión, hemos hablado hasta aquí de un campo de hechos que si bien es enorme, está reducido al lenguaje y sus productos. ¿Esta limitación se justifica? Está claro que la interpretación sociológica de los fenómenos ideológicos ha franqueado con frecuencia ese límite. En primer lugar, los productos de una serie de códigos no lingüísticos han podido ser vinculados a factores sociológicos estructurales, o al menos a determinadas "concepciones ideológicas" que a su vez pueden ser relacionadas con variables sociológicas: las distintas concepciones del espacio pictórico; los estilos cinematográficos; las distintas orientaciones que han caracterizado la historia de la arquitectura; hasta los estilos musicales. Aunque la distancia entre estas manifestaciones de la comunicación social y los factores sociológicos sea mayor que en el caso de los textos lingüísticos (al menos, sin duda, mayor que en el caso de los textos vinculados con la política), y aunque la relación que une a unas y otros sea más indirecta y compleja, lo cierto es que se ha intentado repetidas veces establecer este tipo de conexiones. Tal vez entonces —y no obstante las distintas reservas posibles— esta ampliación del campo de la manifestación ideológica, por la cual dicho campo abarcaría los mensajes de la comunicación social tanto lingüísticos como no lingüísticos, podría ser más fácilmente aceptable. Como medida provisional, podemos decir que la manifestación ideológica comprendería por una parte "textos" (en el sentido genérico que he dado a esta noción en otro lugar,²⁹ entendiendo que ella abarca tanto los mensajes lingüísticos como los codificados sobre otros principios) y por otra lo que se puede denominar "la organización del espacio social" que incluiría tanto los hechos arquitectónicos como el universo de los objetos de consumo que ocupan dicho espacio siguiendo distintas reglas y configuraciones.

Hay en cambio una segunda ampliación del campo de la manifestación ideológica que parecerá sin duda mucho más problemática. Me refiero a lo que podemos llamar "procesos observables de la acción social": los usos y costumbres; los sistemas de comportamiento definidos por ciertos marcos institucionales, profesionales o técnicos; los

29. "Infraestructura y superestructura en el análisis de la acción social", en E. Verón, *Conducta, estructura y comunicación*, Bs. As., 2ª edición, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971.

rituales; las conductas de consumo; los sistemas de acción política organizada; las pautas de interacción en el grupo familiar, en suma: una múltiple variedad de sistemas de acción, que son susceptibles de "interpretación ideológica". En efecto, voy a sostener que esta variedad de sistemas observables de comportamientos sociales forma parte del campo de la manifestación ideológica, con el mismo derecho que los "textos" y los aspectos de la "organización del espacio social". Es aquí donde puede parecer que la noción de "manifestación ideológica" se amplía hasta el punto de abarcar la totalidad de lo que, genéricamente, puede considerarse el ámbito de la manifestación empírica de una cierta unidad sociocultural. Surge entonces de inmediato una serie de dudas, y sobre todo la sospecha de que la noción de "manifestación ideológica" se vuelve inútil a causa de su amplitud.

Una objeción, tal vez la más grave e inmediata, podría ser formulada como sigue. Tiene gran importancia plantear el problema de la relación entre la acción social y las ideologías, pero es un error considerar a los sistemas empíricos de acción social como parte de la manifestación ideológica. En otras palabras: tiene sentido analizar el problema de cómo se vinculan las ideologías "externalizadas" (bajo la forma de "textos" o de modalidades de organización de espacio social) con la acción, en la medida en que ésta supone "ideologías internalizadas" en los actores, ideologías que, precisamente, "orientan" la conducta, pero no pueden ponerse estas cosas en un mismo plano y hablar de "manifestación".

En verdad, al hablar de los sistemas empíricos de acción social como pertenecientes al campo de la manifestación ideológica, no son las ideologías "externalizadas" y las "internalizadas" (estas últimas bajo la forma de orientaciones de acción) lo que estamos poniendo en un mismo plano. Ya ha sido sugerido o anticipado más arriba que *ningún aspecto de lo que aquí agrupamos como manifestación ideológica remite a un "soporte" psicológico*. En consecuencia, no tomamos en cuenta los sistemas de acción social en tanto "manifestación" de ideologías internalizadas en los actores, sino como *configuraciones de mensajes*. Desde el punto de vista de una teoría de la significación, entonces, los procesos articulados de la conducta social son mensajes (a igual título que los "discursos verbales" aunque por cierto de naturaleza muy distinta en lo que respecta a los principios de codificación³⁰) y en consecuencia —si

30. Véase E. Verón, "L'analogique et le contigu. Note sur les codes non digitaux", *Communications*, nº 15, 1970, pp. 52-69.

queremos emplear las anunciadas analogías con la perspectiva generativa-transformacional— constituyen un plano de la manifestación, que remite a condiciones de producción que generan dicho plano. Es imposible analizar aquí en detalle los fundamentos que permiten afirmar que la acción es un mensaje; en parte lo he intentado en otro lugar.³¹ Me limitaré a ciertas precisiones mínimas que permitan comprender el principio teórico subyacente a esta propuesta.

Ante todo, lo dicho no significa que no sea legítimo referir los procesos empíricos de acción a sistemas internalizados de reglas cognitivo-evaluativas que dan cuenta de la organización de la conducta en términos de los mecanismos psicológicos de los actores. Esta es, por el contrario, una cuestión de suma importancia, que toda teoría sociológica general debe incluir en el área de sus problemas. De cualquier manera, hay un nivel de significación de los sistemas de acción social que es pertinente desde el punto de vista de una teoría del proceso ideológico, y este nivel debe ser cuidadosamente distinguido del que corresponde a la problemática de las “ideologías internalizadas”. El nivel de significación a que aludimos se pone de relieve al advertir que todo actor social, al encontrarse inserto en una variedad de sistemas de interacción, se constituye por ese mismo hecho en emisor-receptor de complejas configuraciones de mensajes conductuales que transmiten significaciones. La sociología ha estudiado por lo general un solo tipo de contenidos transmitidos por estos sistemas de comunicación: *las normas institucionalizadas*.³²

Si partimos de los procesos empíricos de acción, la conceptualización puede seguir entonces no menos de dos caminos distintos: uno consiste en establecer el vínculo entre estos procesos y algún modelo de “ideas” y “valores” internalizados en la personalidad, que se supone dan cuenta de la organización de la conducta de los actores. El otro, consiste en definir los sistemas de acción como sistemas de comunicación y referirlos a un modelo construido sobre

31. Cf. “L’analogique et la contigu”, loc. cit., y el análisis de Alessandro Pizzorno y mi respuesta, en el simposio sobre el libro *Conducta, estructura y comunicación* publicado en la *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 6, n° 1, marzo 1970.

32. Los contenidos normativos pueden sufrir a su vez ciertas transformaciones (a saber, cobrar la forma de “textos”: se los verbaliza o se les da forma escrita). Estas transformaciones nos mantienen entonces dentro de los límites del campo de la manifestación ideológica.

la base de unidades de análisis que no corresponden a un nivel individual, sino al plano de la teoría sobre la sociedad global. Es este segundo camino el que estamos sugiriendo, y en esta perspectiva me parece justificado incluir los sistemas de acción social como una parte del campo de la manifestación ideológica.

Sobre el fondo de lo dicho hasta aquí, se puede formular una observación de gran importancia, cuyas consecuencias discutiremos más adelante. El análisis accionalista-funcionalista de la sociología académica corriente, está precisamente centrado en la construcción de modelos de los sistemas evaluativos institucionalizados (normas) que encuadran los "sistemas de acción". El concepto de *acción social* es, en la mayoría de sus usos habituales, inseparable de este marco teórico. En esa medida, la perspectiva accionalista-funcionalista, por razones intrínsecas a su horizonte teórico, está limitada al estudio del plano de la manifestación: investiga la organización de los sistemas de acción generados por determinadas condiciones de producción, pero es incapaz de conceptualizar en forma adecuada las condiciones de producción mismas, el problema de la *generación*. Se condena por lo tanto a la justificación, directa o indirecta, del orden social existente. Este tipo de consideraciones puede llevarnos a establecer con claridad la diferencia radical que separa la noción sociológica de *acción social* de la noción marxista de *práctica*: esta última corresponde, como veremos, al nivel de las condiciones de producción, y por lo tanto es enteramente ajena al plano de la manifestación ideológica.

Hasta aquí hemos delimitado, de una manera puramente descriptiva, lo que llamamos el campo de la manifestación ideológica. Será preciso ahora preguntarnos qué camino es conveniente seguir si queremos, en el largo plazo, construir modelos generativos que den cuenta de los fenómenos de la manifestación.

3. Niveles de la significación en el proceso ideológico

Conviene, ante todo, tener una idea del territorio a explorar. Fatalmente, ese primer "mapa" nos parecerá a la larga incorrecto, cuando advirtamos que el ordenamiento que implica debe sufrir modificaciones, especificaciones, desplazamientos. No se trata entonces de ofrecer, en este punto, una "teoría", ni siquiera el conjunto de casilleros vacíos de una teoría a elaborar. Podemos sí sugerir una estrategia y definir su orientación. El "mapa" que propongo se presenta en la figura 1.

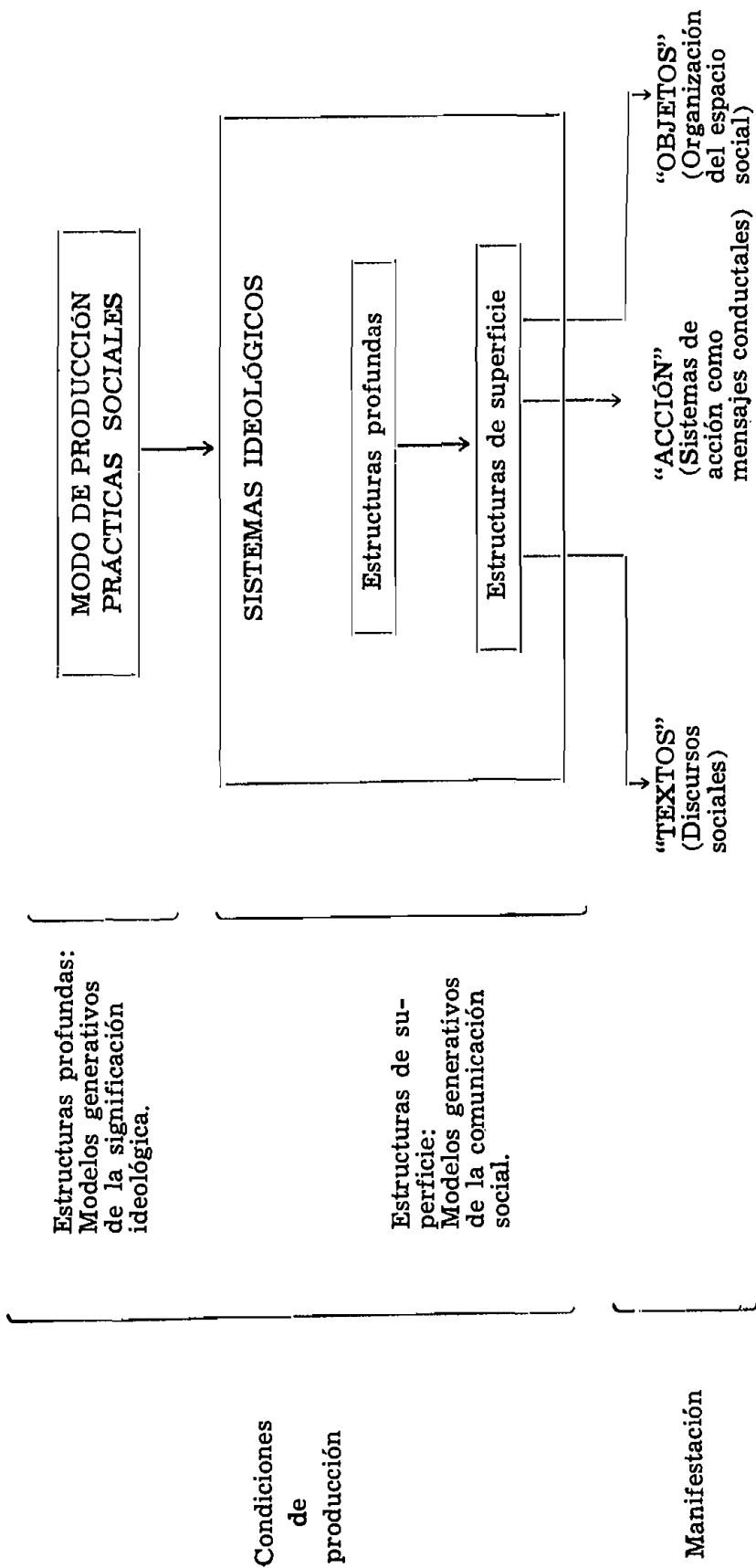


Fig. 1. Niveles de la significación desde el punto de vista del proceso ideológico.

Veamos en primer lugar los criterios en que se apoya el esquema, y sus principales articulaciones. La distinción más general diferencia las condiciones de producción por una parte, de lo que llamo el plano de la manifestación. Al decir "plano de la manifestación" me estoy refiriendo, como se indica, a los tres grandes conjuntos de hechos discutidos en la sección anterior. Las comillas señalan, simplemente, que estos términos no son términos teóricos, sino rótulos provisionales de carácter descriptivo. Al hablar de la manifestación hablamos del universo de mensajes de la comunicación social: estas expresiones son sinónimas.

Se observará que la distinción estructuras profundas/estructuras de superficie presenta una *doble* articulación, o sea que se aplica *dos* veces: desde el punto de vista de la formación social en su conjunto, el modelo modo de producción-prácticas sociales puede ser considerado la estructura profunda, y lo que llamamos sistemas ideológicos determina las estructuras de superficie de la significación. Por otro lado, el sistema ideológico mismo admite una distinción entre estructuras profundas y de superficie. El papel de estas distinciones se aclarará, espero, más adelante.

Las flechas indican conjuntos de transformaciones. Está claro que los conceptos descriptivos del plano de la manifestación son los más próximos a los observables empíricos. Por el momento, no plantearemos el nivel de abstracción que corresponde a las demás zonas del esquema, vale decir, la "distancia" entre los restantes conceptos y el nivel de la observación empírica. Como el esquema es todavía sumamente rudimentario, tampoco plantearemos por ahora el problema del sentido de las flechas. El sentido que se indica en el gráfico representa las relaciones de derivación entre las zonas del cuerpo teórico; queda abierta la cuestión de si —y dónde— correspondería colocar flechas bidireccionales. De ningún modo, pues, se debe suponer que el esquema contiene hipótesis sobre el carácter lineal de la causalidad.

Entre los "textos", los "sistemas de acción" y los "objetos", existen relaciones que podrían también haberse representado con flechas: la acción se inserta en el espacio social, y los mensajes de la comunicación son, en muchos casos, paquetes de textos-y-acción fuertemente integrados. De cualquier manera, estos puntos remiten a problemas que deben ser discutidos mucho más adelante.

En su conjunto, el esquema puede interpretarse como representando los "planos" o "capas" en que puede ser analizada la significación dentro del marco de un proceso

productivo determinado. También queda por el momento abierta otra cuestión: en la medida en que toda formación social está constituida por una *pluralidad* de procesos productivos y prácticas sociales, surge el problema de una tipología de procesos productivos y de prácticas, y de cómo se articulan entre sí. Este problema encierra a su vez la cuestión del sentido en que extendemos el uso de conceptos tales como “modo de producción” y “proceso productivo”, que se aplicarían no sólo al área de la economía sino también a otras zonas de la formación social.

4. *Modelos generativos de la significación ideológica: sobre el modo de producción capitalista*

En el sector superior de nuestro esquema, hemos ubicado los modelos del modo de producción y de las prácticas sociales. La noción de “práctica” tiene en la literatura un *status* ambiguo, porque está asociada, dentro mismo de la teoría marxista, a contextos conceptuales heterogéneos. Por un lado, hay una noción de práctica que es inseparable del concepto de *modo de producción*. En esta línea, la construcción de una teoría de las prácticas debe apoyarse fundamentalmente en los análisis del *Capital*. Por otro lado, la noción de práctica aparece vinculada a un modelo del “acto de trabajo”, que es en verdad el modelo de un proceso de acción social instrumental: un actor concreto (trabajador) orientado a la realización de un producto. Este último modelo es perfectamente asimilable al modelo sociológico corriente de la “acción social”. Incluso cabría pensar, en este sentido, que la noción de acción social es más genérica que la de práctica: esta última, descripta como actividad instrumental, como “trabajo productivo”, sería un caso particular de acción, puesto que naturalmente hay otros tipos posibles de acción, no orientadas por fines instrumentales o adaptativos. Creo que desde el punto de vista de la teoría marxista la noción clave es la primera, y de ella me ocuparé exclusivamente en lo que sigue.

A este respecto tienen naturalmente gran importancia el minucioso estudio y la discusión promovidos por Louis Althusser y sus colaboradores, que sin duda han revitalizado el pensamiento marxista (independientemente del grado de acuerdo o desacuerdo que puedan suscitar las consecuencias de sus planteos). Recordaré en particular las conclusiones del análisis de Balibar sobre el concepto de *modo de producción*. Según Balibar, un determinado

modo de producción consiste en una combinación específica de los *factores* de la producción, de lo que el autor llama "los invariantes del análisis de las formas". Los factores son: 1) el trabajador; 2) los medios de producción (objeto de trabajo y medios de trabajo) y 3) el no trabajador. Balibar señala que la característica esencial del modo de producción capitalista, a saber, la separación entre el trabajador y las condiciones de producción, contiene en realidad *dos* relaciones diferentes, y que a su vez es la relación entre estas dos relaciones (o sea una relación de "segundo grado") lo que propiamente constituye la combinación típica del modo de producción capitalista. Una primera relación concierne la *propiedad*: "...desde el punto de vista de la propiedad, el proceso de trabajo es una operación entre cosas que el capitalista ha comprado".³³ El resultado de esta relación es la apropiación, por parte del capital, del sobretrabajo. Una segunda relación, que según Balibar suele estar confundida con la primera en muchos textos de *El Capital*, concierne la "apropiación" real o material, vale decir el *control efectivo* del proceso de la producción. El capitalista no sólo *explota* la fuerza de trabajo, en la medida en que es una propiedad suya; también la *organiza*.³⁴ La relación entre los factores de la producción aludida en la noción de propiedad, remite a la problemática de las *relaciones de producción*. La relación aludida en la noción de "apropiación real" (control) remite a la problemática de las *fuerzas productivas*.³⁵ Al retomar estas dos relaciones en su propuesta acerca de una teoría general de las ideologías, Thomas Herbert habla, respectivamente, del aspecto político y el aspecto técnico del modo de producción.³⁶ Por fin, la llamada contradicción básica generada en el seno del modo de producción capitalista, entre la "socialización" de las fuerzas productivas y el carácter privado (propiedad) de la apropiación de los medios de producción, es pues una relación entre las dos relaciones básicas del modo de producción.³⁷

Es obvio que me resulta imposible entrar aquí en el detalle de esta problemática, que pone en juego nada menos que una interpretación de la teoría marxista en su conjunto. Las razones de espacio son las menos importantes;

33. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1968, vol. II, p. 97.

34. *Ibíd.*

35. L. Althusser y E. Balibar, *op. cit.*, vol. II, pp. 192 y ss.

36. Véanse los dos artículos de Herbert incluidos en este volumen.

37. L. Althusser y E. Balibar, *op. cit.*, vol. II, pp. 203-204.

hay una razón mucho más sencilla, que hace a la capacidad profesional: esta discusión pone en juego, inevitablemente, los aspectos centrales del marxismo como teoría *económica*, campo en el que me declaro por entero incompetente. No es menos cierto, sin embargo, que una teoría del proceso ideológico no puede separarse del modelo marxista en tanto modelo *económico*. Lo que en todo caso esta situación indica es que cualquier esfuerzo de integración teórica que abarque la pluralidad de procesos productivos (económicos y no económicos) en que se articula una formación social, exige, más que la omnipotencia del filósofo, la tarea —más modesta— de un programa de trabajo interdisciplinario. En lo que sigue me reduciré, entonces, a un señalamiento mínimo de algunos aspectos que me parecen decisivos, ofreciendo un panorama con la sola pretensión de que pueda ser útil hasta por los errores que contiene.

Quiero destacar un ordenamiento que puede marcar el pasaje entre la problemática sobre el modo de producción considerado desde el punto de vista económico, y la problemática semiológica referida al proceso ideológico. Este pasaje tiene especial importancia para ubicar el concepto de *práctica*, que considero uno de los conceptos claves de una teoría general del proceso ideológico como proceso *productivo de significaciones*, teoría que pueda estar libre de todo “instrumentalismo” y “subjetivismo”.

Desde una perspectiva semiológica, dicho pasaje surge en la medida en que se analicen las condiciones de semantización del modo de producción, tal como éste aparece descrito en el discurso marxista. Sugeriré simplemente las líneas que debería seguir semejante tarea. El punto de partida consiste en afirmar que el discurso marxista sobre el modo de producción encierra, bajo una forma no siempre explícita, el modelo generativo básico de la significación ideológica.

La presentación por separado de los “factores” de la producción, a la manera de Balibar, tiene el inconveniente de que podría llevar a pensar que dichos “factores” son definibles en forma aislada, cuando todo el análisis de Balibar se orienta de hecho en sentido contrario. Veamos entonces cómo se constituye el modelo del modo de producción, entendido como modelo de la estructura profunda de la significación, desde el punto de vista de la formación social capitalista en su conjunto, según se señaló en la figura 1. El modelo del modo de producción define *las relaciones* entre los participantes del proceso de producción (a los que Balibar llama “trabajador” y “no trabajador”). Suponemos que estos términos no tienen ningún

contenido definible autónomamente, sino que remiten a *posiciones* en el interior de un universo de relaciones, cuya estructura hay que determinar. Supondremos también que este "universo" (señalado justamente como "modo de producción") obedece a las leyes generales de estructuración de todo universo semántico. Siguiendo aquí a Greimas, diremos que todo universo semántico se estructura de acuerdo a una primera dicotomía fundamental que diferencia dos términos: discreto-continuo.³⁸

Los elementos asociados al término "discreto" producen, como efecto de sentido del discurso, la idea de "sustancia" (cosa, persona, etc.). Los elementos asociados al término "continuo" forman parte de un conjunto de cualidades o propiedades. Desde el punto de vista lingüístico, el primer término da lugar al concepto de *actante*, que es el soporte sustancial al que se imputan las propiedades o cualidades en que consiste el otro término (*predicaciones*). A esta última se aplica una segunda dicotomía: *estático / dinámico*.

Las predicaciones dinámicas son las *funciones* (acciones o procesos del universo semántico) y las predicaciones estáticas corresponden genéricamente a *cualidades* (estados o propiedades de elementos del universo semántico).

38. Véase A. S. Greimas, *Sémantique Structurale*, Paris, Larousse, 1966. Por "universo semántico" entendemos muy sumariamente, un campo conceptual constituido a través de un proceso lingüístico (que llamamos "semantización"). Pasar por el lenguaje es, sin duda, inevitable; no hay otro modo de hacer referencia al "modo de producción", sino por mediación del discurso científico. Este discurso describe ("semantiza") un determinado sector de la realidad, pero esta relación con el referente es indudablemente compleja: el modelo del modo de producción es sumamente abstracto, y no hay ninguna objetividad empírica que "esté ahí" y que sea un modo de producción, a la manera en que uno puede señalar con un gesto el objeto "cenicero". Sin pretender entrar en una discusión puramente filosófica, conviene recordar entonces que el vínculo entre las "objetividades" y los "conceptos" es indisoluble. Hablar, desde el punto de vista teórico, del modo de producción, es pues, necesaria y simultáneamente, hablar del discurso sobre el modo de producción. Se trata pues de una actividad metalingüística, que incluye entre sus objetos de indagación justamente la relación entre los conceptos y los "datos" (los "referentes empíricos"). Como en ambos niveles usamos el mismo instrumento (el lenguaje natural), pueden surgir (o, tal vez, inevitablemente surgen) dificultades y paradojas. Sobre el aspecto epistemológico de estas paradojas potenciales, véase G. Bateson, "Información y Codificación: un enfoque filosófico", en: J. Ruesch y G. Bateson, *Comunicación. La matriz social de la psiquiatría*, Bs. As., Paidós, 1965, pp. 160 y ss.

Son también muy esclarecedoras las observaciones tangenciales sobre este problema que hace Culioli a propósito de la formalización en lingüística: cf. A. Culioli, *op. cit.*,

Quedan así diferenciados, en el universo semántico, los soportes de las predicaciones (actantes), que son en verdad formas vacías hasta tanto no las consideramos asociadas a las dos grandes dimensiones a través de las cuales son semantizados: el aspecto funcional (dinámico) y el aspecto cualitativo (estático). Como hemos afirmado, siguiendo a Balibar, que el modelo del modo de producción se refiere a *las relaciones* entre los participantes del proceso productivo, podemos ahora agregar que las relaciones entre los actantes del modo de producción serán semantizadas a lo largo de dos dimensiones: *funcional* y *cualitativa*.

Veamos ahora qué combinatoria de estos ejes permite determinar los “factores” del modo de producción —trabajador, no trabajador, medios de producción, producto, acto de trabajo— en términos de su doble relación.

En primer lugar, está claro que los actantes (“trabajador” / “no trabajador”) resultan de una primera aplicación de la dicotomía dinamismo/estatismo (o si se prefiere: agente/no agente). En segundo lugar, en lo que respecta a la semantización de sus relaciones, identificamos la relación de propiedad de que habla Balibar con la dimensión cualitativa, y la relación de control con la dimensión funcional. Ahora bien, ¿a qué contenidos o elementos se refieren estas dos relaciones? Si tratamos de especificar los contenidos semantizados por las relaciones entre los actantes (“trabajador” y “no trabajador”) o, si se prefiere, las dimensiones en términos de las cuales se definen esas relaciones de “propiedad” y “control”, advertiremos que pueden obtenerse por un procedimiento idéntico al realizado hasta aquí: mediante una doble aplicación de la dicotomía entre aspectos cualitativos y aspectos funcionales. En efecto, el proceso de trabajo pone en juego dos elementos que corresponden al aspecto dinámico de este proceso: el *acto mismo de trabajo* (la “ejecución”) y los *instrumentos* con los cuales se realiza. Hay además otros dos elementos que corresponden al aspecto estático del proceso de trabajo: la *capacidad* (poseída por el actante trabajador), es decir, la “fuerza de trabajo”, y el *objeto producido* o producto.

Dentro de los dos grandes aspectos que acabamos de mencionar, el *par* de elementos se obtiene por una segunda aplicación de la misma dicotomía: el acto de trabajo es un aspecto dinámico o propiamente funcional, mientras que los instrumentos son un aspecto estático, puesto que su potencialidad como tales es “puesta en acto” en la ejecución. El resultado de este ordenamiento se esquematiza en la figura 2.

	Relaciones:		Actante agente ("trabajador")		Actante no agente ("No trabajador")	
	Elementos:		Aspecto cualitativo ("propiedad")	Aspecto funcional ("control")	Aspecto cualitativo ("propiedad")	Aspecto funcional ("control")
Dimensión cualitativa	Aspecto cualitativo: <i>capacidad</i> ("fuerza de trabajo")		+	—	—	+
	Aspecto funcional: <i>objeto producido</i> ("producto")		—	—	+	+
	Aspecto cualitativo: <i>instrumentos</i> ("medios de produc- ción")		—	—	+	+
Dimensión funcional	Aspecto funcional: <i>ejecución</i> ("acto de trabajo")		—	+	+	—

Fig. 2. Ejes de semantización de la doble relación constitutiva de los actantes del modo de producción capitalista

Lo que hemos hecho es construir, a título de ejemplo de una posible línea de análisis, una red analítica de dimensiones semánticas que cubre un fragmento de la teoría marxista sobre el modo de producción: define las posiciones de los dos actantes del proceso productivo respecto de las dos dimensiones básicas de la apropiación: la propiedad (aspecto cualitativo de la semantización) y el control (aspecto funcional de la semantización). Cada actante está determinado por una combinación particular de valores. Por una parte, estos valores corresponden a combinaciones de ciertos ejes (por ejemplo, ejecución/no ejecución en relación a propiedad/no propiedad), que determinan los casilleros. Por otra parte, cada valor indica la *disyunción* o *conjunción* específica que permite describir la posición del agente (por ejemplo, el actante “trabajador” es definido en término de las disyunciones ejecución/propiedad, medios/control, etc., y las conjunciones capacidad/propiedad y ejecución/control).

El único objetivo de este ordenamiento es sugerir que la noción de práctica puede, sobre esta base, ser referida al aspecto *control* del modo de producción. En efecto, podemos decir que la noción de práctica *constituye el concepto genérico que abarca la dimensión funcional del análisis del modo de producción* (en este caso, el modo de producción capitalista).

Está claro entonces —como lo anticipamos más arriba— que existe una diferencia radical entre las nociones de ‘acción’ y de ‘práctica’. El modelo de una práctica no es nunca el modelo de un proceso empírico de acción, sino el modelo de una dimensión analítica de la significación que ha de aparecer “insertada” en los cursos o secuencias concretas de “acción social”. De qué manera podemos conceptualizar esta “inserción” o “inmanencia” en la acción de las significaciones generadas por el sistema de prácticas sociales, es una pregunta que no estamos todavía en condiciones teóricas de contestar. De todos modos conviene hacer esta advertencia para no confundir conceptos que integran el modelo generativo (abstracto) y conceptos referidos al plano de la manifestación, como el de “acción social”.

El esquema no va más allá de una ubicación de las dos relaciones básicas de que habla Balibar (propiedad y control); no permite en cambio representar la “relación entre las dos relaciones”. Esta “relación de segundo grado” exigiría introducir la problemática del pasaje de la producción dominada por la manufactura a la gran industria, o sea, *variaciones estructurales en la dimensión*

de control. Habría que señalar entonces el pasaje de la situación en la cual hay *conjunción* entre la capacidad y el objeto producido (o sea entre los dos aspectos de la dimensión cualitativa de nuestra figura 2, en lo que hace a los elementos del proceso productivo) a aquella situación en la cual se produce una *disyunción* entre esos aspectos y aparece en cambio una *conjunción* entre los instrumentos (“medios de producción”) y el producto, vale decir, a la situación en la cual se inserta en el sistema la tecnología de las máquinas.³⁹ Es justamente esta segunda situación la que genera la contradicción entre la socialización de las fuerzas productivas (aspecto control) y la apropiación privada de los medios de producción (aspecto propiedad), vale decir, la segunda contradicción de que habla Godelier, que es fundamental pero no originaria. Podemos decir en cambio que la primera contradicción —la contradicción de clases— está “prefigurada” en nuestra figura 2 en las posiciones de los actantes.⁴⁰

Todo esto constituye, como puede verse fácilmente, el núcleo del desarrollo de la descripción funcional del modo de producción, del análisis dinámico. La noción de práctica está pues necesariamente asociada al juego de variaciones diacrónicas de los modos de estructuración de la dimensión del control, en su relación de contradicción con la dimensión cualitativa (propiedad). En este sentido, como se sabe, la característica fundamental del modo de producción capitalista consiste entonces en que la dinámica interna de su práctica económica (que *en tanto causa* no tiene nada de contradictorio) produce *efectos* contradictorios.⁴¹ La *forma* de esta contradicción es esa “relación entre las dos relaciones”, producida por el desarrollo de las fuerzas productivas.

No iré más lejos en este análisis esquemático de la constitución del modelo de producción, como modelo generativo de la significación ideológica. Me referiré tan solo, en forma muy breve, a dos aspectos vinculados a la noción de práctica: el problema de la tipología de prácticas, y la cuestión de cómo entender su articulación dentro de la formación social, y por lo tanto cómo entender su relación con lo que aquí llamo “sistemas ideológicos”.

39. L. Althusser y E. Balibar, *op. cit.*, vol. II, p. 136.

40. Cf. Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspéro, 1966, p. 76.

41. Véanse las consideraciones sobre esta cuestión en el ensayo de Balibar, en L. Althusser y E. Balibar, *op. cit.*, vol. II.

5. *La pluralidad de prácticas y el problema de su articulación*

En términos del desarrollo que acabamos de hacer, las propiedades que permiten semantizar a los agentes de la práctica resultan, como vimos, de ejes que conceptualizan *relaciones*. Los agentes, en consecuencia, carecen de toda sustancialidad: son, para usar la terminología althusseriana, los “soportes” o “apoyos” de una estructura de relaciones o, para decirlo en términos que recuperan una tradición teórica anterior —y que Althusser tiende a ocultar por razones que no vienen al caso— son como los signos al sistema de la lengua en la perspectiva saussuriana: su determinación resulta de una distribución *puramente diferencial* de valores definidos por ciertos ejes.

Ahora bien, la discusión anterior corresponde, en principio, a un análisis elaborado por Marx a propósito de una práctica específica: la económica. Si aceptamos que el marxismo no es un economicismo, el resto de la teoría de las formaciones sociales capitalistas no presenta en los textos de Marx un desarrollo comparable al del análisis económico. Dentro de los límites de este ensayo, centrado en el problema del proceso ideológico, sólo cabe enumerar los principales puntos que exigen una tarea, aún en gran parte por hacer, tanto teórica como empírica.

¿Cómo delimitar otros procesos productivos en el seno de la formación social? ¿Qué criterios se pueden utilizar para definirlos? Es al parecer sumamente difícil, por el momento, evitar una tripartición tradicional, bastante desequilibrada: tenemos el sistema económico, la política (el Estado y la lucha de clases) y el resto de la “superestructura”. Este modelo simplificado de dos articulaciones entre tres grandes “sectores”, aparece en repetidas oportunidades en los textos de Marx y Engels. La propuesta de los althusserianos no es muy diferente. Althusser distingue, “además de la producción” —o sea la “práctica económica”, que Herbert llama “técnica”—⁴² la *práctica política*, la *ideológica* y la *teórica* (científica). Las dos últimas derivan sencillamente de una dicotomía creada en el seno de la “práctica de los intelectuales”, en la medida en que el propio discurso de Althusser se presenta como el paradigma de la Ciencia (= la Teoría), por oposición a lo ideológico. Herbert retoma sin modificaciones esta tipología de cuatro prácticas.

42. Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966, pp. 167-68 y los dos ensayos de Herbert incluidos en este volumen.

¿Por qué estas cuatro prácticas? ¿Por qué no sostener que detrás de lo que la sociología académica llama el “proceso de socialización” es posible identificar también una práctica? En efecto, parece bastante razonable pensar que hay allí el campo de una práctica que podría ser conceptualizada como un proceso de producción-reproducción, enmarcado en una red categorial que permite definir los actantes y sus relaciones (el sistema de parentesco). Este punto de vista tendería a reactualizar la importancia central atribuida por Engels a la familia en el conjunto de la teoría marxista de las formaciones sociales. No cabe duda que sería posible analizar la información acumulada sobre la sociología del parentesco, con el fin de incorporarla sistemáticamente a una teoría de las formaciones sociales como conjuntos articulados de procesos productivos.⁴³

Sea como fuere, y dado el estado actual de esta problemática, la cuestión central me parece residir menos en cuáles son las prácticas identificables dentro de la formación social (su número) y más en los criterios para su delimitación. Estos criterios no son separables del problema de la relación que guardan las demás prácticas con la práctica económica, vale decir, cómo puede conceptualizarse, a la vez, la relación de esas “otras” prácticas con el modo de producción a nivel económico y su relativa autonomía.⁴⁴ Parece claro que cualquier hipótesis de “mero reflejo” estará destinada al fracaso por exageradamente simplista; por otro lado, una concepción de las varias instancias o “niveles” como sectores empíricamente separables de la formación social (a la manera de la problemática sobre las “áreas de actividad”) estará mal encaminada; difícilmente se podrá evitar caer en alguna tipología prevaleciente en el plano de la ideología social (es decir, en el plano de la “manifestación”). Toda la conceptualización sobre las “instituciones” es de este carácter. Si la cuestión se plantea en este nivel, la relación que pueda establecerse será siempre y necesariamente una correlación puramente exterior (contingente).

Como paso mínimo, cabe sugerir el ordenamiento representado en la figura 3. El esquema es sin duda provisio-

43. Sin duda en el área del parentesco *convergen* contradicciones que remiten a características del modo de producción propio de la formación social de que se trate, y también contradicciones más “universales”, por decirlo así, o invariantes con respecto a las variedades de modos sociales de producción, como las que atañen a la constelación familiar y que fueron el objeto central de la indagación freudiana.

44. Problemática a que los althusserianos aluden cuando hablan de la “causalidad estructural”.

nal, puesto que no hace más que reproducir el ordenamiento tripartito de que hablábamos recién, que es sólo un “sentido común” de la teoría (marxista y también no marxista) que debe ser sometido a revisión crítica. Me limitaré a señalar los criterios generales. En primer lugar, están indicados, en cada nivel, los dos aspectos básicos del modelo de cada modo de producción: cualitativo

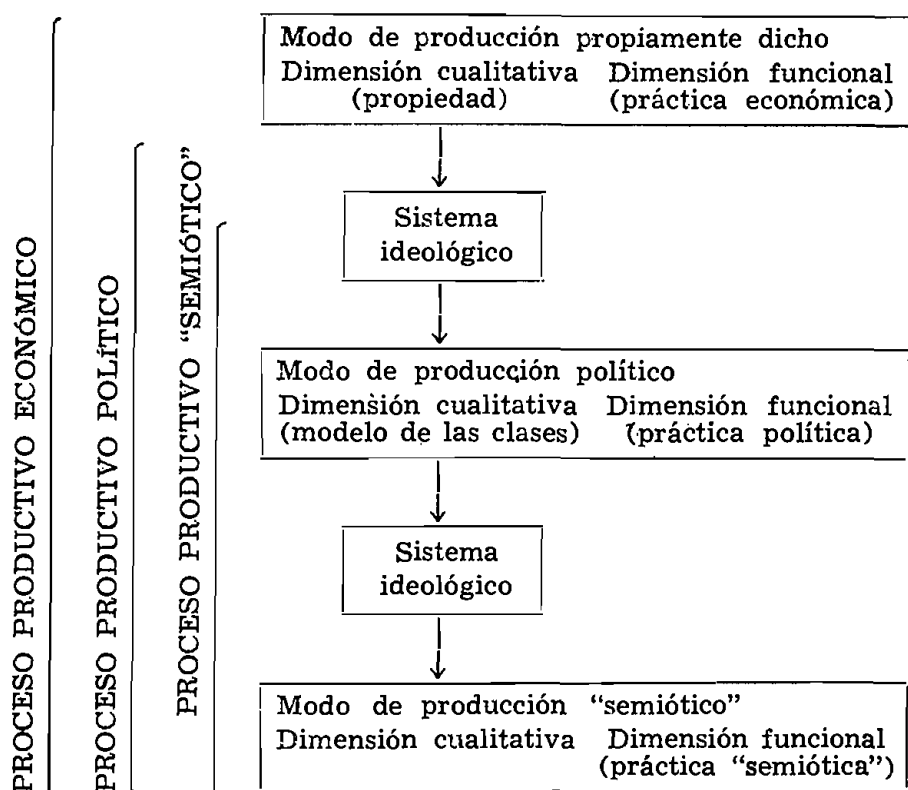


FIG. 3.

y funcional. En segundo lugar —y aquí seguimos de cerca los esquemas de Herbert— articulamos un modo de producción con el anterior a través de la dimensión cualitativa: esto significa simplemente que el modo de producción político puede ser pensado como la “expansión” de la dimensión cualitativa del modo de producción económica, valé decir, como un nuevo proceso productivo vinculado con las *relaciones de producción* (propiedad), orientado a fijar (reproducir) *las relaciones de los actantes dentro del proceso productivo en su conjunto*.⁴⁵ Este es el aspecto que, en tanto relacional, Herbert llama “sintáctico”, mientras que lo que yo denomino dimensión funcional y Herbert práctica “técnica” correspondería al

45. “Expansión” es aquí, por supuesto, una metáfora puramente analítica y no remite a la idea de ningún proceso temporal.

aspecto “semántico”.⁴⁶ En tercer lugar, está claro que la expresión (enteramente provisional y discutible) de “modo de producción semiótico” es un nombre para nuestra ignorancia, y se refiere a un nivel de la formación social que engloba, por ahora indiscriminadamente, una variedad de “prácticas de producción de significaciones” (entre ellas, la producción de *conocimientos*). De acuerdo al esquema, la naturaleza de este nivel sólo puede comprenderse por referencia a la red categorial constituida por el modelo de las clases sociales (dimensión cualitativa del modo de producción político). Hay en cambio una doble diferencia sustancial con el planteo de Herbert y, en general, con la perspectiva althusseriana. Por una parte, no hay nada que pueda definirse como “práctica ideológica”, diferenciable, *desde este punto de vista, que es el de las condiciones de producción de las significaciones sociales*, de la “práctica científica”: ambos son aspectos de lo que aquí llamo la “práctica semiótica”. Rechazamos pues la distinción entre la Teoría y la ideología tal como aparece en Althusser. Algunas de las razones de este rechazo se exponen en otro lugar.⁴⁷ Por otra parte, el “sistema ideológico” está presente en *varios lugares* del esquema, *como mediación entre los modos de producción*. Sobre el casillero del “sistema ideológico” —del que todavía no hemos dicho nada— volveremos en la sección siguiente.

Una última observación sobre este esquema. Los corchetes colocados a la izquierda proponen un criterio para entender la articulación de los varios modos de producción dentro de la formación social, al sugerir la idea (por el momento, sin duda, puramente metafórica) de lo que podríamos llamar una “estructura de niveles encastados unos dentro de otros”. De esta manera, el proceso productivo económico no puede ser pensado como una “zona” delimitable de la formación social, como una de sus “partes”, sino que *la atraviesa* por entero bajo la forma de sucesivas sub-articulaciones (que contienen las restantes prácticas). Esto indica —y vale la pena insistir— que las flechas no deben ser interpretadas, aquí tampoco, en sentido causal, puesto que estos niveles de procesos productivos no son “partes” distinguibles de un todo empírico, sino dimensiones analíticas del cuerpo teórico que es necesario construir para comprender el funcionamiento (a la vez articulado y desarticulado) de una sociedad global desde el punto de vista del proceso ideológico.

46. Véase el segundo ensayo de Herbert, en este volumen.

47. Cf. E. Verón, *El espacio semiológico*, op. cit., parte I.

6. Los sistemas ideológicos

Ha llegado el momento de plantear la pregunta: ¿Qué es un sistema ideológico? Se habrá observado que lo que más arriba habíamos llamado el plano de la manifestación está ausente de nuestra Fig. 3. Tenemos pues que entender cómo es posible vincular este último esquema con el que ofrecimos en la Fig. 1. La cuestión es capital, porque se trata de establecer la relación entre el “esqueleto” de cuerpo teórico que hemos intentado dibujar y el nivel empírico, vale decir, los “textos”, los “sistemas de acción” y el “espacio social”; en suma, el universo observable de la comunicación.

Pues bien, desde el punto de vista de la correspondencia —harto vaga— que podría establecerse entre la estrategia conceptual sugerida aquí, y su representación gráfica, es sencillamente imposible incluir en la Fig. 3 una referencia al plano de la manifestación: necesitaríamos tres dimensiones. En efecto, sólo podríamos llegar a una aproximación no demasiado errónea, si el esquema de la Fig. 3 fuese la cara superior de un cubo. Entonces, partiendo de los casilleros donde se lee “sistema ideológico” y yendo *hacia el interior del cubo* (o sea en la tercera dimensión) podríamos colocar la parte inferior de la Fig. 1, incluyendo el casillero marcado en esta última con línea discontinua (o sea los dos aspectos, estructuras profundas y de superficie, del sistema ideológico) y luego los tres “sectores” de la manifestación. En otras palabras: la Fig. 3 desarrolla el casillero superior de la Fig. 1 (modo de producción-prácticas sociales) y además indica las “posiciones” que ocupan los modelos del sistema ideológico. Es sumamente difícil, en el estado actual de nuestro conocimiento, poder establecer con claridad la estructura y componentes del modelo de un sistema ideológico. Muchos trabajos de los últimos años, sin embargo, permiten imaginar, todavía muy groseramente, algunas de las propiedades formales que probablemente deberá tener el modelo de un determinado sistema ideológico para estar en condiciones de generar la manifestación, es decir, mensajes portadores de significaciones pertenecientes a dicho sistema, y al mismo tiempo *no* generar mensajes identificables como portadores de significaciones pertenecientes a otro sistema.⁴⁸

48. Debe tenerse muy en cuenta, en relación con la Fig. 1, que en los que sigue nos referimos a estructuras profundas y de superficie de un *sistema ideológico*, y *no* a esa misma distinción

Las *estructuras profundas* de un sistema ideológico dado *S*, comprenderán, seguramente, no menos de tres niveles de organización:

a) Un conjunto enumerable de *ejes semánticos de base*, que definen las dimensiones elementales que entran en juego en todo proceso de semantización generado por el sistema *S*. Por el momento, no parece haber razones de peso que impidan afirmar que, a este nivel, el modelo puede ser construido sobre la base de oposiciones binarias. Son pertinentes aquí todos los análisis de Lévi Strauss sobre la estructura de los mitos, y la creciente literatura a que han dado lugar.⁴⁹

b) Un conjunto enumerable de *operaciones* semánticas, que establecen conjunciones y disyunciones entre las dimensiones definidas por los ejes. Por "conjunciones" y "disyunciones" podemos entender, en forma muy aproximativa, asociaciones "permitidas" y "no permitidas" entre las dimensiones, es decir asociaciones y disociaciones.

c) Estas operaciones permiten generar un complejo sistema de relaciones entre dimensiones semánticas; las relaciones así generadas se aplican a la semantización de un conjunto enumerable de *formas elementales* del universo ideológico. El modelo componencial de Greimas es un primer intento de definir esas formas: actantes, cualidades, funciones, aspectos y modalidades.⁵⁰

Necesitaremos además no menos de dos grandes conjuntos de transformaciones:

d) Un primer conjunto (T_1) ha de comprender las reglas de transformación que permitan pasar de las estructuras profundas a las distintas *materias significantes* identificables en el plano de la manifestación (lenguaje propiamente dicho, imágenes, códigos gráficos, sistemas de acción, sistemas de objetos, etc.).

e) Un segundo conjunto (T_2) deberá comprender reglas que definen las constricciones determinantes de las formas específicas de la manifestación, dentro de cada mate-

aplicada, respectivamente, a los modelos de los modos de producción-prácticas sociales por un lado, y sistemas ideológicos por otro lado.

49. Véanse los tres volúmenes aparecidos hasta ahora de las *Mythologiques* de Lévi-Strauss. A. J. Greimas, *Du sens*, Paris, Du Seuil, 1970. Cf. también, por supuesto, los artículos de Lévi-Strauss y Nicole Belmont incluidos en este volumen.

50. Cf. la aplicación del modelo actancial de Greimas al análisis de un texto filosófico en el ensayo de F. Rastier incluido en este volumen.

ria significativa (por ejemplo, para la materia lingüística: narración, discurso “descriptivo”, discurso retórico-persuasivo, etcétera).

Estos dos conjuntos supondrán la necesidad de elaborar, en la investigación empírica, no solamente reglas de transformación, sino también, probablemente, modelos estructurales que definen *elementos* que son de un nivel de abstracción ‘más bajo que los de las estructuras profundas. Tal vez no sea inadecuado ubicar aquí, por ejemplo, los modelos desarrollados hasta ahora para dar cuenta de la estructura narrativa; podríamos mencionar también el repertorio de las figuras retóricas. Un caso pertinente de construcción de estos modelos “intermedios” es, a mi juicio, el del trabajo de Indart sobre la anécdota.⁵¹ Agrupamos ambos conjuntos de transformaciones T_1 y T_2 , junto con estos modelos “intermedios” que se necesite construir, bajo el rótulo de *estructuras de superficie*.

Sin duda los modelos de sistemas ideológicos que se puedan llegar a elaborar en el largo plazo serán considerablemente más complejos que lo que permite suponer este ordenamiento.

Sea como fuere, de los muchos problemas que se pueden discutir a partir de esta formulación, sólo me detendré, brevemente, en dos de ellos, relacionados entre sí. El primero concierne a la posibilidad de alcanzar un nivel de abstracción que pudiera ser algo así como un plano de “universales ideológicos”, ciertas estructuras de base que serían comunes a *toda* ideología, diferenciándose los diferentes sistemas ideológicos en el plano de las reglas que definen distintos tipos de constricciones aplicados al conjunto de elementos universales. Una hipótesis de este tipo supondría, en otras palabras, que dos sistemas ideológicos diferentes no se diferenciarían en el plano de los ejes de base (a) ni tampoco en el de las formas (c) sino en el de las operaciones (b), que definen las conjunciones y disyunciones. Si bien este tipo de hipótesis tal vez pueda alguna vez ponerse a prueba, está claro que se trata de una discusión un poco prematura. Por el momento —y por bastante tiempo— deberemos trabajar con modelos muy restringidos, elaborados para pequeños fragmentos de sistemas ideológicos determinados, identificables en corpus específicos extraídos de la comunicación social.

51. Juan Carlos Indart, “Mecanismos ideológicos en la comunicación de masas: el modelo de la anécdota”, Primer Simposio Argentino de Semiología, 1970.

Vamos al segundo problema. La lista de las “capas” o niveles que compondrían el modelo de un sistema ideológico, tal como la hemos presentado, tiene el aspecto de una serie *jerarquizada* de niveles de abstracción, a la manera en que se organizan los planos generativos en la lingüística transformacional. Es sabido que Chomsky sostiene que la información requerida para la interpretación “semántica” de una frase está contenida por entero en las *estructuras profundas*, vale decir, que las transformaciones necesarias para llegar al enunciado “manifestado” y a su representación fonológica, *no afectan la significación*.⁵² Hay una significación determinada a nivel profundo, sobre la base del componente sintáctico, que se mantiene invariable a través de las transformaciones que generan la estructura de superficie. Ahora bien, hay buenas razones para suponer que este punto de vista es erróneo.⁵³ En cuyo caso las cosas, volviendo al sistema ideológico, serán mucho más complicadas de lo que nuestra enumeración permite sospechar. Por ejemplo, si es verdad —y no me caben muchas dudas de que sí— que la significación ideológica transmisible mediante la imagen es cualitativamente distinta de la que puede transmitirse a través del lenguaje propiamente dicho, entonces *será necesario incluir dentro del campo de las estructuras profundas las constricciones y transformaciones que definen las propiedades diferenciales de la significación según el orden de la manifestación en que se “realiza”*. Es imposible por el momento decir como podría satisfacerse esta condición, pero no cabe duda que ella apunta a una cuestión decisiva. Retornemos ahora a la metáfora espacial de las tres dimensiones a propósito de la Fig. 3. Aludimos a un esquema tridimensional (que permitiría incorporar el plano de la manifestación ideológica) para sugerir que distintos tipos de mensajes de la manifestación se hallan, por decirlo así, a diferentes “distancias” de los varios procesos productivos que pueden identificarse dentro de la formación social. Para dar un solo ejemplo, banal: está claro que una novela, en tanto forma particular de manifestación ideológica, se encuentra a “mayor distancia” del modo de producción económico y del modo de producción político, y a “menos distancia” del modo de producción semiótico, que un texto de economía. Aquí lo de “distancia” significa sencillamente que el sistema de transformaciones que deberemos construir a nivel de la teoría

52. Cf. Las observaciones que sobre este punto hace A. Culioli, *op. cit.*

53. A. Culioli, *op. cit.*, p. 7.

para “pasar” del modo de producción económico a la novela será considerablemente más complejo que en el caso del discurso económico. Para usar otra metáfora, siempre espacial: no hay un solo “lugar” o “plano” de manifestación de las significaciones ideológicas, dentro de la formación social, sino una pluralidad de “lugares” que mantienen relaciones diferentes con los varios procesos productivos que comprende la formación social. Para cada “lugar” deberemos construir distintos modelos de los sistemas ideológicos. Nuestra hipótesis es que lo que hemos llamado las estructuras profundas del sistema ideológico cumplen una *doble función teórica*:

a) en tanto modelos de las dimensiones y operaciones de base que definen el “universo semántico” de un sistema ideológico dado, operan como mediadores entre los distintos procesos productivos; esto significa que estos modelos representan, *bajo la forma de redes cognitivas profundas*, los desfases particulares, las no coincidencias *reales* entre los procesos productivos. Un ejemplo: el desfase entre el modo de producción capitalista y la estructura del estado “democrático”. A partir de la comparación entre las estructuras profundas del sistema ideológico que genera el discurso de la clase dominante acerca de la economía, y las estructuras profundas del sistema ideológico que genera el discurso *político* de esta misma clase, puede comprenderse precisamente la articulación que caracteriza el vínculo entre el modo de producción económico y el político, en la formación social capitalista.⁵⁴ Está claro que este desfase, que en el proceso ideológico cobra la forma de un sistema de desplazamientos entre redes semánticas profundas, constituye el modo particular de correspondencia entre estos procesos productivos, derivado de la contradicción fundamental en el plano económico tal como ésta se *refracta* a través de las diversas prácticas.

b) Esos mismos modelos de las estructuras profundas, junto con lo que hemos llamado las estructuras de superficie, permiten explicar las formas de la manifestación ideológica, vale decir las formas de la comunicación social. Aquí el modelo del sistema ideológico es el eslabón que nos permite comprender la relación entre los procesos empíricos de la comunicación y los procesos productivos que integran la formación social.

54. Véase el análisis de la relación entre la instancia económica y la jurídica en el ensayo, ya citado, de Balibar.

7. Conclusión

Como lo señalé al principio, tengo muy claro el carácter desarticulado y especulativo de este trabajo. Por otra parte, creo firmemente en la exigencia empírica como principio básico de la práctica científica en ciencias sociales. A mi juicio, en los trabajos de los althusserianos, la instancia empírica se encuentra —para usar una expresión que ellos han llevado del psicoanálisis al marxismo— significativamente “reprimida”. Sin embargo, y dado el conocido empirismo de la sociología académica —cristalizado y reforzado por todo un aparato metodológico-epistemológico— el “momento” teórico es tan ineludible como la preocupación por determinar si nuestro discurso es apenas un delirio filosófico o puede llegar a tener alguna relación con las necesidades de la explicación científica. Ineludible sobre todo porque cualquier análisis sociológico de los fenómenos ideológicos (y se escriben por docenas todos los años) supone una teoría sobre el grado de articulación o desarticulación de los componentes del sistema social global. Como la integración teórica es en ciencias sociales un lejano ideal, cualquier estudio empírico que se atreva a un mínimo de interpretación, nos conduce —lo advirtamos o no— a los problemas sobre los que aquí he tratado de abrir una primera discusión. La ilusión de los “datos” lleva día tras día a muchos sociólogos a evitar toda interpretación, con lo cual no hacen otra cosa que construir un discurso *prácticamente ininteligible*, dado su elevadísimo grado de ambigüedad semántica, que es el precio que paga el empirismo: un discurso en el cual no hay mucho más que la *apariencia* del rigor. Es a todas luces preferible colocarnos poco a poco en el nivel de abstracción que a largo plazo necesitaremos, y empezar a hablar, efectivamente, de algo confuso.

Fuentes

Clifford Geertz, "Ideology as a cultural system", en David Apter (Ed.), *Ideology and discontent*, N. Y., The Free Press of Glencoe, 1964. (Se publica condensado.)

Claude Lévi-Strauss, "Four Winnebago myths: a structural sketch", en S. Diamond (Ed.), *Culture and history*, Nueva York, Columbia University Press, 1960.

Louis Althusser, "Sur le Contrat Sociale", *Cahiers pour l'Analyse*, 8: 5-42 (1967).

Adam Schaff, "L'objectivité de la connaissance à la lumière de la sociologie de la connaissance et de l'analyse du langage", *Social Science Information*, 7 (2): 103-129 (1968).

Thomas Herbert, "Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale", *Cahiers pour l'Analyse*, nº 2, enero-marzo 1966.

Louis Althusser, "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", *Cahiers Marxistes-Léninistes*, nº 11, abril 1966.

Thomas Herbert, "Pour une théorie générale des idéologies", *Cahiers pour l'Analyse*, nº 9, verano 1968.

(Los trabajos de Nicole Belmont y François Rastier son inéditos.)

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos TALGRAF
Talcahuano 638 p.b. "H" Buenos Aires
en el mes de junio de 1973