

LA CARCEL DEL ESTRUCTURALISMO

POR

THOMAS MOLNAR

Me ha inquietado considerablemente la lectura del texto, tan rico en contenido, de Michael Landmann, en el primer número de la *New American Review*. El editor de la revista publicó el artículo impulsado por el deseo de introducir una nota prácticamente inédita en la superficial monotonía antropológica que domina en este país; en mi opinión, más bien ha contribuido a relativizar aún más la antropología americana, tan deprimente de por sí desde que las Margaret Mead y las Ruth Benedict han elevado sus prejuicios a la categoría de ortodoxia.

Por supuesto, la tesis de Landmann es ampliamente superior a las de nuestros antropólogos al uso. Es una tesis «filosófica». Paradójicamente, es esto lo que me inquieta. Esta tesis subraya el creciente número de filósofos y científicos contemporáneos con cuyas teorías coincide; nos encontramos con una nueva teoría del hombre, característica de los tiempos modernos y que representa una peligrosa tendencia.

Es siempre turbador leer de la pluma de pensadores serios que la imagen clásico-bíblica del hombre no responde a la verdad; que ninguna imagen del hombre responde a la verdad, ya que todas están condicionadas, cuando no determinadas, por la historia. Dejando aparte el hecho de que se puede replicar al profesor Landmann que, si este es el caso, su propia crítica de la imagen clásica está también condicionada y por tanto es inválida *sub specie humanitatis*, la mera proposición suena falsa, sea como premisa, sea como conclusión. Establece un modo de pensar relativista, de tal modo que cualquier cosa que se diga sobre el hombre será negada en cuanto aparezca una nueva pro-

posición. ¿O será que la nueva antropología hará el papel de una meta-ciencia, árbitro entre las diversas «imágenes del hombre»? Esto es imposible por definición; de hecho, Landmann es consciente de esta impotencia cuando inclina todo el peso de la nueva antropología hacia el existencialismo de Sartre y el concepto del hombre que se crea a sí mismo. Recordemos que el título de este fragmento es *Creatura creatrix*. Es lógico, pues, que Landmann asigne a la filosofía el cometido de «señalar la apertura del hombre y postular su conclusión». (Me temo que este *postular* no sea otra cosa que un giro ideológico, semejante al de Sartre, cuya «apertura» existencial se cerró súbita pero lógicamente sobre la opción marxista. Léase *Crítica de la razón dialéctica* y mi análisis, *Sartre, ideólogo de nuestro tiempo*, 1968). Para Landmann y Sartre no existe meta-ciencia que arbitre entre las imágenes del hombre: todos somos autores independientes de nuestra propia imagen. Es una posición nihilista.

Como serio intelectual germánico que es, Landmann sabe arropar sus perturbadoras afirmaciones en un tejido tranquilizador de erudición y moderación. Sin embargo, no puede ocultar su conclusión de que la esencia del hombre es «indefinición interior»; de que el hombre «se construye a sí mismo», de que tales construcciones son todas en definitiva equivalentes, de que ni Dios ni la naturaleza establecen un modelo para el hombre. Para mí, esto resulta terriblemente sartriano y endiosado; y no olvidemos que, aun antes de haberse embarcado en su etapa marxista la «imagen ideal del hombre» era, para Sartre, Jean Genet, el dramaturgo pederasta que, antes de *mayo del 68*, encarnó todo cuanto de repulsivo existía en la generación francesa de la post-guerra.

Si la filosofía de Landmann fuera un caso aislado, no sería necesario preocuparse por sus opiniones, que continúan una de las principales corrientes de la actualidad: la antropología filosófica. Pero Landmann es un perfecto tipo de teórico contemporáneo, antropocéntrico y relativista. La nueva visión del mundo puede describirse como antisocrática en tanto que no busca «lo invariable detrás de lo cambiante» (*Phaedo*, *República*, etc.),

sino lo contrario: intenta mostrar que hay tantos «invariables» como «cambiantes», es decir, que la búsqueda misma de algo invariable está unida a impulsos y deseos, necesidades sociales, intereses de clase, estructuras del lenguaje o de la imaginación. Tenemos enseguida conciencia de estar navegando en aguas cada vez más inciertas, más aún que las de los antecesores de Sócrates, los físicos jónicos, que, al menos, atribuían el *arjé*, el primer principio, los orígenes, a los elementos; y a los números, el fluir, lo indefinido (*apeiron*). Ciertamente, nuestros pilotos nos acercan peligrosamente a las corrientes de la sofística, donde las palabras nos sumergen y arrastran, y ocultan lo invariable.

Al intentar la localización de los antecedentes especulativos de Landmann, encuentro dos corrientes. La una se origina en Vico, que fue el primero en formular la principal exigencia de la modernidad: la explicación racional de lo *particular*, en este caso del hombre concreto individual. Ciertamente, esta «universalización» de lo particular era ya anti-griega (1), y fue lógicamente extendida por Hegel a la historia, la verdadera ciencia de que había hablado Vico. El hombre excepcional, el *Zeitgeist*, el mecanismo inmanente, se convirtieron en temas dignos de la especulación filosófica. El hombre comenzó a «construirse a sí mismo»: como auto-creador cuando mira atrás, hacia el origen de su autonomía; como «punto Omega» cuando mira hacia adelante, al mundo que está conformando. Esta es la esencia del romanticismo y su noción de la historia como la nueva *arjé*.

La otra corriente de que tenemos que hablar es menos espectacular, mucho menos conocida por nuestros contemporáneos, quizá porque no ha asumido el aspecto de una ideología política, no ha tenido su Marx.

Los modernos historiadores y filósofos de la ciencia han explicado cómo una cosmovisión científica se transforma en otra por revolución o reforma. Popper, Koyré, Feyerabend, Kuhn, Iaki, Lakatos, etc., tienen diferentes puntos de vista sobre esta materia. Y añadiré algunos otros nombres procedentes de la cien-

(1) «No existe ciencia más que de lo general» (Aristóteles).

cia de los símbolos, del estudio de las tribus y sociedades precristianas, de la lingüística, etc. Alexandre Koyré, sobre todo, describió en varias obras cómo el concepto clásico del cosmos —finito y jerárquicamente organizado— devino el concepto moderno de un universo infinito y homogéneo. Lo que para los griegos era primariamente un principio estético —el movimiento circular de los cuerpos celestes, la división aristotélica entre regiones supra-lunares y sub-lunares—, se convirtió con el cristianismo en un espacio desmitificado (2); con Descartes, en un espacio equivalente por doquier; con Galileo, en un espacio matemático ya no conforme con ninguna visión cimentada en el «sentido común». ¿Qué visión es más válida? Todas y ninguna. Belarmino y la Curia Romana quedan vindicados, puesto que todas las cosmovisiones expresan una imagen adecuada: tales imágenes son el producto de un tiempo, un ambiente y un procedimiento de concepción dados en cada caso. Una importante razón que aprontó, por ejemplo, Tomás Kuhn para reconsiderar el modelo standard del cambio científico, fue el tropezarse con el hecho de que la física de Aristóteles había conseguido dar explicación científica a una amplia variedad de fenómenos, aunque su autor operaba con métodos y conceptos enormemente diferentes de los modernos (igualmente satisfactorios).

Esto, a su vez, anima a Paul Feyerabend a establecer como constante que lo que llamamos «el mundo real» es meramente el que corresponde a nuestra formulación. *Los hechos*, escribe en *Contra el Método*, son cristalizaciones de antiguas cosmovisiones o ideologías, que pueden ser o no usados nuevamente según que hayan sido o no descartados por la teoría vigente. Ciertamente, muchos serán reintroducidos, bien el relato del Génesis, bien las imágenes oníricas o los cuentos de hadas; nadie sabe cuáles serán los materiales de construcción de las nacientes teorías. Si leemos a G. Santillana, encontraremos que Empédocles, tenido durante largo tiempo por un soñador místico y un oráculo de sí mismo, fue uno de los más serios predecesores de la ciencia

(2) Véase mi libro *La tentación pagana*, Fordham U. Press, 1982.

moderna. O, leyendo a Paracelso, le vemos ahora con sus cruces de influencias a través del cosmos, como el antepasado de media docena de teorías médicas... y de la filosofía estructural.

Nos acercamos al núcleo de la visión moderna, representada en antropología, entre otros, por Michael Landmann. Lingüística, psicología, el estudio de los símbolos y de las religiones, señalan el camino. Las expresiones iniciales del intento son generalmente inocentes e incluso enriquecedoras. La visión científica del mundo es demasiado estrecha, se nos dice, deja fuera al hombre cuando pretende estudiarle. ¿A qué hombre? ¿Al que ha edificado una vertiginosa variedad de civilizaciones? ¿Al hombre primitivo que sobrevive, no sólo en Australia y en el interior del Brasil, sino también en los sueños interpretados por Jung? ¿Al hombre moderno, creador de nuevos mitos y destructor de su paraíso tecnológico? ¿Al hombre cuyo lenguaje y miríadas de otras manifestaciones semiconscientes impulsan al estudioso a separar capas y capas de secciones cerebrales para estudiar los síntomas de la llamada locura? (Foucault). Parece, ciertamente, que existen tantas «imágenes del hombre» como afirma Landmann.

Hablemos ahora de dos investigadores, el uno francés y el otro americano. Gilbert Durand, discípulo de Bachelard y colaborador de Henry Corbin, el islamólogo, subraya el impasse fáustico del mundo occidental que, hacia el año 1100 después de Cristo, adoptó la «tradición menor» de los griegos y los musulmanes, la aristotélico-averroísta, en lugar de tomar el camino real del misticismo aviceniano. La primera, escribe Durand, se apoyó en la distinción entre el yo y el no-yo, y acabó en la ciencia del mundo-objeto, en la tecnología y en el materialismo. El segundo comprende que el ser humano es parte del universo, que todas las cosas de la naturaleza y de la sobrenaturaleza están interconectadas, que creador y criatura están hechos del mismo material. Durand, pues, recomienda la remitificación de la historia en el sentido de los significados esotéricos (3), y encuentra estos significados en todo cuanto el hombre hace, dice, imagina,

(3) *Science de l'homme et tradition*, París, 1979.

construye, crea y simboliza. La ciencia misma, siguiendo a Bachelard, se convierte en una expresión sublimada de miedos, preferencias y fantasías inconscientes, mientras no se la psicoanaliza. Para Durand, el monoteísmo es la adoración del nómada por la bóveda azul del firmamento; y así todo lo demás. He aquí un pasaje típico: «La actitud imaginativa de mirar a lo alto, en un principio psico-fisiológica a causa de nuestra posición erecta, inclina al hombre hacia la purificación moral y a un aislamiento angélico propio del monoteísmo; igualmente sirve de conexión a la función sociológica de la soberanía» (4).

Nótemos que ya hemos sobrepasado a Landmann y a la proposición de que el hombre se crea a sí mismo. El hombre, para G. Durand, se crea a sí mismo a partir sobre todo de elementos inconscientes que ordena y reordena, interpreta y reinterpreta. Lo que existe son *estructuras*, enormes conglomerados de bloques de sentido extremadamente diferentes, cuyo principio de organización se impone, luego se difumina y se borra, nadie sabe cómo o por qué, ni aún con precisión cuándo; sólo mirando atrás se percibe que un período histórico o la validez de un sistema científico han llegado a su fin. El ser humano, o, en todo lo que en él es esencial —desde el punto de vista de la estructura dominante (!)— es creado por la estructura misma. Según Marx, por la clase social a que pertenece; según Spengler, por su lugar en un ciclo histórico; según Foucault, por la estructura de sentido arbitrariamente adoptada y por los criterios a que este sentido induce (5). Estamos lejos del optimismo humanístico de Landmann; podemos, incluso, sentirnos aterrados por nuestra postulada dependencia de las estructuras; tan aterrados como por el atomismo de Lucrecio, el biologismo de Haeckel o la conducta condicionada de Skinner. Es verdad que en el caso de Landmann o de Foucault nos tranquiliza en parte el que las estructuras

(4) *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, 1969.

(5) «A veces, una cultura, en el espacio de pocos años, deja de pensar de una manera y empieza a pensar de otra». M. Foucault, *Les mots et les choses* pág. 64.

sean (¿lo son?) unidades culturales a cuya creación nosotros, los seres humanos, contribuimos también. No obstante, permanecemos inconscientes e impotentes durante esta supuesta colaboración; una estructura llega a ser lo que es manipulando a sus sub-unidades los hombres, en lugar de originarse en las mentes conscientes y en la razón clara de estos mismos hombres.

El segundo investigador a que nos referimos junto a Durand es Benjamin Lee Whorf, un lingüista realmente original —estructuralista del lenguaje sería una etiqueta más adecuada— descubierto y famoso después de su muerte en 1943 (6); Whorf nos aleja aún más drásticamente que Durand, Foucauld y Feyerabend del viejo precepto de *adequatio rei et intellectus*. Su tesis es que el lenguaje no expresa la realidad sino que dicta al que lo utiliza una determinada visión de la realidad ligada al lenguaje y de la cual no puede emanciparse a no ser que aprenda todos los lenguajes: Indo-Europeo, Amerindio, Chino, Africano, etcétera. Y aun entonces permanecerá encerrado en el uso del lenguaje humano en general, y construirá una supuesta «realidad» circunscrita por sus medios de expresión. Recordemos el principio de Heisenberg en física de que las condiciones de observación influyen decisiva e inevitablemente en el comportamiento de la partícula subatómica. De forma similar, Whorf y su mentor, E. Sapir, afirman, en resumen de esto último: «Los hombres están a merced del lenguaje, que es la forma de expresión de su sociedad... El "mundo real" está construido en gran parte por los hábitos lingüísticos del grupo... que predisponen a la elección de determinadas interpretaciones». Whorf llama *gramática* al conjunto de estos hábitos dependientes del lenguaje. De acuerdo con esta gramática organizamos nuestras percepciones, amueblamos nuestro universo, creamos nuestras costumbres, ciencia, arte, y a nosotros mismos. «El espacio newtoniano, el tiempo y la materia no son intuiciones. Son depósitos de la cultura y el lenguaje». (pág. 153, *op. cit.*)

* * *

(6) B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, M. I. T., Press.

Ya estamos lejos de Thomas Kuhn, y más aún de Michael Landmann; pero estamos en el centro del universo discursivo en el cual el último nos ha introducido desde las páginas de la *New American Review*, si bien se ha despedido de nosotros a su entrada con una tranquilizadora sonrisa humanística. No sólo nuestra búsqueda del invariable socrático ha resultado irrelevante, una búsqueda inútil, sino que también nuestra auto-construcción (¿recordais aquel eufónico *creatura creatrix*?) ha sido declarada ilusoria: somos contruidos (la voz pasiva es más honrada) por todas las cosas que utilizamos, por cada cosa que va apareciendo en nuestro camino. Incluso las llamadas afirmaciones de sentido común, escribe Whorf, «son lingüísticamente adecuadas sólo a nuestras necesidades sociales y seguirán siéndolo hasta que se haga sentir un nuevo grupo de necesidades que se abran camino en el lenguaje».

La nueva antropología —Durand la define como «la totalidad de las ciencias que estudian al *homo sapiens* (expresión imperialista, usurpada posiblemente a la filosofía)— nos enseña lo siguiente: las *estructuras* —del lenguaje, de los símbolos, de los mitos, de las relaciones paternofiliales, de los impulsos, de los sueños, de los hábitos tribales, del comportamiento económico, etc.—, pueden ser desmontadas por el especialista, que de este modo desvela el secreto de nuestro modo de entender el mundo. De esta investigación no se deduce ninguna epistemología determinada, ya que existen tantas epistemologías como razas, grupos lingüísticos, religiones, y, en definitiva, como individuos. (Y, por supuesto, añadimos nosotros, también el especialista queda prisionero de su propia meta-estructura, la cual deberá ser interpretada dentro de otra estructura y así, *ad infinitum*). Según Whorf, la estructura del lenguaje condiciona nuestra percepción de la realidad. El lenguaje no es neutral y transparente, sino que conlleva un modo de evaluar y juzgar. Para Freud y Jung, la realidad está conformada por la estructura de los sueños; para Georges Dumézil, la organización tripartita de las tribus indoeuropeas —la estructura tribal— determina su mitología, poemas épicos, y la terminología de la política, de la sociedad y de los

dioses; según Gastón Bachelard, la filosofía y la ciencia son organizadas por impulsos psicológicos y fisiológicos, por nuestras (psicoanalizables) relaciones con los elementos (fuego, agua), y con lo alto y lo bajo, verticalidad, derecha e izquierda, superficie y profundidad. Nietzsche, Ricoeur, Gadamer, y ciertamente también Landmann, nos dicen que nuestras acciones, así como los conceptos e ideales que producimos, deben ser desenmascarados (hermenéutica), para poner de manifiesto su substratum, bajo el cual debemos esperar otro substratum. Muchos otros han jugado este juego, desde Schopenhauer a Levi-Strauss. Esta es la ideología arrolladora de nuestro tiempo, llámese «nueva antropología» o por cualquier otro nombre.

* * *

Tratemos de especificar nuestros argumentos contra ella. Digan lo que digan Durand y Landmann, la nueva antropología no aparece como una sustitución de la filosofía, no se presenta como una síntesis de las ciencias humanas. Cada grupo de hermenéutas, estructuralistas y gramáticos anteriormente citados propone una determinante de la «imagen del hombre» distinta de las otras e incompatible con ellas. Marx ve al ser humano como dependiente de la estructura de clases, Whorf de la estructura lingüística, mientras que Schopenhauer (seguido por Nietzsche) sostiene que la *inteligencia* pretende percibir y captar la realidad, pero que es la *voluntad* la que dirige y determina la operación en su propio interés. (Excepto, se supone, en el caso de Schopenhauer, cuya inteligencia era independiente de su voluntad cuando afirmaba que la voluntad dirige a la inteligencia ...).

En suma, la «nueva antropología» no es más que una etiqueta; no puede proponer una visión unificada, una imagen del hombre. Sean los determinantes externos o internos, la cuestión subsiste: ¿qué es lo que los unifica, de dónde viene y a dónde va el hombre con sus determinantes? Si estas y otras preguntas siguen sin respuesta, la nueva ciencia se desintegra aún antes de haber podido declararse una, y sus ciencias componentes chocan

entre sí a cada paso. Marx y Whorf, por ejemplo, no pueden concordar, puesto que para Marx los hábitos de lenguaje deben deducirse también de las determinaciones de clase. El hombre como auto-creador ha sido un slogan, de muchas épocas, que debió llenar de orgullo a los innovadores de cada una; pero tal idea, decididamente, no satisface —diga Landmann lo que quiera— nuestra más profunda interrogación sobre quién creó al autocreador. Tal cuestión nunca permanece silenciada mucho tiempo.

El otro argumento contra la nueva antropología brota de nuestra experiencia respecto a la diversidad de las respuestas humanas. Nunca dos miembros de la misma «gramática» interpretan el mundo de la misma manera. Estrictamente hablando, Whorf no debía poder ver más allá de su estructura lingüística anglosajona, y, sin embargo, desarrolló un meta-sistema, un punto de apoyo arquimediano. A Marx debemos suponerle condicionado por su conciencia burguesa de clase e incapaz de entender al proletariado. Los «nómadas» de Durán no eran los únicos que adoraban al dios único, o, al menos, no renunciaron a su fe al asentarse en comunidades urbanas agrícolas. El monoteísmo fue, en el área grecorromana, producto de una larga y difícil gestación que empezó con Platón, continuó con los estoicos y fue alumbrada, con ayuda del cristianismo y la gnosis, por Plotino. A través de los seis siglos que esto costó, los griegos, romanos y demás mediterráneos vivieron en las más estables y brillantes sociedades urbanas.

* * *

Estoy dispuesto a escuchar y estudiar estos fascinantes procedimientos y resultados, fruto siempre creciente de un esfuerzo extremadamente fecundo en pro de una nueva síntesis de las ciencias humanas. Pero no sin hacer notar que la imagen tradicional del hombre —bíblica y clásica— presupone la innata capacidad de su inteligencia para comprender la realidad; si no toda la realidad, sí indudablemente la esencia de la misma. Y ello por-

que asume que la inteligencia de Dios y la del hombre son conaturales, si bien la de Dios es infinitamente más grande. Pero, puesto que Dios creó al hombre y a su inteligencia, no pudo querer defraudarle, abandonarle en un mundo que no pudiera entender, en el que no pudiera desenvolverse. De entre el asombroso número de vías a través de las cuales había intentado el hombre llegar a la explicación del *arjé*, «yo he pensado —dijo Sócrates— que debo recurrir al razonamiento para examinar la verdad de la realidad». Esta ha sido hasta ahora la profesión de fe de Occidente: el reconocimiento de la innata capacidad del hombre para conocer la realidad. Con todo su aparato de erudición y de intrigantes análisis, Landmann y sus colegas, a mi juicio, se han apartado de esta profesión de fe. Nos encierran en una prisión lujosamente amueblada y bastante amplia —más espaciosa y mejor decorada que el materialismo, el biologismo o el psicoanálisis— a la que llaman *estructura*, en la cual nos encontramos predeterminados, ni libre ni racionales. De acuerdo: es un determinismo cultural, gramatical, artístico, religioso; pero la cadena no es menos pesada por estar hecha de oro.