

“La Irrupción de América en la Historia” expresa el compromiso de pensar el mundo desde nuestra América y proponer una nueva sociedad pensada desde el humanismo popular americano. Amelia Podetti situó el nacimiento de nuestro pensamiento en el proceso de irrupción de América en el mundo, que universalizó la historia, destacando su cosmovisión, divergente desde sus orígenes, de la modernidad europea particularizada en los viejos límites mediterráneos y doblemente limitada por su exaltación del individuo sobre toda otra forma o instancia de lo real y la exaltación de la técnica como dimensión esencial del hombre.

Amelia Podetti nació en Villa Mercedes (San Luis) el 12 de octubre de 1928 y falleció en Buenos Aires el 27 de marzo de 1979.

Cursó la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, de la que egresó en 1956 con una tesis sobre Husserl. Paralelamente estudió griego, alemán, inglés y francés. Al momento

de su fallecimiento preparaba su tesis doctoral sobre la “Crítica de la Razón Pura”, de Immanuel Kant, bajo la dirección de Eugenio Pucciarelli.

En 1954 se afilió al Partido Justicialista y luego participó en la resistencia a la dictadura que gobernó a partir de 1955. Desde su hogar se distribuían publicaciones del Movimiento Peronista en la clandestinidad.

Cooperó con su intensa actividad en el proceso que desembocó años más tarde en el regreso de Perón a la Patria. En ese período concibió el proyecto de la Revista “Hechos e Ideas”.

Por ese tiempo también participó del movimiento intelectual que procuró incorporar al ámbito universitario la vasta labor ensayística argentina, histórica y política, hecha fuera del campo académico, para lo cual se constituyeron las “Cátedras Nacionales”.

El pensamiento de Amelia incluyó un análisis crítico de la filosofía alemana moderna, de Kant, Hegel, Heidegger y Husserl, como una contribución significativa a la originalidad del pensamiento latinoamericano.

En sus últimos años trabajó sobre el pensamiento latinoamericano, tanto en torno a sus fundamentos y desarrollo como a sus orígenes, en particular en relación con el sentido de la historia de América y de algunas de sus primeras expresiones teórico-prácticas.

 ediciones
capiangos
PERONISMO MILITANTE

ISBN 978-987-45628-1-4



9 789874 1562814



AMELIA Podetti

LA IRRUPCIÓN DE AMÉRICA EN LA HISTORIA y otros ensayos

AMELIA Podetti

LA IRRUPCIÓN DE AMÉRICA EN LA HISTORIA

y otros ensayos

 ediciones
capiangos
PERONISMO MILITANTE







Podetti, Amelia

La irrupción de América en la historia : y otros ensayos
. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Capiangos
Peronismo Militante, 2015.

100 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-45628-1-4

1. Filosofía. 2. Historia. 3. Ciencia Política.
CDD 320.980

Fecha de catalogación: 02/07/2015

Diseño y diagramación de interior

Sol Moyano

Diseño de tapa

Guillermo Falciani

Todos los derechos reservados

1ª edición: Septiembre 2019

ISBN 978-987-45628-1-4

Impreso en septiembre 2019

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Impreso en Argentina

Estamos convencidos de que la batalla central es cultural. El gran poeta cubano, José Martí, lo dijo a su modo, que hacemos propio:

De pensamiento es la guerra mayor que se nos hace: ganémosla a pensamiento.

Centrados en una concepción humanista, daremos esa batalla y la ganaremos “a pensamiento”, pero fundándolo en el corazón americano que late desde nuestra historia señalando el ritmo de nuestro futuro. Porque no hay nación argentina sin Patria Grande y no hay pensamiento digno si no parte desde el corazón, única manera de concebir una doctrina destinada a la Justicia Social, el más elevado de todos los objetivos políticos.



ediciones
capiangos

PERONISMO MILITANTE



Amelia Podetti

**La irrupción de
América en la historia
y otros ensayos**



Biografía

Amelia Podetti nació en Villa Mercedes (San Luis) el 12 de octubre de 1928 y falleció en Buenos Aires el 27 de marzo de 1979. Sus padres, José Ramiro Podetti y Amelia Lezcano, fundaron una familia de fuerte compromiso político e intelectual. Militaron en FORJA y en el irigoyenismo y participaron en la formación de la Junta Renovadora Radical en Mendoza y más tarde en la fundación del Movimiento Peronista en esa provincia. Ambos eran abogados, Doctores en Jurisprudencia y docentes universitarios. En 1944, cuando Perón creó la Justicia del Trabajo, designó a José Ramiro como uno de los primeros jueces del nuevo fuero que revolucionaría el derecho argentino. La familia se mudó entonces a Buenos Aires. El 17 de octubre de 1945, José Ramiro y Amelia estuvieron en la Plaza con sus hijos, entre ellos Amelia que tenía entonces 17 años. Años más tarde, Amelia se refirió a ese día como “mi segundo nacimiento”. Ramiro y Amelia Lezcano fueron luego Profesores en la Facultad de Derecho y participantes activos de la

revolución jurídica que desarrolló el peronismo en todos los campos del derecho, además, por cierto del proceso histórico que transformó la Argentina y volvió a ponerla en los cauces del Proyecto del movimiento independentista.

Amelia cursó la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, de la que egresó en 1956 con una tesis sobre Husserl. Paralelamente estudió griego, alemán, inglés y francés para leer y discutir a los filósofos griegos y europeos en sus lenguas. Al momento de su fallecimiento preparaba su tesis doctoral sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, bajo la dirección de Eugenio Pucciarelli.

En 1954 se afilió al Partido Justicialista y luego participó en la resistencia a la dictadura militar que gobernó a partir de 1955. Desde su hogar se distribuían publicaciones del Movimiento Peronista en la clandestinidad. Fue también una crítica activa de la irrupción en la Universidad del cientificismo, el estructuralismo y el marxismo, de la mano de la dictadura militar que había usurpado el poder, destruyendo lo que había sido una década de oro de la educación superior en Argentina y expulsando y proscribiendo a innumerables profesores, entre ellos su padre.

En 1960 y 1961 estudió en París con Jean André Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié y Henri Gouhier.

De regreso en el país continuó desarrollando su pensamiento y enseñando en las Cátedras de Filosofía, formando un numeroso grupo de discípulos, y participando activamente en el movimiento peronista. En ese marco cooperó con su intensa actividad en el proceso que desembocó años más tarde en el regreso de Perón a la Patria.

En ese período concibió el proyecto de la Revista *Hechos e Ideas*, retomando el nombre de la primera *Hechos e Ideas*,

de Enrique Eduardo García, que se leía y discutía en el seno familiar. García, ya retirado, había sido militante de FORJA y del irigoyenismo y, como sus padres, había participado en la fundación del Movimiento Peronista y convertido a *Hechos e Ideas* en un órgano de pensamiento del peronismo. Amelia lo entrevistó, le presentó su proyecto de volver a publicarla y García le cedió los derechos sobre el nombre *Hechos e Ideas* y los archivos de la Revista. Siempre figuró como Fundador de la Revista en todas las ediciones posteriores.

Por ese tiempo también participó del movimiento intelectual que procuró incorporar al ámbito universitario la vasta labor ensayística argentina, histórica y política, hecha fuera del campo académico, para lo cual se constituyeron las Cátedras Nacionales.

Desde 1963 y hasta su fallecimiento en 1979, se desempeñó como docente en las cátedras de Introducción a la Filosofía, Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Visión II y Visión IV en la Facultad de Arquitectura de la UBA, Derecho Político en la Facultad de Derecho de la UBA, Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional de la Plata y Gnoseología en la Universidad del Salvador. Integró el grupo de investigación “El problema de la significación desde el punto de vista lógico, epistemológico y lingüístico”, en la Facultad de Arquitectura de la UBA. También formó parte del equipo de investigación sobre Historia de la Filosofía Moderna y fue Codirectora del Grupo de Investigación sobre Pensamiento Argentino, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Además de su ejercicio de la docencia trabajó con los filósofos Adolfo Carpio, Carlos Astrada, Eugenio Pucciarelli, Rodolfo Mondolfo y Andrés Mercado Vera. También desarrolló una intensa actividad gremial, fundando una asociación del personal docente de la facultad de Filosofía y Letras.

El pensamiento de Amelia incluyó un análisis crítico de la filosofía alemana moderna, de Kant, Hegel, Heidegger y Hüusserl, como una contribución significativa a la originalidad del pensamiento latinoamericano. Amelia situó el nacimiento de nuestro pensamiento en el proceso de irrupción de América en el mundo, que universalizó la historia, destacando su cosmovisión, divergente, desde sus orígenes, de la modernidad europea, particularizada en los viejos límites mediterráneos y doblemente limitada por su exaltación del individuo sobre toda otra forma o instancia de lo real y la exaltación de la técnica como dimensión esencial del hombre.

Su labor de formación produjo un notable pensamiento crítico, que fructificó en la docencia con sus numerosos discípulos, en la dirección de *Hechos e Ideas* concebida como una cátedra abierta del pensamiento latinoamericano y en sus numerosas publicaciones.

En sus últimos años trabajó sobre el pensamiento latinoamericano, tanto en torno a sus fundamentos y desarrollo, como a sus orígenes, en particular en relación con el sentido de la historia de América y a algunas de sus primeras expresiones teórico-prácticas, como los pueblos hospital de Vasco de Quiroga o las misiones jesuítico guaraníes de Roque González. Fruto de esta última etapa es su ensayo "*La Irrupción de América en la Historia*", de publicación póstu-

ma en 1981, que expresa el compromiso de pensar el mundo desde nuestra América y proponer una nueva sociedad humana, pensada desde el humanismo popular americano.



Introducción

Amelia Podetti, pensadora del Nuevo Mundo

Las sociedades del tercer mundo no ven solamente en la historia una “aliada para acelerar su propio devenir”: en todo caso ésta sería la actitud desarrollista de las “cuñas neocoloniales”, y para las sociedades periféricas el problema no es el desarrollo de la sociedad existente, sino la instauración de una nueva forma de sociedad humana. Desde esta perspectiva la historia es su aliada porque toda aceleración de los procesos aproxima el momento en que el nuevo mundo que las sociedades periféricas proponen, podrá instaurarse e integrarse; pero además la historia es el motor y el elemento en que ellas se mueven y funcionan. La historicidad las estructura por así decir; para ellas la historia es su posibilidad de realización, frustrada pero no destruida en el pasado. Su percepción de la historia, su relación

*con la historia es totalmente otra que las de las sociedades decadentes: para ellas la historia sólo es la certeza de su decadencia y de su desaparición.**

El mundo enfrenta una grave crisis humanitaria y antropológica, tal vez la más grave de la historia. Sus causas son múltiples, pero la principal es el sistema de poder mundial, estructurado en torno al mercado capitalista global, sostenido por algunos grandes estados y por corporaciones privadas de envergadura y poder semejante o mayor a los estados. Este sistema ha concentrado el conocimiento y los bienes en una pequeña parte de la población mundial, degradando y extinguiendo paulatinamente el trabajo humano y provocando la mayor exclusión de la sociedad –verdadera “muerte civil” en masa– que haya registrado la historia humana.

También ha impuesto globalmente el uso de la violencia, económica o militar, casi como único fundamento del poder. Para ello ha desarrollado nuevas formas de violencia económica, convirtiendo el trabajo de millones de personas en trabajo esclavo o eliminándolo, agrediendo irracionalmente la naturaleza e imponiendo condiciones abusivas en el comercio interno e internacional encubiertas como “libre comercio”. También nuevas formas de la guerra, transformando en actor y víctima a la población civil, creando ejércitos privados, ampliando los escenarios a to-

*Amelia Podetti, *La antropología estructural de Lévi-Strauss y el tercer mundo*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 58.

dos los rincones de la tierra, al espacio y al ciberespacio e incrementando la letalidad de las armas de toda naturaleza.

La respuesta de los pueblos, desde comienzos del siglo XXI, ha sido clara: éste es el siglo de las movilizaciones de millones de personas en todos los rincones de la tierra, alzándose contra el capitalismo global. Las protestas le han dado un nuevo sentido a la red, como fuente de conocimiento de la situación del mundo y como asamblea virtual en la que debaten acerca del presente y del futuro millones de personas de todas las culturas y de todas las geografías.

Esta respuesta, multitudinaria y caótica pero esperanzada, plena de sentidos en un mundo sin sentido, ha conferido carácter terminal a la crisis global e iniciado la degradación del poder sobre el que está construido el sistema capitalista mundial y, por ende, de los liderazgos de toda naturaleza que directa o indirectamente se fundan en él.

Casi todos los esfuerzos de analistas y politólogos de todas las tendencias para establecer las causas de la situación y para proponer cómo salir de ella son insuficientes y ocultan o ignoran la naturaleza y direccionalidad del proceso. La causa principal de esa falencia es que piensan con las categorías y métodos del sistema que agoniza. Y el proceso universal tiene actores inexistentes o invisibles para esas categorías y métodos: los pueblos del mundo, cada uno con su cultura. Es decir, millones de personas, de todas las geografías y todas las culturas que se expresan reunidas en un gigantesco proceso de transculturación. Sin exclusiones, desde que también participan los pueblos de las naciones del centro del sistema global, cada vez más próximos a los restantes pueblos del mundo. Porque en el

seno de todas las naciones la sociedad capitalista global ha creado extensas periferias que reúnen a aquellos cuya vida no tiene sentido para el capitalismo y a los que han perdido el sentido de la vida por participar en él.

La comprensión cabal de lo que ocurre sólo puede hacerse desde “el fin del mundo”, desde las periferias, desde la mirada y la perspectiva de los pueblos. También es desde allí donde puede proponerse y construirse un nuevo mundo, incluyendo los caminos que deben seguirse para alcanzarlo. Sin complicidades con el pensamiento del capitalismo global en cualquiera de sus tendencias, aun las que se pretenden “progresistas” y sólo son las “izquierdas” del poder del capitalismo. Eludiendo todas las formas de violencia que propone el mundo que agoniza y recuperando el valor de la política –sin corrupciones como el narcotráfico, la trata de personas, el tráfico de armas y cualquier otra forma– como instrumento de transformación y como acción dadora de sentido de la vida personal y social.

Visto desde América y en la perspectiva de los pueblos movilizados, el proceso tiene una dirección y un sentido claros: es un 17 de octubre universal y prolongado, probable preludio de una hora también universal de los pueblos. Es el subsuelo del mundo sublevado, como hubiera dicho Scalabrini Ortiz o lo invisible haciéndose visible, como dirían los votantes de Alexandra Ocasio Cortez, la congresista más joven de la historia de EEUU, latina, católica y discípula de Francisco.

La asamblea universal en las calles y en la red ejercita precisamente uno de los reclamos comunes a todas las movilizaciones, expresado en todas las lenguas y en la mirada

de todas las culturas: participar en las decisiones acerca del presente y del futuro. Lo hace de modo directo, sin “representantes” ni “vanguardias esclarecidas”, a través de textos breves escritos en pancartas. Leyéndolos, surgen nítidamente al menos otros tres reclamos universales: pertenencia a una comunidad organizada, acceso universal a los bienes y al conocimiento y sujeción del mercado a un poder político que exprese las decisiones de los pueblos. Estos reclamos están presentes como objetivos a alcanzar por la sociedad humana en el pensamiento latinoamericano desde sus inicios, hace ya más de cinco siglos.

De este modo los pueblos movilizados no sólo condenan lo que sienten más grave de la sociedad capitalista global, sino que proponen los ejes básicos sobre los cuales construir una nueva sociedad humana.

Los poderes del sistema que agoniza, sin embargo, aún son inmensos. Si bien es notoria la crisis de liderazgos y el crecimiento de los conflictos internos entre varias de las partes que lo conforman, también son visibles algunos esfuerzos por prolongar la agonía e impedir el nacimiento de un nuevo sistema mundial.

Sin embargo, algo del futuro depende de cada uno de nosotros. Podemos optar entre la resignación y la sublevación, entre el abandono o el sentido de la vida.

Hay sobrados estímulos para elegir la sublevación y el sentido, para abrazar la causa de los pueblos. Y no sólo en nuestra historia latinoamericana, en nuestro pensamiento y en nuestros grandes movimientos políticos que varias veces en la historia de los últimos cinco siglos propusieron al mundo otros mundos posibles, hasta ahora desechados,

sino en algunos signos del presente que muestran que los alzamientos populares tienen posibilidades concretas de iniciar la transformación del sistema mundial en este siglo.

La creciente presencia de los migrantes africanos, asiáticos y latinoamericanos permiten prever cambios decisivos de la conducción en Estados Unidos y Europa. Las elites dirigentes norteamericanas y europeas han abandonado la paternidad y la maternidad, renunciando a participar en la conservación de la especie, probablemente porque los ha alcanzado el sinsentido de la vida en el sistema que crearon. Y los migrantes tienen muchos hijos, más que sus patrias de origen. Por eso el castellano será la lengua más hablada en Estados Unidos en 2030 y es probable que antes de ese año haya un Presidente o una Presidenta norteamericano/a de origen latinoamericano. Y que alemanes de origen turco o franceses de religión musulmana gobiernen Alemania y Francia y movimientos populares gobiernen la mayor parte de las naciones europeas.

Por último, también constituye un cambio trascendente de la situación mundial el papado de Francisco. Su gesto inicial, al salir al balcón e inclinarse ante el pueblo reunido en la Plaza y sus primeras palabras –“me fueron a buscar casi al fin del mundo”– señalaron simultáneamente de dónde venía y hacia dónde iría. Desde entonces, ha salido al encuentro de los pueblos movilizados y ha expresado que ellos son los únicos que pueden construir una nueva sociedad humana. Su testimonio demuestra que desde el fin del mundo, desde las periferias de los pueblos, desde el subsuelo del universo, se comprende lo que está ocurriendo y se ve más claro cómo salir de este tiempo oscuro para la humanidad.

El mensaje de Francisco sigue difundándose entre los pueblos, y multitudes se acercan a escucharlo donde vaya. De ese modo construye una oposición universal a esta agoría del capitalismo dispuesta a todo –incluso la desaparición de la vida sobre la tierra– para no abandonar su egoísmo expresado en el paradigma tecno económico.

Esto explica porqué en un tiempo en el que todos los liderazgos en el mundo están en crisis, crece el liderazgo espiritual y revolucionario de Francisco, cuya acción, a un mismo tiempo pensamiento y testimonio, expresa la singular catolicidad latinoamericana.

La propuesta de los pueblos en sus movilizaciones, la aparición de nuevos movimientos políticos en la periferia de Europa, la expansión del castellano para convertirse en la lengua de América de polo a polo y las acciones del papado de Francisco tienen raíces antiguas en la historia y el pensamiento latinoamericano. Y raíces cercanas en los grandes movimientos populares de nuestro continente. Es probable entonces que América tenga un papel significativo en la configuración de ese mundo nuevo que proponen los pueblos, un mundo poliédrico, de tantas caras como culturas existen en la tierra. Y que nuestro pensamiento sea un actor protagónico en el diálogo entre todas las culturas.

Por eso tiene particular significación que la publicación de estos ensayos de Amelia Podetti sea una iniciativa de una vasta organización que forma parte del movimiento peronista, como Peronismo Militante. Es decir, un movimiento de personas comprometidas con la dirección y sentido del siglo XXI, en la construcción de una comunidad organizada continental y universal. Porque Amelia, más

allá de su notable compromiso académico, que le permitió traducir y comentar a Hegel o a Husserl y dialogar con muchos de los principales pensadores de su tiempo y de todos los tiempos, fue una constructora, desde el pensamiento y desde la acción política, de esas nuevas formas de sociedad humana que los pueblos periféricos están proponiendo al mundo y cuya hora tal vez haya llegado.

También tiene mucha significación que se llame “Megafón” el movimiento universitario del Peronismo Militante, y haya publicado previamente la obra de otro singular americanista, Eduardo B. Astesano, “*La Nación Sudamericana. Indianidad, negritud, latinidad*”. Entre las citas bibliográficas que Astesano incluyó en su obra está, precisamente, *La irrupción de América en la Historia*, el primero de los ensayos de Amelia que se incluyen en este libro.

En estos ensayos Amelia aborda la naturaleza y sentido del nacimiento de la historia universal y la singularidad que desde entonces nos constituye a los americanos y de la que, a través nuestro, está impregnado el futuro (*La irrupción de América en la historia*); confronta el pensamiento de Hobbes y de Marx, particularmente en tanto expresiones “del mismo proyecto histórico” que ha provocado la crisis contemporánea, “en cualquiera de sus formas, privatista, estatal, colectivista, tecnocrática, de empresa multinacional o cualquier otra” (*La comunidad disociada y sus filósofos*); desnuda la pretensión de la ciencia occidental de ser un conocimiento universal, necesario, objetivo, apolítico, valorativamente neutral, independiente de todo influjo o regulación social y política (*Ciencia y política y Ciencia social y filosofía*) y critica la antropología eurocéntrica de

Lévi-Strauss en su singular parábola científicista que comienza como una pretensión de conocimiento para un futuro de progreso sin límites y concluye negando el progreso y, sobre todo, el futuro, convirtiendo el mito del progreso en el mito de la decadencia (*La antropología estructural de Lévi-Strauss y el tercer mundo*).

Humberto Podetti,

julio de 2019.



La irrupción de América en la historia

La aparición de América en la historia transforma radicalmente, no sólo el escenario sino también el sentido de la marcha del hombre sobre el planeta.

El descubrimiento del “NUEVO MUNDO” es, en realidad, el descubrimiento **del mundo en su totalidad**, es el descubrimiento de que el mundo era algo totalmente diferente a lo que los hombres de una y otra parte habían conocido y creído hasta entonces.

América comienza de modo efectivo la historia universal, o **la historia se hace efectivamente universal**, porque sólo desde ese momento los hombres comienzan a conocer la Tierra tal como es y saben que ya están dispersados en todas sus direcciones.

Resulta paradójal que la razón europea moderna, que pretende alcanzar y expresar la universalidad sin límite alguno, pareciera no poder concebir en sus verdaderas dimensiones el hecho de la planetarización. El pensamiento moderno sólo reflexiona sobre este acontecimiento comprendiéndolo como uno entre los muchos hechos produ-

cidos por la Europa moderna. Europa no es pensada como el centro de un nuevo mundo, pues pareciera que para la conciencia europea, sólo se ha producido una ampliación del mundo tradicional.

Sólo en España parece percibirse este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento. En España se desarrolla una verdadera conciencia ecuménica, que está ingenuamente presente en la divisa de la medalla entregada por el Monarca a Sebastián Elcano, pero adquiere una claridad, un vigor y una profundidad extraordinarias en el transcurso del siglo XVI. Ejemplos de esta conciencia ecuménica son también, el lema del Monarca -“En mis dominios no se pone el sol”-, la forma que adquiere en Carlos V la vieja idea imperial y el derecho internacional elaborado por Vitoria y Suárez.

Sólo en España -y en el humanismo contemporáneo del descubrimiento y la conquista- parece percibirse este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento. Sin duda opera para producir esta conciencia el hecho de que es España misma la que lleva adelante el proceso, pero además España está impregnada de un profundo sentido de catolicidad y seguramente esto constituyó uno de los impulsos fundamentales para lanzarla **plus ultra**.

Es notable la continuidad y persistencia de esta idea en el pensamiento español, sobre todo castellano: la universalidad efectivamente realizada; no sólo en una filosofía de la historia explícita y específica, sino como horizonte conceptual obvio, natural, para el desarrollo de cualquier disciplina; se trate de la gramática (Nebrija) o de la historia, del derecho o de la metafísica (Vitoria, Suárez), esa idea está siempre presente (el Imperio, la lucha por la fe). Merece sin

duda mención especial el hecho de que el primer filósofo de la historia en sentido estricto es un español: Paulo Orosio, a quien el propio San Agustín encomienda la historia civil, podríamos decir, pues él se ocupa de la historia sagrada, de la historia de la salvación. Un africano y un español elaboran las primeras grandes concepciones de la historia, que habrían de marcar a Occidente. Es bien conocido el influjo perdurable de **La Ciudad de Dios**, pero quizás se ignora la extensión y profundidad con que la historia de Orosio marcó la conciencia histórica europea medieval. Y en el siglo XVI, descubierta América, el refinado humanista Nebrija escribe un elogio de los Reyes Católicos y del Imperio que han creado, rememorando la visión universalista de Orosio y de San Agustín.

Pero en el pensamiento que progresivamente se impone a partir del siglo XVII, América no plantea el problema de que con su aparición el mundo se ha revelado como algo distinto (lo que supone la transformación de todas las categorías para pensarlo) sino sólo la cuestión de en qué consiste, cómo es, ese agregado que los castellanos han incorporado al mundo existente. Lo que se ha descubierto es simplemente **otro pedazo** del mundo conocido y no un mundo desconocido en su verdadera forma y dimensiones para los hombres precolombinos: los antiguos, los medievales y los americanos precolombinos. Pareciera que, justamente, cuando el mundo se universaliza —y por obra de Occidente— el pensamiento occidental se particulariza, se reduce, manteniéndose en los viejos límites mediterráneos, pese a su pretensión de universalidad.

Pareciera manifestarse aquí una forma de ese conflicto trágico que simultáneamente desgarrar e impulsa a la mo-

dernidad: al mismo tiempo que concibe el universo infinito y abierto frente al mundo finito y cerrado del pensamiento antiguo y también medieval –aunque aquí ya late, todavía no pensado, pero sí creído y plasmado, p. ej. en las catedrales, el sentimiento de lo infinito–, sigue pensando el planeta en los viejos límites y la vieja estructura marcados por el Mediterráneo; la razón moderna piensa sí el universo como infinito, pero no la Tierra como una totalidad.

América y la trasmutación de la historia

Quizá esta imposibilidad resulta de la situación misma de Europa en el mundo: la totalidad del planeta sólo es visible desde el último lugar ocupado, desde el verdadero *finis terrae*, desde allí donde la Tierra termina efectivamente. ¿No es acaso también América del Sur el último lugar al que llegaron los hombres al final de la primera etapa de planetarización, hace doce mil años y justamente al extremo más meridional, la Tierra del Fuego? No es extraño que así como sólo desde ese último lugar conocido y ocupado sea posible percibir el planeta en su verdadera forma y dimensiones, también sólo desde allí sea posible percibir en su verdadera forma y dimensiones la historia del hombre sobre el planeta. Esa historia se transforma en otra, adquiere o revela otros sentidos y otras direcciones cuando se la percibe desde América, único lugar desde donde es posible contener la totalidad de esa historia. Desde este punto de vista, así como América es el último confín de Occidente, es también la culminación.

América se constituye como una cultura unificadora

Esta peculiar instalación de América en el mundo, en el espacio y en el tiempo, se manifiesta en la constitución misma de la cultura americana, que se desarrolla y aparece en la historia como una **matriz unificadora**, que recoge, absorbe, sintetiza y trasmuta todo lo que llega a su suelo, reduciendo a una unidad compleja y ricamente diferenciada los más diversos aportes culturales, aún aquellos que constituyen agresiones y tentativas de destruir el núcleo profundo, último e irreductible del ser americano.

Esta virtud unificadora se encuentra en los mismos fundamentos históricos de América, expresada en múltiples rasgos muy definatorios, donde se destacan como hechos peculiares, por una parte, la **voluntad mestizadora** de la conquista y la colonización y, por la otra, la relación entre **cristianismo y cultura**, que se establece únicamente en América: profundamente ligados e interpenetrados, al punto que quizá la cultura americana sea la única cultura genuinamente cristiana, es decir cristiana desde y en sus orígenes.

Es justamente esta vocación de síntesis, esta virtud de unidad, esta aptitud para transmutar tradiciones culturales diversas lo que, al mismo tiempo, particulariza y universaliza a América. Hay una vocación de universalidad en su propia particularidad cultural.

Situación de América ante la crisis de la modernidad

Esta situación y estos rasgos peculiares, específicos de

América, generan también una posición histórica peculiar ante la crisis de la modernidad. La crisis, que es percibida y explicada por el pensamiento europeo como una crisis de decadencia, preanuncio de muerte y que genera las más variadas formas de nihilismo, es en cambio percibida desde América como una fractura muy profunda y desgarrante, pero donde potencialmente hay más elementos de fecundidad y de vida, que de muerte.

Se suele caracterizar la realidad cultural del Occidente moderno como tipificada ejemplarmente en dos rasgos fundamentales y ligados entre sí: la exaltación del hombre por sobre toda otra forma e instancia de lo real, y la exaltación de la técnica como dimensión esencial del hombre. A estos dos aspectos fundamentales están referidos, de una y otra manera, todos los otros rasgos de esa cultura: el individualismo, el ateísmo, el materialismo, el afán de dominación y de lucro, la racionalidad científico-técnica, la pretensión de extender infinitamente el poder del hombre, etc.

En cierto modo, la historia de la modernidad es la historia del desarrollo progresivo y expansivo de esta concepción, no sólo frente al universo medieval e incluso renacentista, sino también frente a otras modalidades histórico-culturales modernas que intentan formas nuevas de comprender y realizar la unidad del hombre con el conjunto de la creación, la relación de los hombres entre sí y con Dios, la realidad, validez y primacía de fines espirituales en la vida individual y social y en la historia, proclamando la validez de una tradición que es globalmente cuestionada.

Sin embargo tampoco es nueva la concepción del hombre y de la vida humana que consigue imponerse y marcar con su sello grandes sectores de la vida y de la historia, has-

ta culminar hoy en las sociedades supertécnicas, sino que es tan antigua como el hombre mismo y su cultura. Pero es nueva en sí la forma que asume en la modernidad. Es nueva, más profunda, más rica, más extrema, porque surge en el horizonte histórico-cultural del cristianismo y son las nuevas actitudes, la nueva conciencia, las nuevas expectativas y dimensiones que el advenimiento del cristianismo genera, lo que permite el desarrollo de muchos rasgos de la modernidad, quizás especialmente aquellos que se presentan como específicamente anticristianos.

Sólo la nueva dimensión que el cristianismo abre en la historia puede explicar ciertos rasgos esenciales de la modernidad. Sólo con el cristianismo el hombre, cada hombre, adquiere una dignidad y un valor que proceden de su calidad de hijo de Dios, creado por Dios y redimido por Dios mismo hecho hombre. El “cógito” cartesiano ha sido precedido por el “cógito” agustiniano.

El impulso de superar los propios límites, el ansia de infinito, también se expresan negativamente en el superhombre, en la afirmación de que Dios ha muerto y en las sociedades supertécnicas que intentan dominar y controlar la totalidad del universo.

Pues también la tendencia natural del hombre a fabricar utensilios, instrumentos, aún exaltada como fin en sí y considerada como el rasgo que distingue al hombre del resto de la naturaleza, no pudo llegar al nuevo nivel de creación y desarrollo que alcanzó en la modernidad y que permitió el salto contemporáneo, sino gracias a la nueva valoración del trabajo, el orden y la disciplina, introducidos por el cristianismo y llevados a su perfección como experiencias colectivas en el seno de las primeras órdenes e impulsada por la

nueva conciencia de infinitud.

Sin embargo una tendencia fundamental de la modernidad exaltó e hipostasió al hombre y la técnica, arrancándolos del contexto unificador y trascendente de la nueva dimensión de la cultura generada por el cristianismo, olvidando y negando sus orígenes y la dinámica que los hizo posibles.

Este olvido y esta factura son la causa más profunda de la crisis pues llevan consigo una fragmentación, una dispersión y una fracturación muy destructivas en todos los órdenes y dimensiones de la vida. Sin embargo, este gran proceso de desgarramiento cultural y espiritual, resulta de radicalizar y llevar a los límites la diferencia, la separación y el conflicto presentes en la cultura occidental ya desde sus orígenes clásicos, pero profundizados y redimensionados por su vertiente judeo-cristiana: Dios y hombre, Dios y universo, hombre y universo, espíritu y materia, cultura y naturaleza, varón y mujer, hombre y hombre, razón y sentimiento, teoría y praxis, logos e impulso, gracia y naturaleza, necesidad y libertad, son separados y enfrentados. Pero para la conciencia cristiana todos estos conflictos se despliegan sobre una unidad originaria y fundante y tienden a resolverse en una nueva unidad.

Por eso la posibilidad de superar la crisis que agobia al mundo contemporáneo se encuentra en la tentativa de reunir nuevamente los términos que Occidente ha enfrentado.

¿Y quién puede asumir hoy esta tentativa? ¿Dónde están aquellas experiencias, aquellas tradiciones, aquella voluntad, aquellas actitudes vitales y espirituales que el avance del espíritu fáustico no pudo aniquilar ni subsumir? Amé-

rica parece ser hoy el único gran reservorio cultural y espiritual en condiciones de asumir esta tarea; sin duda en todas partes del planeta existen tales reservas vitales y espirituales, pero sólo aquí existen en forma de cultura viviente; y sólo la voluntad sintetizadora de esa cultura puede hoy encarar el proyecto de integrar y transmutar, en el marco de la unidad que la hizo posible, las conquistas materiales y espirituales de la modernidad.

América es capaz de integrar la modernidad con su propio fundamento histórico y espiritual porque ella es capaz de concebir la universalidad de la historia y el sentido de búsqueda de la unidad en la marcha del hombre sobre el planeta. Pareciera pues que América ha sido preparada, por su surgimiento y por su historia, para cumplir una misión esencial en esta etapa de la universalización: proponer una vía de universalización distinta a la de las sociedades super-técnicas, y capaz de contenerla, pues su misión y su destino es realizar y pensar la unidad.

La comunidad disociada y sus filósofos

Algo falla en la naturaleza cuando es posible concebir, como Hobbes en el Leviathan, al homo homini lupus, el estado de guerra del hombre contra el hombre, todos contra todos y la existencia como un palenque donde la hombría puede identificarse con las proezas del ave rapaz. Hobbes pertenece a ese momento en que las luces socráticas y la esperanza evangélica empiezan a desvanecerse ante los fríos resplandores de la razón, que a su vez no tardará en abrazar el materialismo. Cuando Marx nos dice que de las relaciones económicas depende la estructura social y su división en clases y que por consiguiente la historia de la humanidad es tan solo la historia de las luchas de clases, empezamos a divisar con claridad, en sus efectos, el panorama del Leviathan.

*No existe la posibilidad de virtud, ni quiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha que es por esencia, abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad.**

Nos proponemos esbozar una confrontación entre el pensamiento de Hobbes y el de Marx para mostrar la conexión profunda que los vincula: ambos pertenecen al mismo proyecto histórico y se identifican plenamente con él, más allá de diferencias que, en última instancia, están determinadas por distintas ubicaciones en el espacio y en el tiempo de un mismo universo.

Y ambos expresan y fundamentan teóricamente las convicciones últimas, más profundas e inmutables de ese proyecto, presentes en todas las formas históricas concretas que éste asume –privatista, estatal, colectivista, tecnocrática, de empresa multinacional o cualquier otra–. Trataremos de ver cómo funciona este pensamiento en algunos temas específicos.

1. La ciencia y la filosofía

Tanto Hobbes como Marx cuestionan el valor teórico de la filosofía y proponen la elaboración de un conocimiento acerca del hombre y la sociedad que llaman “científico” y cuya caracterización les permite otorgar validez necesaria y universal a sus afirmaciones. La ciencia es para ambos el saber teórico privilegiado y por esto tratan de formular científicamente las conclusiones obtenidas del análisis de la sociedad mercantil competitiva en Inglaterra, en distintos momentos de su desarrollo.

* *La Comunidad Organizada*, Juan Domingo Perón.

El reino de las tinieblas

En la última parte del *Leviathan* –titulada *El reino de las tinieblas*–, Hobbes denuncia como falsas e inciertas, doctrinas y convicciones religiosas, como la inmortalidad del alma –pues niega la existencia de un ser espiritual distinto del corpóreo–, los sacramentos, que describe como “conjuros para ahuyentar fantasmas y espíritus imaginarios”, sosteniendo que estas doctrinas como muchas otras son supervivencias de la demonología griega.

Por otra parte ataca a la filosofía tanto griega como escolástica.

¿Cuál ha sido la utilidad de las escuelas filosóficas de los griegos? Ninguna ciencia se adquiría en ellas y la filosofía de estas escuelas era “más bien un sueño que una ciencia y se establecía en frases sin sentido ni significación” y realiza una crítica pormenorizada de algunas doctrinas, especialmente aquellas que suponen la existencia de sustancias incorpóreas.

Por ello ataca en especial el pensamiento de Aristóteles, pero en él es puesto en cuestión y rechazado como vano y erróneo el saber filosófico en cuanto tal. Finalmente afirma que “los escritos de los escolásticos no son, en su mayor parte, otra cosa sino absurdas retahilas de palabras bárbaras y extrañas” que persiguen un propósito: no sólo encubrir la verdad sino hacer creer a los hombres que ya la poseen¹.

Por cierto este tipo de crítica constituye un lugar común en el pensamiento moderno y forma parte de la guerra contra la cultura medieval. Pero adquiere una significación más

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (F.C.E, México, 1940). Parte IV, especialmente cap. XLVI.

profunda en Hobbes porque éste no se propone –como por ejemplo Descartes–, reconstruir la filosofía liberándola de sus antiguos errores, sino suprimirla en cuanto proclama que el único saber verdadero es la ciencia, concebida conforme al modelo de la flamante física galileana.

Hobbes afirma que hay una ciencia: la geometría, y que para conocer las causas verdaderas de las cosas el único método es la geometría, conforme con lo que mostró Galileo al aplicarla para conocer los fenómenos naturales, aunque para ello sea necesario decidir a priori que el ser verdadero de la naturaleza se reduce a cuerpo y movimiento. Sin más trámite, sin prueba alguna, con el más decidido dogmatismo, Hobbes asume que también el hombre, la sociedad y el Estado son reductibles a cuerpo y movimiento y que, por lo tanto, es posible construir también allí la ciencia rigurosa y apodíctica, objetiva, necesaria y universal. Al final del *Levithan* Hobbes se detiene a reflexionar sobre la eficacia de su obra y la diferencia entre los principios que él ha establecido y lo que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en “estos países occidentales” que han recibido sus enseñanzas de Roma y Atenas; y advirtiendo “cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como la República de Platón, porque él también opina que es imposible acabar con los *desórdenes del Estado* y con los *cambios de gobierno acarreados por la guerra civil* mientras los soberanos no sean filósofos. Sin embargo considero que ni Platón ni ningún otro filósofo *ha establecido y probado de modo suficiente o posible todos los teoremas de la doctrina moral* para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo

recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo... y que ejercitando la plena soberanía y protegiendo la enseñanza pública de tales principios convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica”.

Hobbes afirma pues que su propósito ha sido formular con certidumbre apodíctica los principios que sirvan al gobernante para acabar con la guerra civil y con la inestabilidad de los gobiernos y los desórdenes sociales y económicos; sostiene además que si bien muchos filósofos, comenzando por Platón, persiguieron un propósito semejante, es decir elaborar un *programa para resolver una gran crisis en la sociedad y en el Estado, ninguno pudo fundar ese programa con la certidumbre apodíctica que parece propia solo de las matemáticas*, logro que Hobbes se atribuye pues juzga haber *demostrado* de modo suficiente los teoremas de la ciencia política y “la destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tenis), en la práctica solamente”².

Son pues tan ciertas y seguras como las proposiciones de la geometría las sucesivas afirmaciones que Hobbes deduce con un extremado rigor lógico, a partir de la reducción de toda realidad a cuerpo y movimiento.

En los cuerpos vivos hay dos clases de movimientos: vitales (vegetativos) y voluntarios, pero estos últimos están ordenados a asegurar los primeros: es decir que toda la actividad voluntaria tiene como único objetivo satisfacer y

² Idem, p. 170.

garantizar la propia conservación.

Es preciso entonces adquirir los bienes necesarios para asegurar la propia conservación no sólo presente sino también futura: de ahí que en todo individuo existe un movimiento continuo –sólo cesa con la muerte- tendiente a acumular los bienes necesarios para la vida.

Del egoísmo, de la tendencia de acumular sin límite y de la igualdad de poderes para satisfacer sus fines, se sigue la más feroz competencia y desconfianza entre los individuos: cualquiera puede privar a los otros de lo que han acumulado y de la vida.

De ahí que el estado de naturaleza sea un estado de *guerra de todos contra todos*, donde según la fórmula célebre, *el hombre es el lobo del hombre*.

Es justamente la imposibilidad de garantizar la propia supervivencia en el estado de naturaleza, lo que obliga a los hombres a concertar un pacto, del cual surgen el Estado civil, la justicia –que sólo es para Hobbes el cumplimiento de los pactos– y la propiedad privada. Pero dada la naturaleza del hombre, los pactos sólo se cumplen si están garantizados por la espada. De ahí el carácter absoluto y coercitivo del Estado, fuente de la ley, a la cual no está por ende sometido.

Y este conjunto de proposiciones gozan de la certidumbre y el carácter apodíctico de las proposiciones científicas.

Las tinieblas de la ideología

No pretendemos intervenir en la discusión sobre el marxismo y sus relaciones con la filosofía, ni sobre la natu-

raleza de la llamada “revolución teórica” de Marx, ni sobre el problema de las relaciones entre ciencia e ideología. Hay afirmaciones previas a esta trabajosa discusión y muy claras. Tanto Marx como Engels repudiaron siempre a la filosofía como saber teórico y consideraron que ella debía ser recuperada por dos vías: la revolución y la ciencia. Como dice la última tesis Feuerbach: “Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diversas maneras, es necesario ahora transformarlo”. Es cierto que en el “socialismo científico” ellos pretendían recoger la herencia de la filosofía clásica alemana pero en modo alguno pensaban que el socialismo científico fuese una filosofía. Por el contrario “le asignaban la misión de superar y de suprimir definitivamente, tanto en el contenido como en la forma, no sólo la filosofía idealista burguesa... sino al mismo tiempo toda filosofía”³. El “socialismo científico” recoge la herencia de la filosofía clásica alemana justamente cuando es la verdad y la superación de lo que sólo era ideología.

Porque la crítica a la filosofía se funda en la imputación de su carácter ideológico, es decir, de construir un pensamiento mistificador, que enmascara, invierte y falsea su relación con la realidad. Para el materialismo histórico *la base real* de toda sociedad es el conjunto de las relaciones de producción correspondientes a determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y sobre esa estructura económica se levanta “la superestructura jurídica y política” y le corresponden “determinadas formas de conciencia social”. Es decir que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y

³ Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, (Editions de Minuit, París, 1964).

espiritual en general”, relación que Marx sintetiza en la frase: “*No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia*”.

Por otra parte, la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días en la historia de la lucha de clases. A lo largo de la historia se produce un desarrollo de las fuerzas productivas, que al llegar a determinado grado choca con las relaciones de producción existentes, que se convierten en trabas de ese desarrollo, abriéndose entonces una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, subraya Marx, “hay que distinguir siempre entre *los cambios materiales* ocurridos en las condiciones económicas de producción y *que puedan apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales y las formas jurídicas, políticas y religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas* en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”⁴.

Al describir los mecanismos de la lucha de clases de Marx afirma que “las ideas dominantes de una época son la ideas de la clase dominante” que de este modo presenta sus propios intereses como intereses de la sociedad en su conjunto.

Y en su crítica a la economía política insistirá siempre en denunciar la pretensión de universalizar categorías históricas: “Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas...”

⁴ Carlos Marx, *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*.

cuando en la realidad “las categorías económicas no son más que las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción” y por lo tanto “son tan poco eternas como las relaciones que ellas expresan, son también productos históricos y transitorios”⁵.

Vemos pues que es propio de la ideología o de la conciencia ideológica presentar como *eterno y natural* lo que es histórico y humano, por ejemplo categorías que corresponden a determinadas relaciones de producción; presentar como *universal* lo que es particular, por ejemplo los valores o los intereses de la clase dominante; presentar como *separado* y autónomo lo que depende y está determinado por la base económica: esto es claro sobre todo en el caso de la filosofía y de la religión que niegan de plano su determinación por la base económica. A estas notas cabría agregar finalmente que la ideología presenta como *espiritual* lo que en realidad es económico, imputación que Marx dirige especialmente a Hegel y su concepción de la historia: el sentido de la historia no es el despliegue de la idea ni el cumplimiento del espíritu sino el desarrollo de las fuerzas productivas.

Como puede ya advertirse en los textos citados la situación de la ciencia no es muy clara. ¿Es también una forma de conciencia ideológica como las demás? A veces pareciera que sí: así como hay una filosofía burguesa, hay una ciencia burguesa y ambas son ideológicas. Esto es claro en cuanto a las ciencias sociales: justamente la economía política es, junto con la filosofía Hegeliana y poshegeliana, uno de los blancos preferidos de Marx. En cambio las ciencias

⁵ Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, cap. II.

físico-matemáticas parecen exentas de esta crítica, aunque no hay discusión exhaustiva sobre el problema.

Pero es muy clara la admiración sin límites de Marx y Engels –común a la de cualquier positivista decimonónico– por los raudos avances de las ciencias naturales. Por otra parte se afirma que esa ciencia está ligada de modo específico a las fuerzas productivas y su progreso depende mucho más de las necesidades técnicas de la investigación pura: “Si, como usted dice, la técnica depende en gran medida del estado de la ciencia, ésta depende a su vez mucho más del estado y las necesidades de la técnica. Cuando la sociedad tiene una necesidad técnica, ello ayuda más a la ciencia que diez universidades”⁶.

Pareciera pues que las ciencias sociales son ideológicas pero no así las ciencias físico- matemáticas. Marx ha criticado todo, desde la religión a la economía política, pasando por el derecho, la filosofía, la historia, la política, pero, ¿cuántas líneas ha dedicado a la crítica de la ciencia físico-matemática, a la crítica del entendimiento abstracto, analítico, formal, que ya Kant y sobre todo Hegel analizaron en profundidad? Y en cambio dedica muchas páginas, en muchas y diversas oportunidades, a la crítica de la ciencia social burguesa.

Por otra parte Marx confronta su propia concepción socialista con las que califica como “utópicas, “idealistas”, “conservadoras”, etc. afirmando que el suyo es el “socialismo científico”. Y enfatiza permanentemente el carácter científico del materialismo histórico.

⁶ Carta de Engels a H. Starkenburg, 25 de enero de 1894.

2. La ciencia como arma ideológica de la comunidad disociada

¿A qué se debe la preocupación obsesiva por el carácter científico de sus afirmaciones en Hobbes y en Marx, que persiste en sus herederos contemporáneos? Tanto Hobbes como Marx son espíritus agudamente críticos, escépticos, racionalistas, que se especializan en combatir mitos, fábulas, ilusiones; que combaten también a la filosofía, a la religión, al derecho.

¿Por qué entonces esta aceptación ingenua, acrítica y dogmática de lo que constituye un verdadero mito acerca de la ciencia?

Ocurre sin duda que el prestigio y la cuota de credibilidad de que goza en la sociedad “moderna” una afirmación fundada en la “ciencia” es infinitamente superior a una fundada en la fe religiosa, en el sentido común, en la tradición histórica o en el saber popular.

Ahora bien, si analizamos el contenido de la ciencia que nos presentan Hobbes y Marx y tratamos de desentrañar su verdadero sentido veremos que se trata en ambos casos de presentar bajo forma “científica” el proyecto de esa sociedad con todas sus implicaciones: económicas, antropológicas, éticas y políticas.

Y la forma “científica” les otorga validez universal y necesaria, objetividad, carácter apodíctico como quería Hobbes⁷.

⁷ Hemos tratado también este tema en: *Ciencia y política* (Hechos e ideas, 3 época, N 1, set. 1973) y *Ciencia social y filosofía* (Hechos e ideas, 3 época, N 3, mar-abr. 1974).

La guerra de todos contra todos

Hobbes afirma que el “estado de naturaleza” a partir del cual desarrolla toda su teoría política, es una hipótesis lógica, no histórica. Es una “inferencia basada en las pasiones” de cuál sería el género de la vida de los hombres de no existir un poder común al que todos temieran. Por otra parte, Hobbes mismo afirma que quizás nunca los hombres vivieron efectivamente en tal estado, salvo quizás en América.

Pero esto no significa que para elaborar su hipótesis haya descartado toda sociedad civilizada. Por el contrario su inferencia se basa en la realidad en la conducta de hombres civilizados (y no primitivos), en una sociedad histórica y concreta.

Hobbes mismo utiliza, para confirmar su hipótesis, ejemplos sacados de su propia sociedad: a algunos, dice, puede parecerles extraño que la naturaleza haga a los hombres atacarse y destruirse mutuamente “y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia, basada en las pasiones, desee acaso confirmarla por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo: cuando emprende un viaje, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir, cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo está aún sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para que vengar todas las afrentas que le hagan; qué opinión tiene de los demás súbditos, cuando cabalga armado; de sus conciudadanos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas”⁸.

⁸ *Leviathan*, p. 103

Por otra parte, las causas de discordia que Hobbes señala en el hombre y que lo arrojan al estado de guerra si no hay un poder común capaz de intimidarlo, como la *competencia* y la *desconfianza*, se suscitan “por la civilizada cuestión de la tierra cultivada y la morada conveniente” pues son estas posesiones las que engendran la competencia por poseerlas y la desconfianza de perderlas⁹. Estos y muchos otros ejemplos muestran que Hobbes elaboró su concepción de la naturaleza humana a partir de la observación de su propia sociedad y luego pretendió que era el resultado de una rigurosa deducción lógica.

¿Qué rasgos presenta esa sociedad? Es una “sociedad posesiva de mercado”, donde, “a diferencia de la basada costumbre y en la posición social, no existe una asignación autoritaria de trabajo o de compensaciones, y en la que, a diferencia de una sociedad de productores independientes que solamente intercambian sus productos en el mercado, hay un mercado de trabajo además de un mercado de productos”.

Justamente un rasgo fundamental de esta sociedad reside en el hecho de “que el trabajo del hombre es una mercancía, esto es, que la energía y la pericia de un hombre son propiedad suya, que no se consideran como partes integrantes de su personalidad sino como posesiones cuyo uso y disposición es libre el hombre de ceder a otros a cambio de un precio...”. Y puede agregarse que “donde el trabajo se ha convertido en una mercancía, las relaciones de mercado modelan o permean hasta tal punto todas las relaciones sociales que puede hablarse con propiedad de una sociedad de

⁹ C. B. Mac Pherson, *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke* (Edit. Fontanella, Barcelona, 1970), p. 51.

mercado, y no simplemente de una economía de mercado”.

Por otra parte en una sociedad de mercado, los individuos que desean más de lo que ya tienen pueden apropiarse de las posesiones y del trabajo de los demás a través del mercado donde “todos están necesariamente complicados”. Y dado el carácter continuamente competitivo del mercado “quienes se contentarían en el nivel de satisfacciones que ya tienen se ven obligados a nuevas exacciones por cada intento de los otros de incrementar las suyas...

“Solamente en una sociedad en la que la capacidad para trabajar de cada hombre es propiedad suya y una propiedad inalienable, y es además una mercancía, pueden estar todos los individuos en esta continua relación de poder competitiva¹⁰.

Hobbes había percibido la naturaleza de esa sociedad como ya lo indica la afirmación del *Leviathan*: “También el trabajo humano es un artículo susceptible de cambio con beneficio, lo mismo que cualquier otra cosa”¹¹. Y en el libro dedicado a la guerra civil y al parlamento largo (*Behemoth*) es muy clara y minuciosa la descripción de todos los rasgos que caracterizan a la sociedad inglesa contemporánea de Hobbes.

Ahora bien, Hobbes presenta como válida para toda sociedad una teoría antropológica, social y política que describe el tipo de hombres y relaciones sociales existentes en la Inglaterra de la primera mitad de siglo XVII. Y se sirve para ello de la ciencia físico- matemática. En primer lugar la ciencia le proporciona una concepción de la realidad apta

¹⁰ Idem, p. 59.

¹¹ *Leviathan*, p. 202.

para explicar la nueva sociedad, pues permite la descripción de la naturaleza humana en términos de cuerpos movidos *exclusivamente* por el impulso de la propia conservación y donde el movimiento tiende a continuar *indefinidamente* si un obstáculo exterior no lo impide, conforme al *principio de inercia*.

Y esta explicación se beneficia, por otra parte, con las ventajas de que goza la “ciencia” en esa sociedad, desde el siglo XVII hasta la actualidad: objetividad, necesidad, universalidad.

Las etapas de la historia “científica”

Que Marx estudia esa misma sociedad –especialmente en Inglaterra dos siglos después de Hobbes– no requiere discusión alguna. En cambio aparecerá aventurado afirmar que también utiliza el prestigio de la “ciencia” en beneficio de esa sociedad y su proyecto.

Es sabido además que sometió a una crítica implacable a la ciencia económica denunciando justamente su función encubridora y apologética.

Pero a su vez Marx incurre en el mismo pecado que denuncia en los economistas: elevar a modelo universal y necesario un caso histórico particular y por la misma razón, su identificación profunda con ese orden, con sus fundamentos últimos.

Según Marx la historia de la humanidad está determinada por el progresivo desarrollo de las fuerza productivas, cada grado de este desarrollo genera una determinada estructura de relaciones de producción o relaciones sociales;

y el conjunto constituye y la infraestructura que a su vez determina una superestructura política y jurídica y finalmente una superestructura ideológica. El cambio, el pasaje de una etapa a otra está determinado por la fractura que se produce en la base de la sociedad cuando el creciente desarrollo de las fuerzas productivas convierte en obsoletas y anacrónicas las relaciones sociales anteriores. La revolución es pues una “modernización” que adecua el conjunto de la sociedad, el derecho, el estado, la cultura, a un nuevo desarrollo tecnológico. El progreso consiste por un lado en el creciente desarrollo tecnológico y consecuente dominio sobre la naturaleza y por el otro en la progresiva simplificación de los enfrentamientos entre las clases.

El esquema general de la historia parte de una primera etapa con un desarrollo mínimo de las fuerzas productivas y la sociedad donde todavía no se ha dado la división en clases (comunismo primitivo), sigue luego señalando sucesivas etapas de sociedad clasistas (esclavismo, feudalismo, capitalismo) hasta predecir el pasaje a una sociedad sin clases, que sólo es posible como superación del capitalismo, pues aquí se dan simultáneamente el mayor desarrollo de las fuerzas productivas y la mayor simplificación de las clases al mismo tiempo que el más agudo enfrentamiento entre ellas. La naturaleza y el significado de este esquema han ofrecido tema para discusiones interminables y sumamente complejas. El nudo del problema reside en el carácter “universal” y “necesario” que Marx atribuye al esquema y a cada uno de sus momentos. Pues el capitalismo así como el esclavismo y el feudalismo de que allí se habla no aluden a determinado régimen histórico, ni esa secuencia a una sucesión histórica, sino que refieren a la historia de la huma-

nidad en su conjunto. Marx universaliza de este modo una sociedad histórica y particular –pues ha elaborado su teoría sobre la historia a partir de la observación y el estudio de un solo caso: el de la formación y estructura de la sociedad capitalista en Inglaterra– y se vale para ello del carácter “científico” que atribuye a su teoría.

Pareciera pues que ese régimen adquiere así un carácter más universal y necesario que el que le otorgaba la tan criticada economía política, pues aquí no se trata ya de categorías particulares, sino del régimen en su conjunto, incluidas sus etapas históricas anteriores.

Es verdad que esta teoría de las etapas sufrió modificaciones pero éstas no relativizan esa sociedad sino que por el contrario consolidan su universalidad y necesidad¹².

3. La explotación colonial

Nuevamente la guerra de todos contra todos

Al final del capítulo 30 del *Leviathan* dice Hobbes: “Respecto a los oficios de un soberano en relación a otro, comprendidos en la ley que comúnmente se denomina ley de las naciones no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de la naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en

¹² Porque en realidad el problema no reside en la afirmación de que toda sociedad atraviesa, necesariamente o no, tales etapas. Lo verdaderamente decisivo es la afirmación de un determinado sistema de poder, de un determinado sistema de comercio y distribución de la riqueza, de un determinado sistema de organización del mundo, como momento necesario y superior de la historia.

particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo”, vale decir que las naciones se encuentran entre sí en el estado de naturaleza y cada una tiene derecho a apoderarse de todo lo que sus poderes le permitan.

Entre las naciones solo rige el *derecho de naturaleza*, es decir, la guerra de todos contra todos y la consecuen- te victoria del más fuerte. Hobbes ni siquiera sugiere la necesidad de una nueva legitimidad que rija las relaciones internacionales como ya Grocio la había planteado: ante la escisión de la cristiandad, el surgimiento de las sobera- nías nacionales y la pérdida de poder espiritual del Papa, se hace urgente encontrar una norma internacional para diri- mir los conflictos y evitar las guerras internacionales. Pero ese no es el problema para la Inglaterra nueva: ella crece en poder colonial y se expande en forma incesante pese a los conflictos internos que desgarran a la sociedad inglesa; por otra parte, está implícito en el pensamiento de Hobbes que mientras mayor sea la cantidad de riqueza disponible, en mejores condiciones estarán los hombres para celebrar satisfactoriamente el pacto.

Y Hobbes advirtió el papel de la expansión colonial en la política inglesa pues “fue uno de los que idearon el plan gigantesco de la conquista de Sud América para Inglaterra” y aunque ese plan no llegó a ejecutarse –se redujo a la ocu- pación de Jamaica– Spengler afirma que “quedó a su autor la gloria de haber sido uno de los fundadores del imperio colonial inglés¹³.”

¹³ Oswald Splenger, *La decadencia de Occidente*, (Edit. Osiris, Santiago de Chile. 1935), t. 1, p. 76

La explotación de los pueblos y “la misión de la humanidad”

En el libro primero de *El Capital*, Marx afirma que la fuente de la “plusvalía capitalista” es la explotación de los trabajadores libres que, privados de la propiedad de sus “medios de producción, están obligados a vender en el mercado su “fuerza de trabajo, una mercancía que al consumirse genera valor, permitiendo la producción de “plusvalía”. Esto es posible gracias a la disociación entre el trabajador y la propiedad de sus medios de producción: a esta disociación Marx la llama también acumulación originaria.

En este lugar y contexto no hay *ninguna* referencia al papel jugado por los beneficios de la explotación colonial en la acumulación del capital y el desarrollo posterior, ausencia tanto más significativa cuanto que Marx mismo, y también Engels, conocían y describieron muchas veces ese papel. Es Marx quien dice: “El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadera de esclavos negros: son todos hechos que señalan albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la *acumulación originaria*”¹⁴. Al ocuparse de la historia del capital comercial, Marx afirma que “no cabe la menor duda -y precisamente este hecho es el que ha engendrado concepciones en todo sentido falsas-, de que en los siglos XVI y XVII las grandes revolu-

¹⁴ Carlos Marx, *El Capital*, (F. C. E., México, 1947), t. I, p. 840.

ciones producidas en el comercio con los descubrimientos geográficos, y que aceleraron el desarrollo del capital comercial, constituyen un factor fundamental en lo referente a estimular el tránsito del modo feudal de producción al modo capitalista”¹⁵.

Es notable el argumento con que Marx decide, por razones metodológicas, omitir este aspecto: “Aquí¹⁶ hacemos caso omiso del comercio de exportación, por medio del cual un país puede cambiar artículos de lujo por medios de producción y de vida, o viceversa. Para enfocar el objeto de nuestra investigación en toda su pureza, libre de todas las *circunstancias concomitantes* que puedan empañarlo, tenemos que enfocar aquí todo el mundo comercial *como si fuese* una sola nación y admitir que la producción capitalista se ha instaurado ya en todas partes y se ha adueñado de todas las ramas industriales sin excepción”.

Es claro que este tratamiento de “todo el mundo comercial *como si fuese* una sola nación”, en la que rige totalmente la “producción capitalista”, enmascara la verdadera (y fundamental) estructura del mercado mundial: la desigualdad económica y técnica, pero sobre todo la desigualdad en el poder de decisión de los distintos países que intercambian sus productos en el mercado internacional.

Por otra parte afirma el carácter civilizador de la expansión colonial. El pensamiento de Marx acerca del problema colonial no cambia, aunque se advierte un creciente disgusto ante los *modos* de explotación y la guerra colonial. Pero *nunca* crítica o cuestiona el hecho colonial en sí, la política

¹⁵ Idem, t. I, p. 400

¹⁶ Idem, p. 657, N 2 (Subrayado por A.P.).

colonial como tal, sino la forma de esa política. Denuncia la torpeza, la rapacidad, la estupidez, la cortedad de visión, la crueldad de la política colonial, que incluso la hacen menos eficaz y menos rendidora desde el punto de vista económico y político para la metrópoli, pero en última instancia todo eso resulta secundario ante el papel civilizador que la potencia colonial –aun sin saberlo– está cumpliendo¹⁷.

En su artículo la *Dominación británica en la India*, Marx señala hasta qué punto de estupidez y crueldad, hasta qué grado de vandalismo llegó la colonización inglesa en la India pero concluye: “Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución”.

O sea que la civilización avanza de la forma más bárbara, rapaz y estúpida; incluso Marx llega a celebrar el coraje y los motivos éticos con los que pueblos bárbaros se defienden de su avance civilizador alimentado por la búsqueda desaforada del lucro, pero eso le parece una “copla trágica”, no un motivo para cuestionar la validez de la política colonial. Es cierto que “estos métodos (de acumulación originaria) se basan en la fuerza bruta, por ejemplo en el sistema colonial...” pero *“la fuerza es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. También ella es una*

¹⁷ Idem y F. Engels, *Sobre el sistema colonial del capitalismo*. (Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1964).

potencia económica”.

Y presentará un cuadro épico donde el atraso y la civilización libran una guerra gigantesca que tiene por escenario todo el orbe: “...la burguesía arrastra la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta la más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción”; “el período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo: a desarrollar por un lado el intercambio universal basado en la dependencia mutua del género humano, y los medios para realizar ese intercambio y por el otro a desarrollar las fuerzas productivas del hombre y transformar la producción material en un dominio científico sobre las fuerzas de la naturaleza. La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un nuevo mundo, del mismo modo que las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra”.

Se suele objetar que tanto Marx como Engels se pronunciaron en contra de la política colonial citando fuera de contexto frases como: “El pueblo que avasalla a otro pueblo, forja sus propias cadenas”. Pero esta frase, como otras que consideran “un gran crimen” la conquista de un pueblo, se refieren a un solo y único caso: Irlanda.

Efectivamente, tanto Marx como Engels sostienen que la política colonial –respecto de Irlanda– constituyó un crimen y que la grave situación que esa política trajo como consecuencia constituye “un castigo que Inglaterra –y en consecuencia también la clase obrera inglesa–, está pur-

gando por el gran crimen que durante siglos ha cometido contra Irlanda”; “...La historia irlandesa le muestra a uno lo desastroso que es para una nación el haber subyugado a otra nación”. Marx afirma que “Inglaterra ha subvertido las condiciones de la sociedad irlandesa. Primero confiscó la tierra, luego, con actos parlamentarios, ahogó la industria y por último, por medio de la fuerza armada, quebrantó la actividad y la energía del pueblo irlandés...Y si, siguiendo los consejos *The Times*, el pueblo irlandés tratase mañana de mejorar sus condiciones sociales, *The Times* sería el primero en apelar a las bayonetas y en lanzar sanguinarias denuncias sobre los defectos innatos de los celtas, que necesitan de la inclinación anglosajona por el progreso pacífico y las mejoras legales”.

Pero la misma subversión y destrucción de las estructuras de otras sociedades *no europeas* es celebrada en la misma época, como un sacrificio necesario para el avance de la civilización, según hemos visto.

Por cierto la actitud de Marx y Engels es distinta cuando hablan, con simpatía y respeto, de los pueblos asiáticos y africanos; esta simpatía y respeto que los lleva incluso a reconocer su superioridad cultural frente a la barbarie civilizadora europea, se trueca en el más profundo desprecio cuando se trata de los pueblos sudamericanos.

Refiriéndose a la anexión de territorios mejicanos por parte de Estados Unidos, pregunta Engels si se le puede reprochar a los norteamericanos una “guerra de conquista”, que por cierto propicia un rudo golpe a las teorías acerca de la “justicia y la humanidad”, pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización, y agrega: “¿O acaso es una desgracia que la magnífica Ca-

lifornia haya sido arrancada a los perezosos mejicanos [lo mismo que diría *The Times* sobre los celtas] que no sabían qué hacer con ella?”. Finalmente “la independencia” de algunos españoles de California y Texas sufrirá con ello, tal vez; la “justicia” y otros principios morales, quizá sean vulnerados aquí y allá. ¿Pero qué importa esto frente a tales hechos histórico–universales?”. Estos hechos histórico–universales son los avances de la civilización yanqui.

En un artículo sobre Bolívar escrito para la *Enciclopedia Americana*, Marx dice: “...como la mayoría de sus coterráneos era incapaz de cualquier esfuerzo prolongado”; pasaba su tiempo “en bailes y fiestas” en vez de hacer la guerra; mientras dejaba a Sucre las tareas militares, se dedicaba “a hacer entradas triunfales, a publicar manifiestos y promulgar constituciones”; mediante el Congreso de Panamá pretendió “hacer de toda América del Sur una República federal de la que él sería el dictador”.

Ante el reproche de haber analizado a Bolívar en forma “poco académica” Marx contesta: “Pero ver que comparen a Napoleón con el pillo más cobarde, más vulgar y miserable, es algo que excedía todo límite. Bolívar es el verdadero Soulouque”¹⁸.

Jorge Abelardo Ramos cita estos juicios de Marx y Engels sobre América Latina “para poner de relieve la necesidad de repensar con el método marxista a los propios maestros del marxismo”. Según Ramos estos “infortunados juicios estaban sin duda influidos por la tradición antiespañola prevaleciente en Inglaterra, donde vivía Marx y por el común desprecio europeo hacia el Nuevo Mundo, cuyos

¹⁸ Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la Nación Latinoamericana* (A. Peña Lillo, Buenos Aires, 1968).

orígenes se remontaban a los filósofos de la Ilustración y a las observaciones olímpicas de Hegel en su *Filosofía de la Historia Universal*. Y agrega que “ni los grandes maestros del socialismo podían emanciparse bajo ciertos aspectos de las ‘ideas dominantes’ de su tiempo”.

Creemos que el problema es más profundo: la leyenda negra antiespañola constituyó un arma eficaz y duradera de la guerra secular que Inglaterra mantuvo con España precisamente para obtener el control de las colonias hispánicas. Y queda claro que Marx aprueba plenamente la política colonial inglesa.

4. Una y la misma filosofía

Pese a su profesión de fe científica y su abominación de todo saber no científico, es indudable que tanto en Hobbes como Marx encontramos una filosofía, esto es una concepción del ser, del hombre y sus fines, de la sociedad, del Estado, de la historia, que carece desde luego de toda fundamentación científica, pero es presentada como siendo en la ciencia misma.

Es explícita en ambos la afirmación del *materialismo*. Ya aludimos a la decisión que asume Hobbes de reducir toda realidad a cuerpo y movimiento, para poder así aplicar la geometría al estudio de los fenómenos humanos y sociales, siguiendo el ejemplo de Galileo. Una de las primeras consecuencias que Hobbes extrae de esta toma de posición inicial es la negación de la existencia del *alma*, o sea la afirmación de que el hombre —como, por lo demás, el resto de la realidad— es sólo materia. Y sólo se mueve por apetitos

materiales, ligados a su conservación biológica; esto es, el hombre se define y se mueve por *egoísmo*. Y éste lo impulsa a obtener el mayor *lucro* posible, a una *acumulación ilimitada* de riquezas.

De esto se sigue una ética sensualista y hedonista, cuyos únicos principios son el placer y la fuerza. Carece de sentido hablar no ya de seres espirituales, sino también de valores: la justicia, por ejemplo, es para Hobbes un producto artificial que surge del pacto establecido entre los hombres para superar el estado de guerra. Y en ese estado no hay ley, justicia, ni honor.

Las virtudes allí son el engaño y la violencia; la única relación entre los individuos es la *competencia* y la *guerra*. Todo lo cual constituye sin duda la más desnuda y radical afirmación del *individualismo*.

Coherentemente con las ideas, Hobbes desarrollará una concepción *nominalista* y escéptica de la razón; la razón no sólo es en última instancia, cálculo, *ratio computatio est*, y el cálculo de lo más conveniente para la propia conservación. Virtud, justicia, lealtad, honor, son sólo palabras, *flatus vocis*. La lógica y necesaria culminación de este pensamiento del *ateísmo*.

Pero Hobbes nunca se atrevió a expresarlo claramente. En este aspecto se movió siempre en la ambigüedad, lo que es explicable en un momento de profunda pasión religiosa, donde no se podía predicar impunemente el ateísmo. Donde Hobbes se vuelve muy claro es por ejemplo en la afirmación del carácter absoluto del poder político con relación a la Iglesia y a cualquier autoridad espiritual. El soberano es la fuente de la legislación, no sólo civil, sino también moral, y es el único juez de la conducta de sus súbditos. También

es clara y sarcástica su agresión al pensamiento teológico, a la tradición escolástica, a la patrística, a la historia de la Iglesia y de los santos, todo lo cual lo arroja al *Reino de la tinieblas*.

Es claro además que la coherencia lógica de su pensamiento exige la afirmación del ateísmo. La existencia de Dios, aun cuando no se trate del Dios personal y providente del cristianismo, hace tambalear su afirmación de un mundo puramente material, donde rige la necesidad más ciega¹⁹.

La misma vigorosa afirmación del *materialismo* encontramos en Marx, con análogas consecuencias. Los hombres están determinados en su conducta, en sus ideas, en sus valores, por el factor económico, es decir por el problema de los bienes necesarios para la subsistencia.

Es cierto que Marx no habla de materialismo a secas, sino de materialismo histórico y habla también del carácter histórico de la naturaleza. Sin entrar en la discusión acerca de lo que significa por otra parte el materialismo dialéctico, preguntamos qué es la historia para Marx, sino el desarrollo de las fuerzas productivas y en qué consiste el carácter histórico de la naturaleza, sino en el dominio “técnico” de los hombres sobre ella. También es cierto que tanto Marx como Engels señalaron la diferencia entre su doctrina y otras concepciones del materialismo, pero éstos resultan sutiles distingos académicos carentes de toda relevancia frente a la común afirmación antiespiritualista.

La racionalidad hobbesiana es profundamente mecanicista; Hobbes concibe al hombre, a la sociedad, al Estado,

¹⁹ Véase: Libniz, *Essais de Theodicée* (Aubier, París, 1962), “*Réflexions sur l’ouvrage de M. Hobbes*”.

como máquinas: se puede hablar de un mercantilismo mecanicista. A su vez la técnica ejerce una verdadera fascinación sobre Marx; podríamos hablar en su caso de un materialismo tecnológico: “La tecnología constituye incluso el centro del pensamiento marxista, su intención y su nervio. La tecnología encierra las claves del mundo, el hombre se produce en cuanto hombre, la naturaleza se convierte en historia y la historia se transforma en historia universal gracias al progreso tecnológico. La tecnología edifica los puentes entre el pasado, el presente y el porvenir, constituyendo el ritmo del tiempo histórico, del devenir de la conquista del hombre”²⁰.

No es necesario insistir en cómo se resuelve para Marx el problema de la existencia del alma y el de la existencia de Dios: el *ateísmo* es claro, explícito, soberbio. La crítica de la religión –no sólo como institución sino como relación del hombre con Dios– tiene los tintes volterianos de un libre pensador socialista del siglo XIX.

Pero además casi puede decirse que el pensamiento de Marx se inicia –por ejemplo en la introducción a su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*– con la crítica de la religión considerada la premisa de toda crítica. El fundamento de esta crítica es la afirmación de que “el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre”. Porque el hombre busca en el cielo un superhombre pero en realidad, dice Marx –siguiendo en esto Feuerbach–, “sólo encuentra el *reflejo* de sí mismo”.

Porque la verdadera realidad es la tierra, no el cielo. La verdadera realidad es el Estado y la sociedad, que producen

²⁰ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*. (Editions de Minuit, París, 1961), p. 299

la religión, como “una conciencia del mundo invertida”. La religión es “la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación”. Y finalmente la religión “es el opio del pueblo”.

Como lógica consecuencia Marx que “la lucha contra la religión” es en realidad lucha contra el mundo que la produce. “La crítica de la religión es por tanto germen, la crítica del *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*”.

Marx es un crítico permanente del *individualismo* y sus ataques al “robinsonismo” de la economía política podrían quizás aplicarse a Hobbes. Pero a nuestro juicio, la concepción sigue siendo la misma: el egoísmo, la búsqueda del lucro, la competencia, la guerra de todos contra todos, reaparecen en Marx sólo que “socializados” bajo la forma de la lucha de clases. Marx cuestiona el individualismo pero en realidad socializa el individuo egoísta de Hobbes: *la lucha de clases* es la socialización del *homo homini lupus*.

Con respecto al Estado pareciera haber gran diferencia entre Hobbes y Marx. Mientras Hobbes afirma la necesidad de un Estado absoluto, totalitario y coercitivo -y cree que sin un Estado de tales características los hombres necesariamente caen en la situación de guerra de todos contra todos-, Marx supone que la existencia del Estado depende de la lucha de clases y que desaparecidas las clases desaparecerá también el Estado. Como se ve ambos ligan la existencia del Estado al problema del conflicto entre los hombres por la posesión de los bienes económicos; dicho de otra manera ambos afirman que la política está subor-

dinada a la economía. Para Hobbes el Estado es la única manera de superar la guerra de todos contra todos, legitimando y garantizando la propiedad privada; para Marx el Estado es un instrumento de la lucha de clases, un arma de las clases dominantes para imponer su dominio al resto de la sociedad y legitimar y garantizar la propiedad privada de los medios de producción. Por lo demás tanto en Hobbes como en Marx aparece la veta anarquista propia del demoliberalismo individualista: Hobbes llama al Estado *Leviathan*, o sea el Estado es algo monstruoso, un mal sólo menor que la inseguridad y la muerte que acechan en el estado de naturaleza, y, según Marx, en la sociedad comunista, donde no habrá clases desaparecerá también el Estado.

Conclusión: La comunidad disociada y sus filósofos

Tanto Hobbes como Marx de algún modo cuestionan la nueva sociedad al desnudar sus estructuras y valores fundamentales.

Sin embargo, Hobbes eleva el modelo del nuevo hombre al rango de una naturaleza humana intemporal que siempre y en todas partes presenta los mismos caracteres, tiene los mismos apetitos y se comporta de análoga manera.

Por su parte Marx hace la apología más profunda de la sociedad “moderna”, al convertir sus fines, valores y proyectos en el sentido de la historia. Toda la realidad histórica, social, política, científica, artística, filosófica, se determina en última instancia, por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Todo cambio en la historia se produce en

virtud del desarrollo de las fuerzas productivas. El progreso en la historia se mide por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

¿Qué sociedad ha determinado como meta suprema sino exclusiva de su actividad el desarrollo económico y tecnológico, la acumulación ilimitada de capital, la explotación sin freno de la naturaleza, sino justamente la sociedad “moderna”, fundada en el lucro, la competencia y la explotación? Pero Marx afirma sin más que todos los pueblos, en todas partes, a lo largo de la historia, aun sin saberlo ni quererlo, más allá de su propia conciencia, de sus propios proyectos y objetivos, de sus propias contradicciones, operan conforme a los fines, valores y proyectos de esa sociedad.

Marx se pregunta por el destino de la historia, “interpretando ese destino en términos económicos; pues son las leyes del mercado mundial, las leyes que rigen la producción y el intercambio, la oferta y la demanda, las leyes de la industria y el comercio, que constituyen la potencia suprema de la historia mundial, que planea sobre la tierra como el Destino de los antiguos y, con una mano invisible distribuye a los hombres la felicidad y la desgracia, funda y arruina los imperios, hace nacer y desaparecer a los pueblos. Marx estudia esa historia, ese destino para que la humanidad se libere de él... y no esté más sujeta a la potencia alienante de una economía universal... pero la revolución capaz de transformar radicalmente el mundo existente, así como la organización de la sociedad comunista, se determinan principalmente por el factor económico. ¿No es el mismo poder, bajo otro rostro, no es el “mismo” destino bajo nuevas formas el que continuará planeando sobre la tierra entera, presa en las redes de la organización económica y

comunista a escala planetaria? ¿La supresión de las leyes económicas del capitalismo, la superación de la alienación primordial, de la propiedad privada, la abolición del mercado mundial capitalista, abrirán realmente el horizonte de una mundialidad total y efectivamente diferente?... ¿O seguirán siendo el ritmo de la producción de toda especie de bienes, la productividad de la técnica y la expansión planetaria de la técnica (que convertirá en técnico todo lo que existe) los que seguirán haciendo latir el corazón calculador de la nueva humanidad?”²¹.

Sin duda es diferente la actitud de Hobbes y la de Marx frente al mundo y al hombre de la *comunidad disociada* y sus proyectos. En el análisis de Hobbes el rigor lógico no puede enmascarar un profundo y amargo pesimismo. En Marx en cambio alienta un optimismo victoriano. Cuando leemos sus páginas sobre la dominación británica en la India no podemos dejar de asociarlo a la reina Victoria, a Rudyard Kipling, al imperio británico: el mismo espíritu los anima, la misma pasión imperial, la misma fe inquebrantable en la nueva religión de la ciencia y del progreso tecnológico. En Hobbes la fuerza y la violencia que están a la base de todas las relaciones en la nueva sociedad son descritas y justificadas con un descarnado espíritu renacentista que recuerda las definiciones de Trasímaco sobre la justicia en *La República* de Platón, mientras que Marx describe y justifica la fuerza y la violencia como parteras de la civilización y el progreso.

Pero más allá de estas diferencias tanto Hobbes como Marx están totalmente identificados con las convicciones

²¹ Idem, p. 48.

más profundas del nuevo orden “moderno, de la *comunidad disociada*: el materialismo como filosofía, el egoísmo como motor de la conducta, el lucro, la competencia y la guerra como relaciones básicas y fundamentales entre los hombres, la glorificación de la actividad económica y técnica, la concepción de la vida humana y de la historia en términos económicos, el repudio de la filosofía y la sobrestimación de la ciencia físico–matemática, el ateísmo y la consecuente negación de un destino trascendente y de todo valor espiritual; la justificación de la expansión y de la explotación imperial; la degradación de la naturaleza, convertida en presa de los apetitos y objeto de guerra entre los hombres; un hombre que al mismo tiempo es degradado de su dignidad en cuanto mero ser económico y puesto por encima de la naturaleza como una cosa a la que debe someter y explotar.

Y para ambos todo en el hombre se determina o se explica por apetitos económicos: el sentimiento religioso, el amor a la patria, los lazos familiares, la virtud, la lucha secular de los hombres por la dignidad, por la justicia, por la libertad, por la felicidad y la grandeza, sólo son armas camufladas de la guerra de todos contra todos por la posesión de las riquezas.

En suma, Hobbes y Marx son la expresión más desnuda del espíritu de la *comunidad disociada*, sus proyectos y sus valores.

Ciencia social y filosofía

El clásico enfrentamiento entre la ciencia y la filosofía —que encuentra su expresión más radical en el proyecto positivista de destruir la filosofía y reemplazarla por las ciencias sociales—, adquiere hoy una dimensión histórica muy significativa porque está profundamente ligado a la gran confrontación entre las dos concepciones antagónicas de la vida humana, entre los dos grandes proyectos antagónicos, de cuya resolución depende la forma y el espíritu del nuevo mundo que está naciendo ante nuestros ojos.

Este problema ha adquirido actualidad entre nosotros justamente a través de una tendencia a suplantarse la filosofía y en general las disciplinas ligadas a una tradición humanista, por un confuso sociologismo. A partir de la necesidad de una profunda revisión y transformación de la enseñanza se intenta, no ya transformar y enriquecer la filosofía, los clásicos, las disciplinas humanísticas, sino lisa y llanamente sustituirlas por híbridas estructuras carentes de todo valor teórico y que expresan el desprecio y el desconocimiento de la realidad nacional, de la historia y de la cultura de la

Nación, aunque aparenten lo contrario.

Pues con el argumento de que se trata de crear una ciencia “nacional” o “revolucionaria” se descalifican y se ignoran justamente nuestras raíces más profundas, los clásicos, el cristianismo, la cultura hispánica, hispano-criolla, americana.

En última instancia se pretende sustituir el conocimiento de nuestra propia producción teórica, de nuestras propias tradiciones culturales, el estudio y la reintegración de los clásicos, del pensamiento y la historia en su conjunto, desde nuestro grado superior de conciencia, desde la experiencia histórica del Tercer Mundo, por una ideología confusa, mezcla de marxismo vulgar y deformado, de un vago sociologismo y recubierto con la última novedad: la teoría de la dependencia.

Creemos de la mayor importancia entender el verdadero sentido de este proyecto, que expresa, desde luego muy desvirtuada por su bajo nivel teórico, una forma de la polémica entre ciencia y filosofía. Pues creemos además que se trata de resolver esta polémica sin suprimir ninguno de sus términos, sino definiendo claramente cuál es el objeto de la ciencia y cuál el de la filosofía y cuáles son sus relaciones, y asumiendo en verdad –y no en apariencia–, el proceso de transformación y recreación que debe darse en la ciencia, sea natural o social, como en la filosofía. Aquí sólo tratamos de ubicar la naturaleza del problema.

1. Autonomía de la ciencia y ruptura de la unidad del saber

Desde el momento en que con Galileo la ciencia co-

menzó a reclamar autonomía respecto a la interpretación de su objeto y a la verdad de sus conclusiones, autonomía respecto de toda determinación extra científica, comenzó de inmediato a cuestionar también el derecho de la filosofía a darle fundamentación teórica, criterios metodológicos y, sobre todo, orientación ético-política. Comienza entonces el conocido proceso de desgajamiento o separación de las ciencias particulares, que se constituyen autónomamente y se consideran teóricamente autosuficientes, la ruptura de la unidad del saber, la quiebra de la concepción aristotélica de un universo ordenado y armónicamente estructurado del conjunto del saber.

Sin embargo todavía en el siglo XVII, Descartes -filósofo del nuevo mundo que están construyendo las burguesías europeas, donde la ciencia interpretada y manipulada conforme a las exigencias de ese mundo nuevo desempeñará un papel clave- se mantiene fiel a la tradición.

Para Descartes la filosofía es el conjunto del saber cuya estructura se patentiza en una célebre imagen: “Toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces constituyen la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral”²².

2. El siglo de las luces: Newton

Pero ya en el siglo XVIII la ciencia ha adquirido no sólo un alto grado de autonomía sino también un enorme

²² René Descartes, *Les principes de la Philosophie*, I. Vrin Paris, 1950, p. 42.

prestigio que comienza a hacer sombra sobre la filosofía, aunque todavía no pretenda sobreponerse y sustituirse a ella, como ocurrirá desde mediados del siglo XIX con el positivismo.

Para los hombres del siglo XVIII, para los “ilustrados”, la ciencia newtoniana es un motivo de orgullo. Cuando se leen los autores del siglo XVIII ese sentimiento trasparece en todas partes. Hasta los poetas saludaban deslumbrados a la nueva reina de las ciencias: la física newtoniana. Pope, el gran poeta inglés, parafrasea unos versículos del Génesis en honor a Newton:

“La naturaleza estaba en tinieblas, vino Dios y dijo: hágase Newton y entonces todo fue luz...”²³.

La ciencia newtoniana constituye para estos hombres el ejemplo y la prueba de que su fe en las fuerzas de la razón humana para conquistar la verdad, está bien fundada. Al formular la ley que rige sin excepciones la totalidad de los fenómenos naturales, la ley de la gravitación universal, Newton demuestra que el hombre con su sola fuerza e independientemente de toda revelación sobrenatural y de toda autoridad filosófica, puede descubrir en el universo una legalidad rigurosa aplicando la medida, el cálculo, la observación, el experimento.

Incluso Kant, que será juez implacable del entendimiento newtoniano, le señalará sus límites, le exigirá subordinación al orden moral y denunciará su incapacidad para conocer más allá de la experiencia sensible y las contradicciones a las que está condenado si lo intenta, no puede librarse de esa fascinación.

Sin dudas es Newton quien provoca la reflexión de Kant

²³ Cit. por Ernst Casirer, *Filosofía de la ilustración*, FCE, México.

y motiva el cuestionamiento de la gnoseología anterior. Su primera actitud es totalmente acrítica: el problema de Kant es determinar si la metafísica podrá alguna vez encontrar un método como el de Newton “que, en la ciencia de la naturaleza, transformó la trama inconexa de hipótesis físicas en una marcha segura conforme a la experiencia y a la geometría”²⁴.

Este contraste entre la situación de la ciencia y de la metafísica (lo que hoy llamamos filosofía) constituyó un eje de la reflexión kantiana. En los dos prefacios de la *Crítica de la Razón Pura*, documentos del mayor interés para este problema, señala los progresos incesantes y no cuestionados de la ciencia: ella posee un método riguroso y un cuerpo de conocimientos bien fundados y unánimemente aceptados por todos los científicos y también por los legos y que con el tiempo se acrecienta: cada nueva generación de científicos retoma la tarea donde fue dejada por la generación anterior²⁵. Nada de esto ocurre en la metafísica: no hay un método riguroso ni un cuerpo de conocimiento y ni siquiera un problema acerca del cual haya acuerdo y se considere definitivamente resuelto. La metafísica es el campo de una lucha permanente de todos contra todos: cada filosofía cuestiona todas las anteriores y cada filosofía crea su propio sistema en contradicción con los demás.

3. Los límites del entendimiento científico

Por otra parte los problemas de la metafísica –Dios, la

²⁴ E. Kant, AK, III, 275.

²⁵ E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Prefacios A y B

inmortalidad del alma, la libertad- son de tal importancia que es inútil fingir indiferencia ante ellos; problemas cuya importancia y trascendencia es incomparablemente superior a cualquiera de los que trata la ciencia. Kant se pregunta entonces por qué y cómo la ciencia ha alcanzado tal nivel de certidumbre y de rigor y la posibilidad de un progreso incesante, mientras la metafísica ha sido incapaz, pese a los esfuerzos que ella ha realizado desde Platón, de obtener logros análogos y después de haber sido considerada la reina de las ciencias, “la moda es ahora mostrarle el mayor desprecio”.

A la resolución de este problema que es un escándalo para la razón, Kant dedicó la *Crítica de la Razón Pura*, donde disecó con una profundidad inigualada la razón científico-técnica mostrando sus condicionamientos y sus limitaciones insuperables, precisamente para desempeñar el papel de saber universal y primero que ella pretendía arrogarse.

La ciencia sólo conoce hechos sensibles, las cosas que vemos y tocamos. Pero el alma o la libertad no son hechos, no son cosas sensibles: la ciencia no puede decirnos nada acerca de ellas. Aún más: la ciencia niega la libertad. La ciencia físico-matemática ha sido posible en cuanto ha descubierto y formulado leyes universales y necesarias, que rigen sin excepción todos los fenómenos naturales.

Si es así, si todo lo que ocurre tiene su causa que lo determina totalmente, ¿cómo explicar entonces la posibilidad y la realidad de la libertad? ¿Cómo explicar que haya actos libres, es decir no determinados? Si todo lo que sucede está completamente determinado conforme lo exige el principio causal, no se ve cómo pueden darse actos libres.

Y si la libertad no existe, si el hombre es incapaz de actos libres, las consecuencias son de suma importancia: no hay responsabilidad, no hay mal ni bien desde el punto de vista ético ni desde el punto de vista jurídico, político, social, incluso religioso. Si todo está sometido al “determinismo natural”, en el dominio de la ética no puede haber leyes morales distintas de las leyes puramente naturales; vale decir, no puede haber leyes cuyo cumplimiento o incumplimiento determine que la conducta humana sea buena o mala. Si todo está regido por el determinismo natural, sólo está regida por impulsos y necesidades naturales y determinada por ellos.

Algo análogo ocurrirá en el terreno de la política y el derecho. Es decir, si efectivamente no existe libertad y todo está regido por leyes naturales, el fundamento de la legitimidad del poder, por ejemplo, no se va a encontrar en algún valor distinto de los valores puramente naturales. Ese fundamento se encontrará simplemente en la fuerza: la fuerza será el fundamento del derecho, como afirma Hobbes.

Si no hay libertad y por tanto ninguna diferencia entre el orden natural y el orden humano, dicho en otros términos, entre naturaleza y sociedad, entre naturaleza y cultura, toda conducta, toda acción humana, está regida por principios naturales, como el placer o la fuerza. Por ello Kant afirmará que el problema de la libertad es el problema fundamental de la metafísica y su solución, más urgente que la de los problemas científicos.

Sin embargo quien llegó hasta el fondo del problema fue Hegel. Siempre consideró al entendimiento físico-matemático como una facultad inferior y limitada que debía ser superada por el verdadero conocimiento, el conocimiento

dialéctico y especulativo de la razón²⁶.

Siempre cuestionó la pretensión de las ciencias de independizarse de la filosofía²⁷ y tampoco consideró la naturaleza matemática como la verdadera naturaleza.

Es un lugar común del positivismo formular comentarios irónicos o escandalizados acerca de la concepción hegeliana de la naturaleza: una naturaleza viva, orgánica, parte de una totalidad, que el espíritu niega pero conserva, una naturaleza que es precisamente espíritu alineado. No pretendemos defender el análisis hegeliano pero sí nos preguntamos: ¿no será llegada la hora de revisar la concepción científica de la naturaleza mecánica, matemática, inerte y totalmente separada del hombre? ¿No es acaso esta concepción la que ha permitido o justificado la explotación impía e irracional a que se la ha sometido y cuyas consecuencias estamos pagando hoy?

Y después de Hegel, el reinado del positivismo: la ciencia —entendida y explicada al modo positivista— es el saber por excelencia, al mismo tiempo culminación y arquetipo de todo saber; la ciencia no sólo explica la naturaleza, sino también la historia, el hombre, la sociedad. Y no sólo explica sino que da normas para la actividad humana en todos los ámbitos: también la ciencia explica y dirige la revolución. La filosofía inicia a su vez la última etapa de su descenso, de su desprestigio y desvalorización en la sociedad mercantil, competitiva, imperial.

La filosofía, disciplina teórica que se ocupa de problemas tales como el destino del hombre, el sentido de la historia, o

²⁶ Ver, p. ej., el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*

²⁷ *Scritti di filosofia del diritto*, trad. It. de Antonio Negri, Laterza, Bari, 1962. *Propédeutique philosophique*, trad.fr. de M. de Gandillac, Minuit, París, 1963..

de valores que trascienden el mundo de la producción y de la técnica y además pretenden enjuiciarlo, sería condenada a arrastrar una existencia miserable, apenas tolerada, quizás al modo de la poesía: como una especie de punto de honor espiritualista de esa sociedad. Pero cada vez sería menos filosofía y tendería a rebajarse en clienta o subsidiaria de la ciencia: la filosofía llegaría a convertirse en el análisis del lenguaje científico. Su destino parecía sellado en todas partes para siempre: “la modernización” incluye siempre una reducción y desvirtuación de la filosofía o simplemente su sustitución por las ciencias sociales.

4. La crisis de la ciencia

Pero la crisis que afecta a las sociedades europeas casi desde principios de siglo²⁸, transforma esta situación. La ciencia comienza a sentirse cuestionada y la filosofía comienza a recuperar su autoridad teórica al asumir –como lo hizo durante siglos en Occidente- la función de conciencia crítica de una sociedad desmoralizada y fracturada. Husserl señala precisamente el papel que juega en esta crisis la contradicción entre ciencia y filosofía, la pérdida del espíritu filosófico y el dominio de la razón científico-técnica como síntomas de un hecho más profundo: el hecho de que esta sociedad está determinada en todos los planos de su existencia por valores económicos y técnicos. “La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por

²⁸ Nota del editor: se refiere al siglo XX.

las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la “prosperity” debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un humanismo auténtico”²⁹.

Esto ha llevado a una crisis profunda, una crisis que afecta todos los niveles de la existencia, “que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida”³⁰.

Husserl subraya el carácter moral y espiritual es esta crisis:

“La necesidad de nuestra época de hecho ha llegado a ser insoportable. Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las ‘realidades’ estudiadas en las ciencias de la naturaleza y del espíritu... Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez absoluta. Mientras no se discutían estas normas, ni las amenazaba ni desdénaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vital: el mejor modo de satisfacer en la práctica esas normas. Pero, qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal?”³¹.

Husserl se ocupa del problema de la legitimidad y del valor de las ciencias, desarrollando al mismo tiempo la crí-

²⁹ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. castellana Amelia Podetti, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras

³⁰ E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, p. 135.

³¹ *La filosofía como ciencia estricta*, p. 66

tica de una mentalidad surgida en la ciencia misma que llama *Naturalismo* a lo largo de toda su obra. El “naturalismo” es un prejuicio que “sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física” en cualquier objeto. “El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. Con la realización progresiva de esta idea en las sucesivas ciencias de la naturaleza, que acogen un gran número de conocimientos estrictos, el naturalismo se propaga cada vez más...”. Para el naturalismo “todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante, paralelo, secundario”³². Es decir, naturaliza la conciencia y naturaliza las ideas: sólo ve las ideas como “hechos” naturales regidos por una legalidad natural, y no como significaciones, o sea como entes objetivos, ideales; en consecuencia la lógica se convierte en una ciencia natural fundada en una psicología igualmente naturalista, incapaz de proporcionar criterios de verdad y por lo tanto incapaz de fundamentar la pretensión a la verdad científica que está en la base de la ciencia.

Esta deficiencia de toda lógica, psicología o gnoseología naturalista se debe a los límites propios de la ciencia natural misma que genera el “naturalismo”. La ciencia de la naturaleza es siempre “ingenua”, esto es “acepta como dada la naturaleza” y por lo tanto la experiencia precientífica y acrítica en que esa naturaleza se constituye. Aun cuando la ciencia es muy cuidadosa y crítica en el dominio de la experiencia científica, en ningún momento se plantea una

³² Idem, p. 13.

“crítica de la experiencia total como tal y al mismo tiempo del pensamiento científico obtenido por la experiencia”³³.

Esta ingenuidad no es algo reprochable: es simplemente un límite de la ciencia que no puede por ello fundamentarse a sí misma explicando su necesario propuesto. Pero sí exige otra disciplina que efectúe esa tarea, que investigue los fundamentos que la ciencia ignora o enmascara. Si esa disciplina, lógica, psicología o gnoseología es “naturalista”, encontraremos en ella la misma “ingenuidad” que se trata de superar.

La crítica al naturalismo es acompañada por una crítica al historicismo: éste comete un error análogo al del naturalismo en otro plano. Así como el naturalismo sólo ve naturaleza en todo objeto, el historicismo sólo ve historia: todo producto cultural, sea real o ideal, es histórico. Esta posición lleva fácilmente al relativismo, a la afirmación de la relatividad de toda forma histórica de vida, expresados, por ejemplo, en estas líneas de Dilthey, citadas por Husserl: “Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de interpretación de la vida, de la religión, de la filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye más radicalmente que la experiencia la disputa entre los sistemas, la creencia en la validez general de cualesquiera de las filosofías que propusieron expresar de un modo necesario la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos”³⁴. Como se advierte, estas observaciones son igualmente válidas frente al economicismo y al sociologis-

³³ Idem, p. 20.

³⁴ Idem, p. 51 n.

mo que nos amenazan hoy.

Husserl responderá que es necesario distinguir “entre ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida”, “entre lo históricamente válido y lo verdaderamente válido” y que cualesquiera sean las relaciones entre “validez histórica y validez objetiva”, es evidente que “la historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida”... “la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales” no puede ser “asunto de la ciencia empírica”.

Esto no significa negar que todo producto humano es histórico y que necesariamente resulta de actividades de individuos que viven en un mundo histórico, pero la naturaleza ingenuamente recibida como dada por la ciencia natural es también producto de una cultura. El historiador que estudia por ejemplo la Grecia antigua, encuentra también entre los fenómenos que debe tomar en cuenta, la naturaleza de los griegos, “pero esta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico natural sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenían presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en nuestro sentido, sino la ‘representación del mundo’ de los griegos,

esto es, su concepción subjetiva del mundo (...) mundo circundante es un concepto que tiene su lugar exclusivamente en la esfera espiritual (...) nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica (...).

Y por ello puede afirmarse en general: es un contrasentido considerar naturaleza del mundo circundante como algo de por sí ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza”³⁵.

Y a su vez –y con mayor razón o si se quiere en una doble instancia–, las ciencias mismas son productos culturales, históricos, que emergen en un mundo histórico concreto y a partir de un acto personal de un sujeto de este mundo.

Precisamente es por ello que las ciencias requieren ineludiblemente una explicación de ese origen histórico y vital, capaz al mismo tiempo de evitar la trampa del reduccionismo, sea psicológico, económico, sociológico o histórico. Y esta función hasta hoy sólo la filosofía está en condiciones de asumirla por el objeto que persigue y la actitud que instaura.

El olvido de este origen, la mutación *objetivista* de la ciencia, que se acompaña además con la sustitución de la filosofía, como marco integrador, significativo, por la mentalidad “naturalista”, priva a la ciencia –tanto la natural como la del espíritu– de su fundamento de sentido, la priva de toda significación y de toda eficacia para los problemas vitales con que se enfrentan hoy los hombres: “En el desamparo de nuestra vida (...) esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente los problemas que ella excluye

³⁵ *La filosofía en la crisis...*, p. 102.

por principio son los problemas candentes para hombres entregados a revoluciones que ponen en juego su destino, en nuestros tiempos infortunados: los problemas acerca del sentido o del sinsentido de toda la existencia humana (...) estos problemas conciernen al hombre en cuanto decide libremente en su conducta hacia el mundo circundante humano y extrahumano, en cuanto es libre en sus posibilidades de darse forma racional a sí mismo y a su mundo circundante. ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón o la sinrazón, sobre nosotros los hombres en tanto sujetos de esta libertad?”³⁶.

5. Ciencia social y filosofía

Es sabido por otra parte que pese a sus éxitos deslumbrantes, a su seguridad, a su pretendida autosuficiencia, la ciencia adolecía de múltiples supuestos y planteaba problemas de todo tipo que ella misma era incapaz de resolver. La filosofía moderna desarrolla justamente un enorme esfuerzo para explicar el método científico, la concepción científica de la naturaleza, el fundamento de su matematización, para explicar cómo es posible enlazar razón y experiencia cuando previamente se las ha disociado. Pero además, como apuntamos brevemente, la filosofía moderna es también una indagación acerca de cómo es posible conciliar esta ciencia profana y profanadora que niega la presencia de Dios y la libertad, que desdeña como superstición la inmortalidad del alma, que no acepta juicios éticos.

³⁶ *La crisis de las ciencias...*, p. 4. Ver nuestro trabajo *Husserl, esencias, historia, etnología*. Ed. Estudios, Buenos Aires, 1969.

cos ni religiosos ni filosóficos acerca de su actividad, con la afirmación de la libertad y la sanción moral de la conducta, con la experiencia ética religiosa. Durante los siglos XVII y XVIII la filosofía europea ha tratado esta problemática a nivel de gran profundidad y en forma exhaustiva. Su conocimiento es indispensable para entender el asunto que nos ocupa, porque allí aparece también, aunque al principio no claramente discernido, el problema de las ciencias sociales y humanas: inicialmente el conocimiento de la realidad humana social y política, la reflexión acerca de la conducta de los valores éticos y religiosos, del conocimiento, era tema de la filosofía, conforme a la tradición, pero pronto la razón científico-técnica comenzó también a cuestionar ese reparto y a pretender subordinar esa problemática a su propia jurisdicción, sometiéndola a la concepción mecanicista y técnica propia de la ciencia físico-matemática.

Ya Hobbes objetaba como incorrecta la inferencia cartesiana “soy un alma, un espíritu” a partir del “pienso existo”. Según Hobbes del hecho de que pienso no puedo concluir que soy un alma, un espíritu, pues muy bien puede ser mi cuerpo el que piensa. Y así nomás es, pues según Hobbes sólo hay un tipo de ser: el cuerpo. Y precisamente la afirmación de este monismo materialista es lo que le permite adoptar las categorías y los supuestos de la física galileana para construir una ciencia cierta y segura sobre el hombre, la sociedad y el estado. Es también sabido que las ciencias sociales –así determinadas desde su origen– harán una brillante carrera en la sociedad moderna, al mismo tiempo que la filosofía entre en la sombra y quede relegada y descalificada teóricamente.

Esto no es casual. Ocurre que la nueva sociedad capitalista, orientada a la obtención del mayor lucro posible por cualquier medio, sin ninguna limitación, pone todos los ámbitos de la actividad social al servicio de sus objetivos, reformando, destruyendo o amputando todos los productos culturales, todas las instituciones, en la medida en que cuestionan sus designios. La religión, el arte, el derecho, el Estado, son puestos al servicio del nuevo orden económico. Pero un producto teórico se mostró siempre indócil a esta reducción positivista, a esta subordinación, a ser nada más que la apología, la justificación o la máscara de los objetivos, proyectos y valores de esta sociedad: la filosofía. Por su historia, por su tradición crítica, pero sobre todo por su intolerable pretensión de preocuparse de objetivos superiores al lucro y a la explotación, fue muy pronto marginada. Por ello la filosofía constituye la disciplina despreciada, apenas tolerada y carente de prestigio y de status en la sociedad imperial y pronto desplazada de su función crítica y teórica. Precisamente la sociedad capitalista creó para reemplazarla y cumplir el papel fundamental en su aparato ideológico a las ciencias sociales. Estas constituyen su creación propia y específica en el terreno teórico.

6. Ciencia social y tercer mundo; la teoría de la dependencia

No es extraño entonces que la crítica de la situación contemporánea, la denuncia de la crisis y los males de las sociedades superindustrializadas, y de la explotación a que han sometido y someten a los países dependientes, cuando

se hace desde la perspectiva de las ciencias sociales, derive en una recuperación acrítica de la ciencia y la técnica de esas sociedades, sin advertir que justamente han sido moldeadas para construir los instrumentos de la explotación a que han sometido a los hombres, a los pueblos, a la naturaleza. Y ocurre entonces que los análisis se hacen con pautas y criterios procedentes del pensamiento imperial.

Darcy Ribeiro nos ofrece todo un nuevo análisis de la realidad latinoamericana; critica y denuncia las explicaciones clásicas del atraso, que lo atribuyen de una u otra manera a inferioridades de la sociedad latinoamericana y finalmente da expresión teórica a lo que constituye la experiencia secular de los pueblos latinoamericanos: que su miseria y su atraso se deben a la explotación de que han sido y son víctimas. Que las naciones avanzadas y atrasadas no constituyen dos mundos independientes y autónomos, el mundo del progreso, de la razón, del desarrollo y el mundo del atraso, de la barbarie, del subdesarrollo sino que la riqueza, el progreso, el desarrollo de un mundo justamente se acumula y se mantiene gracias a la explotación del otro mundo, el cual justamente en virtud de su explotación se convierte en atrasado³⁷.

D.R. afirma, pues, que subdesarrollo y desarrollo no son etapas de un proceso lineal e irreversible que atravesaría autónomamente todas las sociedades humanas, sino que son las dos caras –dialécticamente relacionadas e inseparables– de un mismo sistema integrado por las sociedades avanzadas o desarrolladas y las sociedades atrasadas o subdesarrolladas.

³⁷ Darcy Ribeiro, *La civilización occidental y nosotros*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969. Introducción.

Según D.R. la situación de atraso o de progreso en que se encuentran los diferentes pueblos insertos dentro de este sistema mundial interrelacionado, resultan de los impactos de sucesivas *revoluciones tecnológicas* que han ido transformando las sociedades humanas a lo largo de la historia.

El proceso histórico “se desdobra en varias etapas correspondientes al desencadenamiento de sucesivas revoluciones tecnológicas (agrícola, urbana, de irrigación, metalúrgica, pastoril, mercantil, industrial y termo-nuclear) y de movimientos correlativos de reordenamiento de las sociedades humanas en distintas formaciones (tribus, etnias nacionales, civilizaciones regionales, civilizaciones mundiales). Cada sociedad es una resultante de esos procesos civilizatorios, que se imprimieron diferencialmente en ella debido a su capacidad reordenativa, y a la manera en que la alcanzaron. Los análisis de inspiración marxista dividen generalmente esta realidad en una infraestructura de contenido tecnológico-económico y en una superestructura socio-cultural”. (p. 36).

D.R. prefiere distinguir tres contenidos o sistemas básicos: el adaptativo, el asociativo y el ideológico: “El sistema adaptativo tiene como contenido especial la tecnología; el asociativo encierra como elemento básico, en las sociedades complejas, la forma de estratificación social en clases económicas; y el ideológico posee como componentes más significativos los cuerpos del saber, de valores y de creencias, desarrollados en el esfuerzo de cada grupo humano para comprender su propia experiencia y organizar la conducta social”. (p. 25).

Pese a que en sus análisis concretos D.R. señala en muchas oportunidades el carácter determinante y condicio-

nante de los factores sociales o de los factores ideológicos finalmente concluye que a través de todo el proceso histórico, en última instancia la posición determinante le corresponde al factor tecnológico.

Este carácter determinante en última instancia del factor tecnológico explica que considere como criterios para establecer la clasificación de las distintas etapas por las que atraviesan las sociedades humanas, lo que llama “revoluciones tecnológicas”.

Su hipótesis para explicar el atraso es que los pueblos del mundo moderno tuvieron como factor desencadenante de su estructura actual el impacto sufrido por las consecuencias de dos grandes revoluciones tecnológicas: la mercantil y la industrial. Estas dos revoluciones produjeron la “civilización europea occidental en sus perfiles capitalistas-mercantil e imperialista-industrial”. (p. 39)

Una segunda hipótesis que completa la primera es que aquellas revoluciones tecnológicas actuaron en forma diferente sobre las distintas sociedades, otorgando privilegios a algunos pueblos, dándoles poder de dominio y explotación sobre los demás, y degradando a otros, transformándolos en condiciones de existencia de los primeros.

En virtud de este proceso, esos pueblos atrasados fueron violentamente incorporados a formaciones evolutivas superiores, pero en calidad de proletariado externo de economías metropolitanas; es decir, integrando un sistema mundial con otras sociedades no en calidad de sociedad autónoma y en expansión, sino en calidad de dependencia económica.

Así pues la situación de los pueblos insertos en ese sistema mundial es totalmente diversa, según que se trate de so-

ciudades centrales o de sociedades dependientes. La situación de ambos tipos de sociedades no sólo es diversa sino también opuesta y complementaria. Las sociedades centrales obligan a las dependientes a convertirse “en la condición material de su existencia y de la perpetuación de su forma”.

Como todo grupo de sociólogos, economistas e historiadores latinoamericanos, D.R. denuncia pues la situación de dependencia en América Latina y muestra cuál es la causa verdadera del atraso. Esto es importante, porque uno de los mecanismos más eficaces de la colonización cultural, de la dependencia pedagógica, es precisamente ocultar esa situación e incapacitarnos para percibirla. En consecuencia se elabora la *teoría de la dependencia* y se replantea críticamente la historia moderna, la situación latinoamericana, la relación entre el progreso y el atraso, pero desde la dependencia y llegamos a que mientras antes nadie veía la dependencia en Latinoamérica o no se la veía por ninguna parte, hoy no se ve otra cosa ni a través de otro prisma que no sea la dependencia.

Pero hay otra realidad en Latinoamérica: la de los movimientos de liberación nacional con sus protagonistas, los pueblos latinoamericanos y sus líderes. Es notable cómo Darcy Ribeiro y en general todos los teóricos de la dependencia, cuando se topan en América Latina con un movimiento de liberación nacional no lo comprenden, o no encuentran categorías para su análisis. Hablan de populismo, industrialización apresurada, nacionalismo militarista, revolución democrático-burguesa, o mezclas en distinto grado de estos ingredientes. Porque siguen siendo en el fondo desarrollistas o si se quiere neodesarrollistas: todavía piensan en alguna forma mejorada de desarrollo y su mo-

delo sigue siendo el de las sociedades industriales modernas, aunque mejorado, no se sabe bien cómo.

En D.R. encontramos una especie de fascinación por la técnica de las sociedades superindustrializadas. Por un lado la técnica como determinante y condición del progreso: hemos visto que las *revoluciones tecnológicas* –categoría mucho más pobre y ahistórica que la de desarrollo de las fuerzas productivas–, desatan los grandes cambios históricos.

Y expresa claramente esta concepción tecnocrática al explicar su propósito: “El presente estudio trata de demostrar que el desarrollo de las sociedades y de las culturas está regido por un principio orientador asentado en el desarrollo acumulativo de la tecnología productiva y militar; que a ciertos avances en esta línea progresiva corresponden cambios cualitativos de carácter radical que permiten distinguirlos como etapas o fases de la evolución sociocultural; que a esas etapas de progreso tecnológico corresponden alteraciones necesarias, y en consecuencia uniformes, en la organización social y en la configuración de la cultura a las que designamos formaciones socioculturales”³⁸.

D.R. llega incluso a afirmar que jamás una sociedad técnicamente más avanzada ha derrotado a otra que lo sea menos, hoy en que la historia desmiente cada día en cualquier rincón del planeta el poder omnipotente y decisivo de la técnica.

Pero por otro lado la técnica pareciera algo así como un monstruo destructor de sabias tradiciones ancestrales, un hado ineluctable, una especie de fatalidad que no podemos evitar.

³⁸ Ver también: *El proceso civilizatorio; etapas de la evolución socio-cultural*. Edic. de la Biblioteca, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1970.

Y D.R. prevé para el año 2000 un mundo conformado y dominado por la técnica, esa misma técnica de las sociedades superindustrializadas. No es extraño que ante esta imagen del futuro el “corazón agotado” de Darcy Ribeiro se entristezca³⁹.

7. Filosofía y tercer mundo

La interpretación del Tercer Mundo como el mundo del atraso y la dependencia, como la periferia marginal del mercado mundial, que se libera mediante el desarrollo tecnológico, es elaborada por sociólogos, historiadores y economistas, por científicos-sociales que resultan incapaces de comprender las revoluciones del Tercer Mundo, más que como ecos, copias o lejanos resultados de la revolución burguesa, modelo de revolución, arquetipo de progreso para las ciencias sociales, que todavía hacen apología hoy que está en crisis.

Es verdad que integran lo que llamamos Tercer Mundo regiones del planeta que fueron sometidas durante varios siglos a la explotación y el saqueo bajo las formas más diversas, en beneficio de las potencias imperiales, que gracias a los beneficios extraídos de esa explotación, crecieron y se desarrollaron de una manera prodigiosa.

Pero los teóricos de la dependencia no ven el Tercer Mundo entendido como un nuevo proyecto de vida humana, construido justamente por esos pueblos, primero explotados, luego sometidos y explotados y de las más diferentes

³⁹ Darcy Ribeiro, *Venutropías 2003* en Ciencia Nueva, N° 27, octubre de 1973, Buenos Aires, p. 12.

maneras. Esos pueblos que no aceptaron nunca la inculpación de inferioridad ni el destino de explotación que les fue impuesto.

En todo el Tercer Mundo –entendido no como un concepto geográfico ni económico sino político– se desarrolla, junto a la historia de la explotación y de la dependencia, la historia de la lucha de los pueblos contra los imperialismos, que recoge la memoria de cada pueblo, de su propia cultura, de sus propias instituciones, de su resistencia a la agresión, que cuida celosamente su idiosincrasia y sus tradiciones, su propio proyecto colectivo. Como dice Marechal, “el pueblo recoge todas las botellas que se tiran al agua con mensajes de naufragio. El pueblo es una gran memoria colectiva que recuerda todo lo que parece muerto en el olvido. Hay que buscar esas botellas y refrescar esa memoria”.

Esta lucha también asume las formas más diversas y también implica, como la agresión imperial, una filosofía, una concepción del mundo y de la vida humana.

Así pues el Tercer Mundo es en realidad un escenario donde se enfrentan dos grandes prácticas antagónicas y por tanto también las concepciones propias de esas prácticas: la imperial y la de los pueblos; la historia de la explotación y la historia de los pueblos, de su propia vida, de la Nación que ellos construyen y mantienen viva, cualquiera sea el grado de violencia y penetración del imperio, la historia de la formación de la conciencia colectiva de los pueblos, que recogiendo y trasmutando toda la experiencia histórica propia y ajena, construyen su propio pensamiento, su propia cultura, su propia concepción de la vida humana. Pero esta realidad no puede percibirla ni comprenderla la ciencia social que –bajo su forma actual–, es ciega para otros valo-

res que los del progreso económico y técnico.

Es cierto que ante el avance de los movimientos de liberación nacional las ciencias sociales se ven obligadas a reconocer que la contradicción fundamental que signa el destino de América Latina no es civilización/barbarie como pretendía la ciencia social positivista, ni desarrollo/subdesarrollo como afirman las ciencias sociales desarrollistas, sino liberación/dependencia, pero al mismo tiempo que la ponen de manifiesto, la desnaturalizan y la vacían de su verdadero contenido: la dependencia es dependencia del atraso y la ignorancia, la liberación lo es respecto del atraso y la ignorancia, y se alcanza mediante el desarrollo tecnológico y económico.

No es extraño, porque la ciencia social está profundamente penetrada en sus categorías y en sus métodos por la cosmovisión imperial.

La filosofía en cambio puede comprender en profundidad este proyecto, estos valores, porque han constituido el objeto de su reflexión durante siglos. Justamente a causa de ello el desprecio por la filosofía es propio exclusivamente de las grandes potencias superindustrializadas: en el Tercer Mundo la filosofía sigue siendo valorada como la más notable producción teórica. En nuestro país, el General Perón no sólo presidió en 1949 el Primer Congreso Nacional de Filosofía –hecho insólito según algunos delegados extranjeros: que un Jefe de Estado se dignara prestigiar con su presencia un Congreso de Filosofía, la hacía mucho tiempo destronada reina de las ciencias- sino que pronunció un discurso, publicado más tarde bajo el título *La Comunidad Organizada* y que el General Perón incluye siempre, junto a *Conducción Política* y *Doctrina Peronista*, entre los tres libros

básicos de la concepción justicialista. En ese discurso el General Perón desarrolla la historia de la comunidad organizada, de sus avances y retrocesos, de sus distintas etapas, de sus luchas con otras concepciones de la vida humana, a través de la historia de la filosofía⁴⁰. Pero ¿cómo podrán los jóvenes leer *La Comunidad Organizada* si sólo les proporcionamos la formación positivista propia de las ciencias sociales imperiales?

Eva Perón en la *Historia del Peronismo* rescata de la historia universal solamente a los conductores y a los filósofos⁴¹.

Los hombres extraordinarios son los hombres “que señalan rumbos y que jalonan la historia”. Y de esos hombres, dice Evita, “a nosotros nos interesa sobre todo y muy especialmente los filósofos y los conductores”. Los filósofos porque ellos “han creído y han señalado a la humanidad cómo se puede vivir de una manera mejor”. Ellos “han pensado en mejorar la vida del hombre sobre la tierra”.

⁴⁰ Conferencia del Excmo. Sr. Presidente de la Nación Gral. Juan Domingo Perón, pronunciada en la sesión de clausura el 9 de abril de 1949. Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1950, t. 1, p. 131.

⁴¹ Eva Perón, *Historia del peronismo*, Ed. Freeland, Buenos Aires, 1971, ps. 37 y 38.

Ciencia y política: Aportes para un encuadre del problema

Uno de los fenómenos que revelan la crisis irreversible del proyecto político imperial, es la conciencia, cada vez más aguda y profunda, en los científicos y técnicos del propio campo imperialista, acerca de la función política de la ciencia y el científico en la realización y mantenimiento de ese proyecto.

La bomba atómica, la guerra de Vietnam, la guerra química y bacteriológica, la subordinación de la ciencia a las exigencias industriales de un consumo irracional, son hechos que golpean la conciencia científica contemporánea y motivan un cuestionamiento profundo del trabajo científico y sus efectos políticos.

Entre los muchos síntomas de esta situación es muy ilustrativa la problemática actual de la epistemología y la historia de la ciencia donde se somete a un serio enjuiciamiento el concepto positivista de la ciencia y del progreso científico.

Por cierto esta crítica no ha nacido hoy: Marx denunció con claridad en el marco de la sociedad industrial euro-

pea de mediados del siglo XIX el condicionamiento socio-económico de las ciencias sociales. El análisis marxista del carácter ideológico de la economía política constituye un modelo y un aporte muy valioso, más allá de las limitaciones que podamos encontrar en Marx, desde la experiencia histórico-política del tercer mundo.

En nuestro país este proceso se inserta dentro de otra problemática que lo incluye y cuya historia acompaña todo el desarrollo de la revolución latinoamericana: la denuncia de la penetración cultural, de la destrucción de nuestra cultura, del establecimiento de un complejo sistema de dependencia cultural en cuyos marcos se instaura la dependencia científica y tecnológica.

Desde la perspectiva de las guerras de liberación nacional, de la resistencia contra la dependencia, del proyecto político del tercer mundo, la cuestión adquiere dimensiones muy diferentes y mucho más profundos. Sólo pretendemos aportar algunos elementos, desde esta perspectiva, al análisis del problema.

Ciencia y política

Una sociedad se determina y opera en todos los niveles requeridos para su subsistencia y desarrollo conforme a un proyecto político fundamental. Este proyecto determina sus fines, sus valores, su estructura interna, sus relaciones con las otras sociedades, su concepción del hombre, de la economía, del estado, del poder. Y también su concepción de la naturaleza y de sus relaciones con ella, así como del conocimiento y de la técnica.

Este planteo funda nuestra afirmación de que el problema de las relaciones entre ciencia y política no se sitúa solamente en el nivel de la aplicación de la ciencia, es decir de su utilización para determinados fines, muchas veces no queridos y repudiados a posteriori por los científicos mismos (caso de la bomba atómica o de la guerra química y bacteriológica), y donde la solución es aparentemente simple: liberar a la ciencia de su servidumbre política o bien ponerla al servicio de proyectos políticos satisfactorios.

El problema se plantea ya en el lugar de articulación entre la sociedad y la ciencia producida por esa sociedad para la mejor ejecución de su proyecto político fundamental. Vale decir que la ciencia es política no extrínsecamente y por el uso político que se hace de ella, sino que lo es ya porque expresa y sirve en sus categorías, en su manera de recortar y categorizar su objeto, en sus contenidos, en sus métodos, en el lugar que ocupa dentro del sistema cultural, en la interpretación que se elabora acerca de ella, en sus fines y en sus aplicaciones, el proyecto político fundamental de una sociedad determinada. Vale decir que la ciencia hoy vigente, en la medida que es un producto de la sociedad moderna, está determinada en sus contenidos, métodos y aplicaciones, por los fines de esa sociedad.

Este planteo del problema contradice una interpretación de la ciencia que, aunque profundamente cuestionada en el marco de la epistemología, sigue vigente en los medios científicos y técnicos. Esta interpretación pretende, en primer lugar, que la ciencia —y la ciencia es, por excelencia, la ciencia físico-matemática—, es un conocimiento universal, necesario, objetivo, apolítico, valorativamente neutral, independiente de todo influjo o regulación social y política,

todo lo cual niega la relación histórica de la ciencia con un proyecto políticamente determinado. A esto se vincula, en segundo lugar, la interpretación empirista del método, igualmente vigente pese a que ha sido siempre cuestionada por los analistas de la ciencia, ya desde el siglo XVII.

En forma muy esquemática esta interpretación del método científico supone por una parte la existencia de datos independientes del contexto sociopolítico y por la otra la actividad del científico que, a partir de la recepción de tales datos, formula y pone a prueba hipótesis, también en forma absolutamente independiente de toda influencia extra científica.

Este modelo es una interpretación mistificada y empobrecida del verdadero proceso del trabajo científico porque abstrae al científico y al objeto del marco histórico-político en que ambos existen y se relacionan, defecto que ha sido denunciado muchas veces, pero que es muy eficaz para la concepción en su conjunto pues niega de raíz toda posible influencia política en el descubrimiento y puesta a prueba de las leyes científicas.

Además ésta interpretación sostiene que el conocimiento científico constituye el modelo y el grado superior del saber, frente al cual los otros saberes –la experiencia individual o colectiva, la tradición histórica, la cultura popular, el sentido común, la conciencia política– se consideran inferiores, deficitarios, fragmentarios e irracionales. Se considera a la ciencia como un producto del ejercicio autónomo de la razón del científico o de la comunidad científica, que libremente elige sus categorías, sus problemas, decide cómo investigarlos, privilegia unos temas o un aspecto de la realidad y desdeña o desvaloriza otros.

Y finalmente se supone que la ciencia –especialmente a partir de los siglos XVI y XVII- progresa en forma lineal, acumulativa, que cada científico y cada nueva generación continúa el trabajo ya desarrollado y que en ese proceso se acumula un fondo de verdades y métodos definitivos y disponibles para los investigadores posteriores.

Todo saber que pretenda poseer objetividad, necesidad, universalidad, verdad, deberá configurarse como el conocimiento científico así interpretado.

Ésta interpretación de la ciencia no es una elaboración tardía ni una deformación ideológica propia de las épocas llamadas del imperialismo o del neocolonialismo sino que está presente ya en el momento en que se constituye la ciencia moderna. Subrayamos este hecho porque en la gran discusión contemporánea sobre el problema a veces pareciera que la ciencia moderna ha sido políticamente inocente hasta el siglo XX. Creemos que ella ha sido, desde el siglo XVI, un instrumento fundamental en la construcción del “mundo moderno”. Y que la interpretación arriba esbozada es parte de su eficacia política, aunque su subordinación política se haga más patente y más coactiva en las últimas décadas: no sólo en el frente científico sino en muchos otros el imperio se ha visto obligado a desenmascarar su naturaleza esencialmente coercitiva y represiva; y hoy crece o más bien se hace manifiesta la intervención industrial, militar y estatal en la investigación científica. Justamente esta situación es uno de los acicates de la discusión contemporánea acerca de la ciencia.

Galileo

La reinterpretación de Galileo, el cuestionamiento de la versión positivista de la ciencia galileana, constituyen un elemento esencial de esa discusión, en la que no pretendemos entrar aquí⁴².

Sin duda hay un Galileo muy distinto del que nos ha transmitido la tradición positivista dominante hasta el siglo XX. Sólo queremos señalar algunos rasgos de la concepción galileana de la ciencia, sin discutir si la praxis misma de Galileo confirma o no esa concepción.

Galileo concibe la ciencia físico-matemática por él instaurada como un conocimiento objetivo, universal, necesario, verdadero, y no ya como un instrumento de trabajo apto para manipular con determinados fines la naturaleza. La matematización de la naturaleza –componente fundamental de la nueva física, con el método hipotético-deductivo y el empleo de la experimentación matemáticamente planificada y puesta a prueba– no es solamente metodológica, instrumental o hipotética (como lo era para los astrónomos griegos, árabes y medievales que ya empleaban este recurso).

Galileo afirma, por el contrario, que la verdadera realidad de la naturaleza es su estructura matemática, de tal modo que la naturaleza que forma parte de nuestra vida biológica o histórica o que es el suelo de la patria sólo es

⁴² Husserl, que critica profundamente la concepción positivista de la ciencia –ya desde *Investigaciones lógicas*, 1901– encuentra el origen moderno de esta concepción en Galileo. Ver: Edmundo Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 2 ed., 1962. Trad. Cast. Cap. 1 y 2 por Amelia Podetti, Facultad de Filosofía y Letras UBA, 1960.

una apariencia. La verdadera naturaleza es la que Galileo describe en fórmulas matemáticas, convirtiéndola en un objeto inerte, profano, meramente matemático, mensurable, cuantificable. Además, Galileo pretende que ha llegado a esa verdad por el ejercicio autónomo de su razón, no condicionado por ningún otro saber; que ese conocimiento es de grado superior y no está influido por ninguna instancia social o política; y que es el modelo, el arquetipo de todo saber: Galileo mismo sugiere la transferencia de la metodología y las categorías de la ciencia físico-matemática al estudio de otros ámbitos de la realidad.

La ciencia así realizada e interpretada constituyó no sólo un producto sino un arma extremadamente eficiente a varios niveles para la sociedad mercantil-competitiva. Ante todo porque la dotó de un instrumento que pronto se revelará como muy apto, a través del desarrollo tecnológico, productivo y bélico que ella posibilitará en grado siempre creciente, para manipular la naturaleza en vistas a una explotación arbitraria y discrecional, y para dominar y explotar hombres y pueblos.

En segundo lugar porque al interpretar como conocimiento verdadero y objetivo y como modelo de todo conocimiento una técnica y una actividad instrumental y utilitaria, se afirma además que la ciencia puede y debe proveer las pautas para una actividad social racional en todos los terrenos. Ya inicialmente aparece la propuesta de extender las categorías y el método “científico”, exitosamente aplicado al estudio de la naturaleza, a la realidad humana, social y política: una problemática permanente y muy diversamente tratada en la reflexión sobre la ciencia es precisamente la discusión sobre las diferencias que existen –o no- entre

ciencias físico-matemáticas y ciencias sociales. Pero más allá de esta discusión, más allá del problema que plantea la transferencia de métodos, como el hipotético-deductivo o la matematización, al análisis de la realidad social, se trata de ver cómo opera, qué función cumple la extrapolación a este campo de la interpretación arriba esbozada de la ciencia.

Es una consecuencia necesaria de la concepción en su conjunto que la ciencia cumpla también con enorme rendimiento la función de arma ideológica: aplicada a la realidad social y política permitirá presentar como leyes científicas los supuestos, las exigencias y los fines de la sociedad mercantil-competitiva; y además presentar como anticientífico, vale decir irracional y falso, todo lo que cuestione el proyecto de esa sociedad.

Hobbes

Hobbes opera como un moderno científico social aplicando a la realidad social el método y la concepción de Galileo⁴³. Ante el desorden y la inseguridad para la vida y la propiedad generados en la sociedad inglesa por el proceso de la revolución burguesa y capitalista, Hobbes se pregunta cómo establecer con certidumbre las causas de esa crisis y elaborar una propuesta racional e irrefutable para resolverla. ¿Quién se atribuye en el siglo XVII, una vez destronada la religión y la Iglesia y cuestionado Aristóteles, la autoridad y el prestigio necesarios para fundamentar la verdad?

⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan, De Cive*. Ver C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo; de Hobbes a Locke*. Barcelona, Fontanella, 1970.

La ciencia galileana, la joven física matemática, se presenta como la nueva autoridad, como el conocimiento cierto e irrefutable, objetivo y necesario.

¿Cómo pudo Galileo aplicar la geometría a la naturaleza y construir así la nueva ciencia? Hobbes responde: reduciendo la naturaleza a cuerpo y movimiento; y practicando la misma reducción en su campo, afirma que toda la realidad, sea natural, psíquica o social es, en última instancia corpórea y que por lo tanto hay un solo principio explicativo de todo lo que ocurre: el movimiento. Y se propone explicar el hombre, la sociedad, el Estado y las relaciones internacionales mediante esta transferencia a la realidad social de la categorización mecanicista con que Galileo interpretó la naturaleza. Ello le permite demostrar científicamente que el egoísmo, la propia conservación, la búsqueda del lucro, la acumulación ilimitada y continua de bienes es el móvil esencial de la conducta humana; que ello genera necesariamente la competencia entre los individuos de tal modo que la guerra de todos contra todos es el estado natural de los hombres, que la sociedad y el Estado resultan de un pacto efectuado para salvaguardar el uso y disfrute de los bienes de cada individuo, que ese Estado debe ser absoluto y coercitivo y que en las relaciones internacionales rige sin trabas la guerra de todos contra todos y el derecho del más fuerte.

Y de este modo Hobbes traspone el proyecto político de la nueva sociedad inglesa, el programa y las exigencias del proyecto burgués, capitalista e imperial, su concepción del hombre, de la sociedad y del Estado, a los términos de un discurso científico, otorgándole así los caracteres de rigor, certidumbre, validez, universalidad y necesidad que ya han

sido adjudicados a la ciencia físico-matemática en el siglo XVII.

El proyecto y todo lo requerido para su plena y exitosa realización queda consagrado, justificado e inapelablemente proclamado como universal, necesario y verdadero: todo lo que se le oponga es irracional.

Extrapolando al orden social y político el modelo construido para las ciencias exactas y naturales, aplicando un análisis materialista y mecanicista, Hobbes *universaliza* el modelo de la nueva sociedad competitiva, basada en la búsqueda del lucro y orientada por un individualismo radical y un desnudo egoísmo, pues ella resulta del juego de leyes naturales, como se demuestra científicamente.

Además de ese análisis constituye una secuencia deductiva rigurosamente lógica, un sistema lógico muy fuerte, cuyas consecuencias son *necesarias*: se transfiere así al nuevo proyecto la racionalidad y la necesidad de las relaciones lógicas. La sociedad individualista, mercantil, competitiva, fundada en el lucro y en la guerra, no sólo *universal*, sino también *racional*. Y lo que de hecho es necesario para realizar exitosamente ese proyecto es hipostasiado como una necesidad lógica.

En las relaciones internacionales rige el mismo principio, con la misma necesidad y universalidad: la obtención del lucro, la acumulación continua e ilimitada de bienes: de ahí que el estado natural de las relaciones entre las naciones sea la guerra de todos contra todos. Pero aquí Hobbes no considera una consecuencia necesaria la celebración de un pacto y la constitución de un estado análogo: aquí rige eternamente la ley del más fuerte y la fuerza es la única ley. De este modo Hobbes elabora una justificación muy sólida

de los fines de la sociedad competitiva y de la explotación de unas naciones por otras, justificación más fuerte que la religión, siempre susceptible de herejía, más fuerte que la filosofía, donde siempre es posible la contradicción. Las leyes que rigen esa sociedad son naturales, es decir, objetivas, necesarias, universales, y han sido establecidas científicamente.

Y desde Hobbes hasta la ciencia social contemporánea encontramos una impostación semejante, aunque las afirmaciones de esa ciencia universal y necesaria se transformen para adecuarse a las necesidades específicas de las sociedades imperiales en cada momento de su desarrollo.

Adam Smith

En el siglo XVIII Adam Smith recoge la afirmación de que el egoísmo, la competencia y el lucro⁴⁴, son y deben ser el motor y el objetivo de la actividad social tanto en el plano nacional como en el plano internacional, pero sostendrá que la consecuencia de esa premisa no es, como pretende Hobbes, la guerra de todos contra todos, sino la armonía natural entre los distintos intereses. Adam Smith no vacila en introducir en su análisis científico un *deus ex machina* para conciliar el egoísmo y la satisfacción del interés personal con el bien común y la armonía social. Hay, afirma, una mano invisible, una mano divina, cuya mediación permite que los hombres actuando en vistas de sus intereses personales, contribuyan aun sin saberlo y sin quererlo, al

⁴⁴ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ver: Joseph A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. México. FCE, 1971, p. 177.

interés general. Pero para fundamentar su concepción del equilibrio entre los distintos factores de la realidad social y económica –la tierra, el capital y el trabajo–, equilibrio que es un orden natural, recurre a la ley newtoniana de la gravitación.

Adam Smith no hace pues otra cosa que defender el orden natural, cuando proclama el liberalismo económico, y exige que se dejen operar, libremente y sin ninguna restricción, a las fuerzas económicas. Y se basa en el mismo orden natural cuando propugna que se otorgue libertad a las colonias, para luego establecer con las nuevas naciones emergentes tratados de libre comercio y navegación.

En las relaciones internacionales la mano invisible es una nueva ley científica: la división internacional del trabajo. Adam Smith funda su célebre alegato en contra del monopolio comercial⁴⁵ en las ventajas naturales que todas las naciones obtendrán al dejar actuar libremente el mercado internacional: ello permitiría un comercio basado en el intercambio, donde cada nación vendería los artículos cuya producción le resulte más económica y compraría todo aquello que le resultara más caro producir ella misma. Es decir, Adam Smith funda científicamente el intercambio desigual.

Es obvio que cuando Adam Smith combate el proteccionismo y el monopolio, tanto en el orden nacional como en el internacional, recomendando en todos los casos dejar operar el orden de la libertad natural, presenta los intereses de los industriales ingleses consagrados bajo la forma de un “orden natural”, científicamente estudiado y que es,

⁴⁵ Adam Smith, *op. cit.*, Libro IV.

como la naturaleza física, universal, necesario y eterno. Del mismo modo Adam Smith universaliza y eterniza categorías económicas que sólo expresan un modo de producción histórico y determinado, el modo de producción capitalista, como Marx ha mostrado exhaustivamente.

Positivismo

En el siglo XIX –el orden burgués, capitalista e imperial ya institucionalizado y respetable–, las ciencias sociales elaborarán una nueva justificación de ese orden y su política, dándole carácter “científico” a la idea europea del progreso. Ya en Descartes y en Bacon se encuentran los primeros elementos de esta idea ligada al desarrollo de las nuevas estructuras sociales y económicas que afirman su superioridad histórica frente al orden feudal –bárbaro– y frente a las sociedades no europeas conquistadas y sojuzgadas y al mismo tiempo categorizadas como bárbaras. La idea de progreso alcanza sus formulaciones clásicas en el siglo XVIII, en la Ilustración, en Hegel y en Marx. Pero en el siglo XIX la nueva ciencia social positivista la funda científicamente aplicando la ley biológica de la evolución y elaborando una teoría del progreso lineal y automático: la humanidad atraviesa a lo largo de su historia una serie de etapas, todas orientadas hacia el logro histórico de su forma más perfecta, el orden burgués, capitalista, industrial e imperial, que resulta así ser el eje de la historia humana, la meta hacia la cual hombres y pueblos tienden aun sin saberlo ni quererlo. Todo proyecto que pretenda enfrentar o cuestionar el avance del sistema capitalista industrial sólo es explicable como

emergente de sociedades que se encuentran en etapas anteriores o aún arcaicas de la evolución, que todavía coexisten en el planeta con la etapa superior.

Esta justificación implícita de la expansión imperial es apuntalada con otra teoría: el racismo científico que permite sostener en forma irrefutable el privilegio de la raza blanca y su carga: llevar la civilización a las áreas atrasadas y bárbaras del planeta.

Otra justificación más brutal pero también científica será el darwinismo social, esto es la teoría que afirma la supervivencia del más apto en la lucha por su vida, tanto en el plano individual como internacional⁴⁶.

Progreso y política

La teoría europea del progreso –que identifica el progreso con el sistema capitalista imperial y considera etapas atrasadas a las sociedades no capitalistas⁴⁷, enmascara el orden institucional donde las sociedades “avanzadas” y “atrasadas” no sólo son contemporáneas sino integrantes de un mismo sistema, cuya dinámica genera, en forma simultánea e interrelacionada, el progreso en unas y el atraso, la deformación y el empobrecimiento en las otras⁴⁸.

Un efecto subsidiario de esta concepción es obturar la

⁴⁶ Herbert Spencer, *Synthetic Philosophy*; Augusto Comte, *Cours de philosophie positive*.

⁴⁷ No casualmente se las llama “precapitalistas” aunque sean contemporáneas de las capitalistas.

⁴⁸ Entre otros, Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Signos, 1970, y Darcy Ribeiro, *La civilización occidental y nosotros*, Buenos Aires, Ceal, 1969.

posibilidad de un análisis capaz de respetar y recoger la especificidad de las sociedades del tercer mundo y de las revoluciones que estas sociedades producen: la revolución burguesa y su programa es el modelo de toda revolución y las revoluciones del tercer mundo son categorizadas por los científicos sociales contemporáneos, como ecos, copias, reflejos o realizaciones tardías en la periferia de la revolución burguesa⁴⁹.

La eficacia política de esta concepción es muy grande, por ello sin duda es uno de los elementos más difíciles de desmontar en el conjunto de matrices ideológicas del imperio y penetra, bajo formas diferentes, el pensamiento contemporáneo. Pese a la crisis del positivismo, a la crisis de las ciencias sociales, este modelo sigue plenamente vigente en la sociología, en la teoría económica, en las ciencias históricas.

⁴⁹ Es, a nuestro juicio, el caso de Peter Worsley –*El tercer mundo; una nueva fuerza vital en los asuntos internacionales*, México, Siglo XXI editores, 1966, 3 ed., 1972-, quien analiza las revoluciones de Asia y África y no incluye en su obra a América Latina, con criterios y categorías extraídos de una interpretación de la revolución burguesa: señala como uno de los grandes logros alcanzados en países asiáticos y africanos la “modernización” (lo que equivale además a occidentalización), sin advertir que en muchos casos esa modernización no es síntoma de una revolución tercermundista triunfante sino de una nueva forma o etapa del imperialismo. Otro caso es Eric Hobsawm –*Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1968-, que establece una clara y tajante división entre *revoluciones* modernas, esto es burguesas y *rebeliones primitivas*, esto es precapitalistas. Si un movimiento social no presenta ciertos rasgos “modernos” que son extraídos de la revolución burguesa, tanto inglesa como francesa, es una rebelión primitiva. Para Hobsawm el peronismo, por ejemplo, es una revolución primitiva montada sobre un incipiente movimiento sindical, esto es moderno: podemos “encontrar movimientos modernos que dan lugar a otros más primitivos, como en Argentina, donde un pequeño movimiento obrero de masas falto de ideología (salvo una conciencia de clase elemental) y unido por su lealtad a un caudillo demagógico o su recuerdo” (Epílogo II).

La crisis del proyecto imperial europeo ha generado un cuestionamiento muy profundo de esta teoría que alcanza también, como ya señalamos, a la interpretación positivista de la ciencia, pero aún los críticos más agudos y más desesperanzados de la idea de progreso siguen condicionados por ella en algunos aspectos de sus análisis o aún en la metodología con la cual trabajan⁵⁰.

La ciencia en los países dependientes

En los países dependientes quizás es más claro el condicionamiento e instrumentación política de la ciencia, pero el análisis de esta situación y de la compleja estructura montada para su funcionamiento es arduo, pues se liga, por una parte, con la dependencia económica, productiva y tecnológica, y por la otra, con la dependencia cultural y la colonización pedagógica. Requiere, pues, una investigación cuidadosa que recoja y continúe el trabajo ya realizado en este terreno. Aquí solo pretendemos señalar algunos elementos del problema.

Las ciencias físico-matemáticas o, en general, ligadas a la producción de tecnología, en cuanto expresión e instrumento del proyecto político imperial en su configuración

⁵⁰ Levi -Straus, por ejemplo, critica la idea europea de progreso y denuncia el etnocentrismo y el carácter imperialista de esa concepción. Pero incurre en el mismo etnocentrismo que denuncia cuando funda la etnología como "ciencia", asumiendo en todas sus partes la concepción positivista de ciencia con los rasgos que hemos señalado -objetividad, necesidad, universalidad, neutralidad- e imponiendo a otras sociedades, que constituyen el objeto de estudio de la etnología, esta ciencia que según el mismo LS señala, es parte y producto de una sociedad particular (Desarrollamos este análisis en *La antropología estructural de Lévi-Strauss y el tercer mundo*, publicado en *Antropología del tercer mundo*, N 2, mayo de 1960).

misma, operan por su sola presencia como uno de los factores de la penetración ideológica. Pero el imperio se da, además, una política específica: toda la organización de la ciencia y la investigación es cuidadosamente conducida, restringida y controlada para que sirva a los fines e intereses del imperio y de sus socios vernáculos. No queremos desarrollar aquí esta problemática: los propios científicos e investigadores argentinos están denunciando el sistema con la autoridad de su propia experiencia profesional y político-científica y a ellos nos remitimos⁵¹.

⁵¹ Así Oscar Varsavsky, en *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Ceal, 1969, efectúa un agudo análisis crítico de la naturaleza y funciones del trabajo científico y de su enseñanza en nuestro país. Pero concluye llamando a los científicos a hacer la “revolución científica” que debe preceder a la revolución política, es decir sólo propone substituir el cientificismo colonial por un cientificismo revolucionario. En sus trabajos posteriores Varsavsky elabora un planteo más político del problema. Ver *Ciencia y estilos de desarrollo*, en *Ciencia Nueva*, N° 13, nov. 1971 y *Hacia una política científica nacional*, Buenos Aires, Periferia, 1972.

También Rolando García denuncia especialmente el montaje de una estructura de investigación muy sofisticada en la Facultad de Ciencias Exactas en el decenio 1956-66, subvencionada –y desde luego orientada– por capitales extranjeros. Ver *Universidad y frustración*, entrevista, *Ciencia Nueva*, N° 13, noviembre de 1971 y también *Ciencia, política y concepción del mundo*, *Ciencia Nueva*, N° 14, enero 1972.

Es interesante también la polémica entre epistemólogos y científicos sobre el problema del condicionamiento político e ideológico de la ciencia. Ver p. ej., Gregorio Klimowsky, *Ciencia e ideología*, reportaje de *Ciencia Nueva*, N° 10, mayo de 1971; Thomas Moro Simpson, *Irracionalidad, ideología y objetividad*, *Ciencia Nueva*, N° 14, enero 1972; Jorge Schvarzer, *La ideología de un científico puro*, *Ciencia Nueva*, N° 15, marzo 1972. Otro hecho vinculado a la problemática: una mesa redonda integrada por Mariano Castex, Eduardo De Robertis, Jorge Sábato, José Manuel Olavarría y Rolando García, discutió *¿Qué posibilidades tiene el desarrollo científico en la Argentina de hoy?* Héctor Abrales sintetiza el panorama en lo que se refiere a procedencia y formación de los científicos argentinos como también de los mecanismos montados para sujetarlos a un determinado engranaje científico y tecnológico, ver *Situación del investigador científico en la Argentina*, *Envido*, N° 2, noviembre de 1970.

Alberdi

En cuando a las ciencias sociales es ya muy claro para nosotros el funcionamiento político de la objetividad, universalidad, necesidad y neutralidad de las leyes científicas. Alberdi –el teórico más lúcido y profundo de la dependencia- se funda en la ley científica del progreso para afirmar la superioridad de la Europa civilizada, la inferioridad de América –Sud América- y la necesidad de que América se europeíce para civilizarse. Y mostrando que la división internacional del trabajo se funda en leyes científicas, afirma que América no debe copiar a Europa sino complementarse con ella, es decir estructurarse como una dependencia complementaria de la Europa civilizada.

Alberdi aduce que si es legítimo considerar a una sociedad como un cuerpo orgánico cuya estructura y funciones

En el volumen *Vietnam, laboratorio para el genocidio* de Ciencia Nueva, 1972, Daniel Goldstein afirma que el interés de un análisis sobre la complicidad de los científicos norteamericanos con el genocidio de Vietnam alcanza también a los científicos de los países capitalistas dependientes, pues la explicitación de las concretas relaciones entre ciencia y guerra servirá para aventar definitivamente hasta las cenizas de una ilusión: “La gran mayoría de los científicos argentinos creímos que éramos libres intelectualmente, que investigábamos lo que se nos antojaba, que por el mero expediente de publicar nuestros trabajos en revistas especializadas de libre difusión y rehuir contratos donde se hablara de secreto militar, salvaguardábamos nuestra condición neutral de profesionales de la ciencia y nos colocábamos por encima del bien y del mal... En suma, nos habían condicionado para creernos superhombres, seres diferentes del resto de la humanidad, poseedores de la verdad, y lo que es aún mucho más grave, una gran soberbia nos hizo suponer que la inteligencia y el talento científico nos eximían automáticamente de los tribunales humanos, que un premio Nobel o una teoría genial constituían un salvoconducto eterno, natural y completo” (p.8).

Es muy ilustrativo el trabajo de Francisco Rossi (h) sobre la investigación agropecuaria publicado en este número de Hechos e Ideas.

son análogas a las de los cuerpos naturales –según sostiene la ciencia social positivista–, igualmente lo será considerar el conjunto de las naciones como un cuerpo único, cuyos órganos son las naciones consideradas separadamente. La misma ley biológica que ha servido a los sociólogos para explicar, por la ley natural de la evolución, la creación, estructura y funciones del ente vital llamado sociedad, ¿por qué no servirá también para explicar esa entidad de la misma casta, que se puede denominar la sociedad de las naciones?

Esta aplicación de la biología a la sociología internacional permite explicar la división internacional del trabajo: la condición vital de ese gran organismo de las sociedades o mundo internacional será, como en la composición de todo ente orgánico, la separación de sus partes para trabajos o funciones especiales, y la dependencia mutua, para el cambio recíproco de los productos. Pues “no hay organización, sino embrión, masa informe, cuando no hay separación de partes entre las que pertenecen a un conjunto por la especialidad y diversidad de sus funciones; ni la hay tampoco cuando no hay dependencia mutua de esas partes para el cambio del producto de su labor respectiva en la obra de su vida común”.

Esta ley de organización determina cuál es el grado de dependencia o independencia de cada estado nacional respecto de los otros y respecto del organismo entero llamado *mundo civilizado*. La independencia total de una sociedad es una amputación hecho al mundo social, pues matar un órgano es dañar a todo el organismo. Por otra parte la dependencia total es igualmente funesta para el organismo internacional porque es la destrucción del separatismo o la

división del trabajo que permite multiplicar las especies de productos.

Así pues el destino agroexportador de América del Sur, con todo lo que implica en cuanto a comercio, población y capitales, así como la división internacional del trabajo en que ella se inscribe son casos de la ley natural que rige a un organismo también natural: el mundo civilizado; por ello es inútil, además de “absurdo” y “funesto”, pretender transgredirlo⁵².

Ingenieros

Pero mientras Alberdi instrumenta la ciencia para fundamentar su programa de complementación dependiente, después del 80, ya instaurado ese programa en el régimen roquista, será necesario que la ciencia social oculte y enmascare la dependencia, pues este ocultamiento constituirá uno de los mecanismos claves del sistema de colonización cultural.

Ingenieros retomará las ideas fundamentales de Sar-

⁵² Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina; Estudios económicos; El crimen de la guerra*. Alberdi es también –paradojalmente- uno de los primeros hombres que plantea en nuestro país la problemática de una cultura nacional y habla incluso de la necesidad de respetar el genio americano frente a las manías extranjerizantes (*Fragmento preliminar; Idas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*). Creemos que esta paradoja resulta de cómo se refracta en la conciencia de los pensadores argentinos la contradicción fundamental de nuestra historia: cuando la nación, el pueblo en lucha por la libertad nacional, irrumpen en el primer plano de la vida nacional, su presencia se impone incluso a los pensadores liberales. Ver nuestro trabajo *El pensamiento de la revolución latinoamericana* que aparecerá en breve. .

miento y Alberdi para interpretar la realidad latinoamericana y las relaciones entre América y Europa; retomará, por ejemplo, la antinomia civilización-barbarie. El proceso de las guerras nacionales desde Artigas hasta el Paraguay es explicado por Ingenieros como una lucha de la barbarie indígena contra la civilización europeizante, del pasado colonial y bárbaro contra el porvenir argentino y civilizador, del crepúsculo feudal contra la cultura moderna⁵³.

Pero encuadrará este esquema básico de manera diferente: si bien tanto Sarmiento como Alberdi marcaron rumbos fecundos en sus estudios sobre la evolución hispanoamericana, su trabajo carecía de rigor científico. Ingenieros se propone subsanar esa deficiencia creando una sociología científica capaz de establecer en forma irrefutable las leyes necesarias de la evolución. Para ello toma del positivismo el dogma acerca del carácter “natural” de la realidad social, su modelo de naturaleza y su interpretación de la ciencia. La sociedad y su evolución son para Ingenieros objetos de estudio científico y sus leyes deben buscarse con los mismos métodos de las otras ciencias naturales, pues los hechos sociológicos son en última instancia de la misma naturaleza que los hechos biológicos: constituyen un conjunto de fenómenos encadenados por inevitables relaciones de causalidad y no por finalidades independientes de la vida social. Cada hecho tiene factores determinantes que no podrían haber dejado de producirlo, y, a su vez, determina inevitablemente otros hechos sociales.

La teoría científica de la evolución social a través de distintas etapas donde las sociedades industriales europeas

⁵³ José Ingenieros, *Sociología argentina; Evolución de las ideas argentinas*.

constituyen la etapa superior es lo que permite afirmar que civilizarse consistirá en europeizarse y que europeización significa civilización. Una de las leyes científicas que rigen la evolución social es la lucha por la vida y el triunfo de los mejor adaptados.

La selección natural favorece a las sociedades mejor adaptadas, ellas sobreviven en la lucha por la vida y necesariamente derrotan a las menos adaptadas; y esta afirmación fundamenta a su vez el racismo científico: los mejor adaptados constituyen la raza blanca que es por ende la raza superior; la superioridad de la raza blanca es un hecho aceptado hasta por los que niegan la existencia de la lucha de razas, según Ingenieros. La selección natural, inviolable a la larga para el hombre como para las demás especies, tiende a extinguir las razas de color, toda vez que se encuentran frente a frente con la blanca en las regiones habitables por ésta. Con estos elementos se puede afirmar con fundamento científico que el triunfo de las sociedades más avanzadas en la evolución social es inevitable y necesario, ninguna sociedad civilizada ha sido nunca vencida por otras que lo fueran menos. Ingenieros subraya con mucha frecuencia una característica para él esencial de este proceso evolutivo: su desarrollo no depende de la voluntad de los hombres, de los partidos o de los pueblos que no podrían detenerlo aunque se lo propusieran: la europeización es un hecho inevitable en las zonas templadas, habitables por la raza blanca, que se produciría aunque todos los hispano-americanos pretendieran impedirlo.

La necesidad de este proceso duplica la irracionalidad de todas las tentativas para enfrentarlo que no sólo resultan anacrónicas, sino también inútiles.

Ingenieros, sin embargo, se empeña en fomentar no ya la complementación con Europa, sino la copia, la imitación de sus instituciones y de su cultura, que permitirán la penetración cultural y por lo tanto el mantenimiento y la consolidación de la dependencia.

La justificación o el ocultamiento de la dependencia, la falsificación del proceso histórico, la categorización de grandes etapas de nuestra guerra de liberación nacional como rebeliones primitivas, bárbaras, anacrónicas, la implantación en la conciencia latinoamericana del complejo de inferioridad irremediable: éstos son algunos de los servicios políticos de las ciencias sociales en los países dependientes. Bajo formas diversas –modernizadas–, este mismo bagaje conceptual se encuentra en las ciencias sociales contemporáneas, cuyo análisis ha sido y sigue siendo realizado por muchos sociólogos latinoamericanos, especialmente a partir del fracaso de la Alianza para el Progreso⁵⁴.

Ciencia, progreso y política

La ciencia es pues un instrumento y una actividad de manipulación de la realidad, subordinada a través de complejas mediaciones al proyecto político de la sociedad que la produce; es, pues, un instrumento al servicio de esa sociedad y sus proyectos; tiene una función social y política a la que está subordinada y que determina, directa o indirectamente, el trabajo científico. Esto no necesariamente ocu-

⁵⁴ Los sociólogos latinoamericanos a que antes aludíamos han criticado ampliamente estas teorías. P. ej. Darcy Ribeiro en *Las Américas y la civilización*. En Buenos Aires esta crítica ha sido efectuada, entre otros, por los sociólogos de la “Cátedras nacionales”.

rre desde afuera, mediante la compulsión institucional o financiera o los mecanismos de prestigio, sino desde la conciencia misma de los investigadores, formados para constituir los cuadros científicos y técnicos de esa sociedad. La represión, la coacción institucional y social, la alineación del trabajo científico en el mercado de las becas, el prestigio y el curriculum, son formas coyunturales de coerción externamente ejercida por una sociedad; pero la coacción verdaderamente eficaz es la que procede de la propia conciencia del científico. Es posible incluso salvaguardar un margen de libertad y creatividad para el científico, pues su trabajo será orientado por las categorías y objetivos sociales perfectamente internalizados a través del proceso educativo.

La ciencia y la técnica de una sociedad fundada en el egoísmo, la búsqueda del lucro, la competencia y la explotación, permeada en todos sus intersticios por las relaciones de mercado, son necesariamente instrumentos de la política más apta para la realización de esos fines y consecuentemente un arma de la guerra que continúa esa política, un arma finalmente de la guerra que los imperios han sostenido y sostienen contra los pueblos del tercer mundo.

Si es así, si la ciencia y la técnica están subordinadas al proyecto político fundamental que determina el sentido y la naturaleza de todas las actividades sociales, si están en cada caso condicionadas por un proyecto político particular e histórico, pareciera correcto concluir negando la universalidad del conocimiento científico y por lo tanto todo progreso científico y tecnológico. Esta conclusión relativista debería también llevarnos a plantear la exigencia de que cada sociedad produzca todo el conocimiento y todo el equipamiento técnico desde cero: habría que reinventar

cada vez el fuego, la rueda, el alfabeto.

Es frecuente que en el fragor de la polémica se cuestione la exigencia de desmitificar la ciencia y el trabajo científico con este tipo de argumentos; y se aluda también al peligro de cosas tales como una “ciencia proletaria” o una “física germana”. Objeciones de este tipo muchas veces sólo expresan el reflejo liberal contra toda exigencia de un servicio social del saber y la técnica, pero es necesario subrayar que aquí no se sostiene una posición relativista ni se cuestiona la realidad del progreso: sólo se cuestiona una determinada concepción del progreso.

El progreso no consiste en un desarrollo de la “humanidad” lineal, mecánico, uniforme, no es un crecimiento o acumulación cuantitativa, realizado por hombres abstractos, siempre del mismo modo; sino que es dialéctico, consiste en un proceso discontinuo y contradictorio donde hay avances y retrocesos, fracturas, rupturas, etapas negativas, realizado no por hombres abstractos sino por pueblos concretos que mantienen determinadas relaciones con otros pueblos y que actúan en el proceso histórico conforme a modalidades propias. Esta interpretación no niega la universalidad sino que la hace posible: una verdadera universalidad, concreta y efectiva, no meramente nominal, o consistente en la expansión universal de una sociedad particular, sino una universalidad real, síntesis de las particularidades históricas de los pueblos que tienden a la integración no como mezcla, uniformidad amorfa o insectificación, sino como síntesis de las diferencias.

Por otra parte creemos que el progreso no está determinado por el desarrollo científico-tecnológico o por el desarrollo económico; hay distintas líneas de acumulación

de conocimientos y experiencias: una técnico-científico-económica, otra espiritual, otra política. Y la única que permite valorar positiva o negativamente el proceso en su conjunto o una etapa particular es el progreso político, vale decir, el crecimiento de la conciencia y del poder político de los pueblos: la historia de la humanidad es la historia de la lucha de los pueblos contra los imperialismos. En muchos de sus últimos documentos el General Perón⁵⁵ señala que el gran progreso científico y tecnológico del capitalismo es negativo e inaceptable en la medida en que se ha basado en la explotación de los pueblos; ese progreso científico y tecnológico, en cuanto determinado por el proyecto político de la sociedad mercantil-competitiva, basado en el egoísmo, orientado a la búsqueda del lucro sin límites, obtenido mediante la competencia sin cuartel, proyecto que necesariamente conduce a la expansión y a la dominación de otros pueblos, así como el saqueo y exterminio de la naturaleza, ha llevado a la humanidad a una situación de deterioro biológico, social y político tal que parece embarcada en la vía de un suicidio colectivo.

Por otra parte, esas distintas líneas de acumulación de

⁵⁵ El General Perón se refiere a estos problemas –la ciencia y la técnica y su función, las relaciones del hombre con la naturaleza, el carácter y el sentido del progreso– en *La hora de los pueblos* y en casi todos sus documentos desde el Mensaje ecuménico publicado en este número de Hechos e Ideas; el Reportaje en Primera Plana, 30-5-72; Mensaje al primer Congreso de Unidad Latinoamericana, Las Bases, 4-8-72; Mensaje a los argentinos y demás latinoamericanos, Las Bases, 17-8-72; mensaje a los sacerdotes del Tercer Mundo, Primera Plana, 15-8-72; Conferencia de prensa de San Sebastián, 5-9-73; reportaje en Mayoría, 28-1-73; Discurso en la CGT, 30-7-73; Discurso a los gobernadores, 2-8-73; Discurso ante el Congreso del Partido Justicialista, 19-8-73. Esta problemática está siempre presente en el pensamiento de Perón y aflora en muchos discursos, específicamente en el Discurso pronunciado al inaugurar los cursos de la Universidad Obrera Nacional y en el Mensaje a la juventud del año 2000.

conocimientos y experiencias no se desarrollan autónomamente sino determinadas por la situación histórica concreta, por el marco histórico-social de un pueblo: es falsa la pretendida historia lineal, autónoma y acumulativa de la ciencia y la técnica, pues el proceso histórico de desarrollo de la ciencia y la técnica está modulado por su inserción en la realidad política concreta. Hay sí un progreso científico-tecnológico, pero no lineal, uniforme y autónomo, sino orientado y determinado por el proyecto político que recoge la tradición disponible y la transforma, reelabora y orienta conforme a sus objetivos.

Es frecuente que se cuestione desde muchos ángulos el esquema lineal y acumulativo del positivismo y se advierta que el progreso es la resultante de un proceso histórico contradictorio, diferenciado por los marcos de cada sociedad, y configurado por una sucesión ininterrumpida de enfrentamientos antagónicos, pero se sigue sosteniendo la misma concepción en lo que se refiere a la historia de la ciencia y la técnica: esto constituye el rasgo más indeleble, más difícil de cuestionar en todas las tentativas de elaborar una nueva concepción del proceso histórico a la luz de la gran experiencia política de la descolonización contemporánea⁵⁶.

⁵⁶ Es el caso de Darcy Ribeiro que critica con mucha profesionalidad la teoría del progreso instrumentada por la sociología imperial para explicar el subdesarrollo y desmonta muchos tabúes durante largo tiempo inatacables, como la superioridad de la colonización sajona sobre la hispánica, denuncia falacias y distorsiones en el análisis de la historia y de la relación entre Europa y el tercer mundo, planteando un enfoque que cambia el eje de la historia moderna, no puede, sin embargo, zafarse del concepto positivista de progreso: su motor lo constituyen “las revoluciones tecnológicas”. Darcy Ribeiro afirma, incluso, como Ingenieros, que nunca una sociedad técnicamente más avanzada ha sido derrotada por una más atrasada.

La ciencia y la situación del mundo

En modo alguno pretendemos negar que la ciencia, aun condicionada histórica y políticamente, descubra ciertas regularidades en el comportamiento de la naturaleza, ciertas modalidades propias de toda realidad social, sólo señalamos que el descubrimiento y específica formulación de tales regularidades determinadas dependen del proyecto político que establece el tipo de relaciones y fines sociales, el tipo de relación que se quiere mantener con la naturaleza.

Ese conocimiento no es necesariamente falso: es parcial y condicionado por la óptica de la sociedad que lo produce y lo instrumenta. Lo que sí cuestionamos es la falsa universalización de un saber parcial, condicionado y fragmentario, presentándolo como expresión de la verdadera y objetiva estructura de la realidad natural y social. Y creemos que se deben señalar los efectos deformantes e incluso destructivos de una ciencia y una técnica impulsadas por el afán incontrolado de lucro y cuyo desarrollo se funda en una explotación arbitraria e incontrolada de la naturaleza que ha llevado a una situación muy grave y profundamente acusadora para esa sociedad: la destrucción irreversible de los marcos mismos de la vida⁵⁷.

La humanidad se encuentra ante la crisis más grave de su historia: lo que está hoy en juego es la supervivencia de los hombres. Nos encontramos ante una naturaleza devastada por el hombre, depredador del suelo que lo sustenta, “estamos quedándonos sin tierra para convertirla en basurales, estamos quedándonos sin ríos porque son cloacas; es-

⁵⁷ En este análisis seguimos el contenido de los últimos documentos del General Perón antes citados.

tamos quedándonos sin mares, porque los están cubriendo de una capa de aceite, han destruido los bosques y estamos sintiendo el enrarecimiento oxigenal de la atmósfera... Vamos hacia un mundo sin tierra, sin agua, sin oxígeno”. La gravedad de la situación se aprecia con sólo “contemplar lo que está ocurriendo en el mundo presente con los recursos naturales que la tierra ofrece, destruidos en los continentes y en los mares por una tecnología desaprensiva que contamina y destruye sin piedad ni previsión los recursos vitales”.

Pero hay algo aún más grave: el progreso técnico y científico de los últimos siglos ha gravitado exclusivamente sobre el trabajo y las espaldas de los pueblos “que han vivido y sacrificados y miserables en un sistema que impone el sacrificio de los pueblos para el avance científico y técnico de la humanidad”. Las grandes potencias imperiales se han desarrollado explotando el trabajo y saqueando las riquezas de los pueblos dominados; su gran crecimiento que los ha llevado al superdesarrollo actual sólo ha sido posible sobre la base del saqueo, el pillaje y la explotación del tercer mundo.

Pero los pueblos del tercer mundo no están dispuestos a seguir sosteniendo con su miseria y su sacrificio el sistema irracional y bárbaro que ha llevado a la humanidad al peligro de su extinción.

La resolución de esta gravísima situación sólo puede resultar pues de una política internacional donde los pueblos del tercer mundo tengan una participación efectiva, pues es necesario revertir la marcha del proceso y poner la ciencia y la técnica al servicio de un proyecto político capaz de cambiar las relaciones entre los hombres y de los hombres con la naturaleza.

Pues es indispensable encuadrar estos problemas –como todos los que emergen de las deficiencias y errores del proyecto imperial moderado–, en el marco de una solución de conjunto que abarque la totalidad de la problemática y ataque su verdadero y último fundamento. De lo contrario nos exponemos a caer en la tentación de adoptar soluciones parciales que, en última instancia, significan para los pueblos del tercer mundo, renunciar a desarrollos fundamentales de la ciencia y la técnica contemporáneas mediante los cuales justamente los imperios aumentan su propio poder y acrecientan la brecha que los separa de los países del tercer mundo. Podríamos, por ejemplo, aceptar la recomendación unilateralmente dirigida al tercer mundo de no desarrollar las industrias nucleares por el alto índice de contaminación que ellas generan, como propone el investigador Gorfman⁵⁸, probablemente convencido de la corrección de su propuesta; él mismo afirma el carácter subversivo de la ecología, fundamento de esa recomendación. Pero el problema reside justamente en que ninguna ciencia, tampoco la ecología, puede impulsar una verdadera revolución planetaria como la que se requiere para resolver el destino de vida o muerte de la humanidad. Sólo es verdaderamente subversiva la acción de los pueblos y su guerra secular contra la concepción imperial de la vida humana. Si la ciencia y la técnica modernas resultan finalmente armas de los imperios en su lucha contra los pueblos, debemos apropiarnos de esa arma, como de toda otra que nos sea posible y utilizarla conforme a nuestro proyecto político y a nuestros objetivos, el proceso mismo de apropiación y utilización de la ciencia y la técnica conforme a nuestros fines –y no a las

⁵⁸ Ver Ciencia Nueva, N° 22.

decisiones imperiales-, las transformará.

Son los pueblos del tercer mundo quienes pueden resolver este problema en su conjunto. Son ellos quienes luchan hoy, bajo formas diversas, con características propias, adecuadas a la tradición y a la idiosincrasia de cada pueblo, enriquecidas con la experiencia de la historia de su propia guerra por la liberación nacional, para instaurar una nueva forma de relaciones entre los hombres basadas en la solidaridad y no en el egoísmo y la competencia; en la justicia y no en el lucro, y cuyo fundamento y objetivo más profundo es la socialización del hombre, la socialización de la conciencia y de la vida humanas, lo que permitirá hacer efectivas la socialización de la riqueza, del saber y de la técnica.

La ciencia y la técnica son –y siempre han sido y deben ser-, expresión e instrumento de un proyecto político. Se trata pues hoy para nosotros de hacerlas servir al proyecto de liberación y reconstrucción de la patria, al proyecto de construcción de una sociedad –y de un mundo-, basados en solidaridad y en la justicia y ya no en el lucro y la explotación.

Este es el desafío que afrontan hoy los científicos y técnicos que se incorporan a la gran revolución contemporánea liderada por los pueblos del tercer mundo y para ello es necesario transformar cualitativamente las categorías y los métodos científicos, reelaborar la concepción de la naturaleza y de nuestras relaciones con ella, replantear el lugar de la ciencia en el conjunto de las actividades y productos sociales y transformar profundamente la función del científico.

El problema de la historia en Lévi-Strauss

1. Lévi-Strauss se propone aplicar al objeto de estudio de la etnología el método lingüístico estructural. Según él la gran revolución que permitió a la lingüística convertirse en “ciencia” al modo de las ciencias físico-matemáticas fue la revolución fonológica, cuyos pasos esenciales extrae del artículo-programa de uno de los fundadores de la fonología, Troubetzkoy: 1) la fonología pasa del estudio de los fenómenos *conscientes* al de su infraestructura *inconsciente*; 2) se niega a tratar los *términos* como entidades independientes, tomando, por el contrario, como base de su análisis las *relaciones* entre los términos; 3) introduce la noción de *sistema*; 4) finalmente se propone el descubrimiento de *leyes generales*. La aplicación consecuente de estas exigencias explica el privilegio de la lingüística con relación a las otras ciencias sociales: es la única que tiene derecho a llamarse ciencia y esto queda manifestado porque es la única que posee un método y que conoce la naturaleza de los hechos some-

tidos a sus análisis⁵⁹.

La transposición de un método de origen lingüístico-fonológico a la etnología se justifica inicialmente porque el etnólogo se encuentra ante problemas que parecen susceptibles de un enfoque analógico, por ejemplo, el del parentesco: “como los fonemas, los términos del parentesco son elementos de significación, como ellos sólo adquieren esta significación a condición de integrarse en sistemas; los ‘sistemas de parentesco’, como los ‘sistemas fonológicos’ son elaborados por el espíritu al nivel del pensamiento inconsciente; finalmente la recurrencia, en regiones alejadas del mundo y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes análogamente prescriptas entre cierto tipo de parientes, etc., permite creer que en un caso como en el otro los fenómenos observados resultan del juego de leyes generales pero ocultas”. Y Lévi-Strauss concluye afirmando que, “en otro orden de realidad”, los fenómenos del parentesco son “del mismo tipo” que los fenómenos lingüísticos⁶⁰.

2. En el estudio del parentesco se acuerda gran importancia al problema de la relación entre el tío materno y el sobrino cuyo desarrollo es notable en gran número de sociedades primitivas⁶¹. Lévi-Strauss sintetiza las diversas explicaciones propuestas señalando que han fallado en la solución del problema por no advertir que la relación avuncular no está constituida por dos términos, tío-sobrino,

⁵⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 37

⁶⁰ *Idem*, p. 40.

⁶¹ *Idem*, p. 47.

sino por cuatro; supone un hermano, una hermana, un cuñado y un sobrino⁶². Se trata, pues, de un sistema donde se encuentran cuatro tipos de relación ligados orgánicamente: hermano/hermana, marido/mujer, padre/hijo, tío materno/hijo de la hermana. Además, en todos los casos que Lévi-Strauss examina encuentra entre las cuatro parejas de oposiciones necesarias para la constitución del sistema la misma correlación, de tal modo que se puede formular una ley general: “la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana como la relación entre padre e hijo es a la relación marido y mujer”. Vale decir que en cada una de las generaciones en juego en el sistema hay siempre una relación negativa y una positiva. Lévi-Strauss concluye que la relación tío materno/sobrino en una relación interna a un sistema y que sólo puede ser comprendida dentro de ese sistema, dentro de esa estructura. ¿Por qué? Porque “esta estructura es la estructura de parentesco más simple que se puede concebir y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, *el elemento del parentesco*”⁶³.

El carácter irreductible de esta estructura resulta en forma inmediata de “la existencia universal de la prohibición del incesto”, vale decir que un hombre sólo puede obtener una mujer del otro hombre que se la cede bajo forma de hija o de hermana. Por lo tanto, para que exista una estructura de parentesco tienen que darse tres tipos de relaciones familiares: consanguinidad, alianza y filiación, es decir una relación de hermano a hermana, una de esposo a esposa y una de padre a hijo. Y Lévi-Strauss concluye que el ele-

⁶² Idem, p. 50.

⁶³ Idem, p. 56.

mente del parentesco es la estructura que permite satisfacer “esta triple exigencia con la mayor economía”⁶⁴.

De inmediato Lévi-Strauss se plantea una posible objeción. ¿Por qué, si el tío materno es un dato inmediato de la estructura de parentesco más simple, no encontramos el avunculado “siempre y en todas partes”? Esa estructura está siempre presente, responderá Lévi-Strauss pues “no hay existencia que pueda ser concebida o dada fuera de sus exigencias fundamentales”, por lo tanto, todo sistema de parentesco es construido a partir de esa estructura elemental. Pero la elaboración de los sistemas más complejos puede resultar de la mera yuxtaposición de estructuras elementales, en cuyo caso el avunculado es manifiesto: o bien puede ocurrir que la unidad de construcción del sistema sea ella misma compleja, y entonces la relación avuncular, siempre presente, podrá no resultar manifiesta o predominante⁶⁵. Vale decir que tanto el avunculado como la estructura elemental de la que constituye una relación interna están siempre presente, sea manifiesta, sea encubierta. Conclusión de la mayor importancia, pues permite afirmar no solo el carácter elemental de la estructura de parentesco explicada, sino también su carácter universal.

3. A partir de éste análisis Lévi-Strauss critica la idea, común a muchos autores, de que la familia biológica, constituya, en toda sociedad, el punto de partida para la elaboración del sistema de parentesco. Es indudable que la familia biológica está presente y se prolonga en la familia social.

⁶⁴ Idem, p. 56 y *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, pp. 558-559.

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 59

Pero el parentesco se convierte en un hecho social cuando deja de fundarse en lo biológico aun cuando lo tenga siempre en cuenta.”Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; solo existe en la conciencia de los hombres, es un sistema arbitrario de representaciones; el parentesco sólo “se puede establecer y perpetuar a través de modalidades determinadas de alianza”. Y es justamente porque son sistemas de símbolos que los “sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado sobre el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar los resultados de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística”. Y recalcará que tanto el caso del estudio etnológico como en el estudio lingüístico” estamos en pleno simbolismo”⁶⁶. Lévi-Strauss reduce pues, la vida social, la cultura que opone a la naturaleza, a mero simbolismo; la cultura, la realidad social es esencialmente simbólica, semiológica; y esta reducción permite legitimar la aplicación del método lingüístico, que opera como nivelador de las diferencias a favor del dominio de donde fue extraído produciendo una lingüistización de lo social.

En la gran obra de 1949 sobre el parentesco⁶⁷ este reduccionismo se acentúa gracias a la finura y riqueza de los análisis pero su principio fundamental se mantiene. El discurso y la alianza son dos dominios de la comunicación, lo que se comunica o se intercambia en un caso son mensajes, en el otro mujeres, pero la estructura de comunicación es idéntica, aunque el mismo Lévi-Strauss reconoce que la

⁶⁶ Idem, p. 61

⁶⁷ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit.

analogía no es completa, pues las mujeres, además de signos, son personas: “la mujer no puede convertirse jamás exclusivamente en signo, pues aun en un mundo de hombres es una persona”, y como tal además productora ella misma de mensajes; finalmente “si las mujeres en general representan una cierta categoría de signos destinados a un cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular”; al revés de la palabra que se convirtió totalmente en signo, la mujer es al mismo tiempo signo y persona⁶⁸.

En el artículo de 1951 recalca que los análisis acerca del parentesco han podido ser realizados bajo la condición de “considerar las reglas del matrimonio y los sistemas del parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar entre los individuos y los grupos un cierto tipo de comunicación”. Y agrega en forma tajante “Que ‘el mensaje’ esté aquí constituido por las *mujeres del grupo que circulan* entre los clanes, linajes o familias (y no, como en el del lenguaje mismo, por las *palabras del grupo* circulando entre los individuos) no altera en nada la identidad del fenómeno considerado en ambos casos”⁶⁹, pero no da ningún argumento para fundamentar la grave afirmación de que el contenido intercambiado no afecta “en nada” la estructura de comunicación. Y de este modo la noción de comunicación se amplía lo suficiente como para incluir en ella “la exogamia y las reglas que se desprenden de la prohibición del incesto”, pese a que, insiste, “las mujeres no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas”. Finalmente Lévi-Strauss se pregunta “si diversos aspectos de la vida social (incluidos el arte y la religión)

⁶⁸ Idem, p. 574

⁶⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, París, Plon, 1958, p. 69

de los que sabemos ya que el estudio puede ayudarse con métodos y nociones tomados a la lingüística, no consisten en fenómenos cuya naturaleza se confunde con la del lenguaje”⁷⁰.

Esto no significa sin embargo que lenguaje y cultura se confundan. La cultura puede definirse “como un conjunto complejo que comprende el sistema de utensilios, las instituciones, las creencias, las costumbres y también desde luego el lenguaje”. Pero aunque el lenguaje este incluido en la cultura podemos considerarlo como su condición desde dos puntos de vista: diacrónico, porque es el medio para que el individuo adquiera la cultura del grupo, y desde un punto de vista teórico, porque la cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje; “una y otro se edifican por medio de oposiciones y de correlaciones, dicho de otro modo, de relaciones lógicas”⁷¹.

Sin embargo Lévi-Strauss agrega que no se trata de un diálogo entre dos protagonistas solamente, por un lado la lengua y por otro la cultura, de tal modo que sus relaciones pudieran definirse íntegramente en término causales sino que “lengua y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental (...) el espíritu humano”⁷². ¿Qué es, en qué consiste éste espíritu humano, cuya presencia puede parecer extraña en un análisis científico? Podemos desde ya adelantar que esta expresión no tiene ninguna connotación histórica, social o político y mucho menos religiosa. El espíritu humano será definido por Lévi-Strauss como un conjunto de estructuras o leyes de estructuras que

⁷⁰ Idem, p. 71

⁷¹ Idem, p.78

⁷² Idem, p. 81

producen los distintos sistemas de relaciones condicionantes de la vida social mediante una actividad inconsciente.

4. Esto explicaría por qué diversas formas de la vida social son sustancialmente de la misma naturaleza: “sistema de conductas de los que cada uno es una proyección, en el plano del pensamiento consciente y socializado, de las leyes universales que rigen la actividad inconsciente del espíritu”⁷³. Y esas leyes universales son estructuras o leyes estructurales: “Con relación al acontecimiento o a la anécdota estas estructuras –o, más exactamente, estas leyes de estructura– son verdaderamente intemporales (...) El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos el inconsciente”⁷⁴. Esta noción de inconsciente, subraya Lévi-Strauss, no deriva de Freud ni tiene nada que ver con el psicoanálisis: “doy el nombre de inconsciente, en general, a un conjunto de imposiciones de naturaleza psicológica y lógica, que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente, idénticas en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado”⁷⁵ y por ello “esas leyes son las mismas en todas las ocasiones en que el inconsciente ejerce su actividad y para todos los individuos”⁷⁶.

Así caracterizado el inconsciente se constituye en la hipótesis central para interpretar la realidad etnológica, como es fácil advertirlo: parentesco, lenguaje, técnicas, mitos, ca-

⁷³ Idem, p. 67

⁷⁴ Idem, p. 224

⁷⁵ *La Antropología hoy*, entrevista a Claude Lévi-Strauss realizada por Eliseo Verón, en *Cuestiones de Filosofía*, año I, n° 2-3, 1962, p. 162

⁷⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 69

tegorización de la realidad sensible, arte, serán distintos niveles o áreas de la realidad social donde se proyectan las leyes universales, intemporales, siempre idénticas, cuyo conjunto constituye el espíritu humano.

El inconsciente, pues, no es individual en el sentido de que constituiría el repositorio inconsciente de la historia única, de las particularidades individuales propias de cada uno de nosotros; pero tampoco es un inconsciente colectivo, la internalización en cada individuo del sistema de categorías propias de cada sociedad, al modo como la lengua materna está internalizada en cada uno de los hablantes, pues Lévi-Strauss no acepta que ese inconsciente estructural tenga origen social; por el contrario, en su introducción a la obra de Mauss critica la hipótesis de un pretendido origen social del simbolismo, es la realidad social la que se explica cómo proyección de las estructuras y no al revés⁷⁷. ¿Qué son, pues, estas estructuras, ni individuales y subjetivas, ni sociables y colectivas? Son, podríamos decir, genéricas: el espíritu humanos cuyo conjunto constituyen no es ni el espíritu de un sujeto individual, ni el espíritu colectivo, histórico, objetivo de una sociedad; es más bien algo analógico a lo que solía llamarse naturaleza humana, una naturaleza que se mantiene siempre idéntica, cualquiera sea el momento histórico o la sociedad considerada, que no sufre transformaciones históricas o culturales y que, por lo contrario, es el último -e idéntico- fundamento explicativo de la diversidad de formas culturales, de la variedad de sociedades e instituciones.

Por lo tanto, ese conjunto de leyes estructurales es in-

⁷⁷ *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*, en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, P.U.F., 1968, p. 22.

variable: cambian los objetos a que se aplica, cambian las sociedades, cambian incluso las modalidades temporales de la realización de las estructuras, pero éstas no cambian; y además constituyen un número finito, limitado, de posibilidades que no aumenta ni disminuye ni se transforma a lo largo de la historia de la especie: "...estas estructuras no sólo son las mismas para todos, y para todas las materias que se aplica (...) sino que son poco numerosas"⁷⁸; son un conjunto de "posibilidades inconscientes que no existen en número ilimitado"⁷⁹.

Por otra parte, cuando Lévi-Staruss diferencia su noción de inconsciente de la freudiana, subraya no solo el carácter genético e histórico que le atribuye, sino también especialmente su carácter intelectual. Pues si Freud "renunciaba, como parece haberlo hecho, a considerar el asesinato del padre como un acontecimiento histórico, podríamos verlo como expresión simbólica de una virtualidad recurrente: modelo genético e intemporal de actitudes psicológicas implícitas en fenómenos e instituciones que se repiten, tales como el totemismo y los tabúes". Pero justamente recalca Lévi-Strauss, el verdadero problema no está ahí, pues "al contrario de lo que sostiene Freud, las coacciones sociales, positivas y negativas, no se explican, ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su persistencia, como consecuencia de pulsiones o de emociones que reaparecían con el mismo carácter en el transcurso de los siglos y de los milenios en individuos diferentes". También las emociones, las pulsiones, los sentimientos, son resultados de prescripciones ins-

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 225.

⁷⁹ *Idem*, p. 30

titucionalizadas; cada hombre siente en función de la manera en que se le ha prescripto comportarse: “las costumbres son dadas como normas externas antes de engendrar sentimientos internos y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse”.

Las emociones y las pulsaciones no explican nada: “son siempre resultados (...) jamás causas. Estas no pueden buscarse más que en el organismo, como solo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología”⁸⁰. Por ello Lévi-Strauss afirmará muchas veces que “los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan y determinan sus formas más generales, se sitúan al nivel del pensamiento inconsciente”⁸¹. Pensamiento que excluye todo lo que sea afectividad o volición, el inconsciente es pura y exclusivamente intelectual, de tal modo que “la actividad inconsciente del espíritu” no consiste más que en una actividad lógica.

Naturalmente se tiende a comparar este inconsciente lógico estructural con el sujeto trascendental kantiano, con el *ich denke* que sintetiza, conforme a reglas, la diversidad sensible. Y el mismo Lévi-Strauss no rechaza el parentesco que podría existir entre su empresa y la de Kant: “se trata en suma de una transposición de la investigación kantiana al dominio etnológico, con la diferencia que en lugar de utilizar la introspección (*sic*) o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad particular donde el filósofo

⁸⁰ C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, trad. española de F. González Aramburo, México FCE, 1965, p. 105.

⁸¹ M. Mauss, op. cit., p. 31

se encuentra situado, nos ubicamos en el límite: mediante la investigación de lo que puede haber de común entre la humanidad que nos parece más alejada y la manera en que nuestro propio espíritu trabaja, tratamos de extraer las propiedades fundamentales y constrictivas para todo el espíritu, cualquiera sea”. Y más adelante agregaba: “Estoy en completo acuerdo con Ricoeur cuando define mi posición -sin duda para criticarla-, como un kantismo sin sujeto transcendental; esta deficiencia le inspira reservas, mientras que a mi nada me molesta en esa fórmula”⁸².

En suma, una actividad transcendental sin sujeto, una anónima combinatoria intelectual.

5. El objeto de estudio de la etnología es, pues, el inconsciente en cuanto órgano de la función simbólica, es decir, en cuanto conjunto de leyes lógicas que permite establecer sistemas de relaciones y correlaciones en los diversos niveles de la vida social: parentesco, lengua, mitos, rituales, arte y también al nivel de las costumbres e incluso de la percepción sensible⁸³. Pese a que en algunos campos -los mitos por ejemplo- el espíritu parece moverse con mayor libertad y mayor capacidad de invención, siempre está sometido a las mismas constricciones, a las mismas exigencias, es decir, a las mismas leyes estructurales, a la misma lógica. El parentesco y los mitos revelan, en último análisis y con un método idéntico, la misma o análoga estructura lógica de relaciones y correlaciones: como subraya Lévi-Strauss el método estructural es indiferente a los contenidos a los

⁸² *Esprit*, n° 332, nov. 1963, pp. 630-633.

⁸³ Tema desarrollado fundamentalmente en *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

cuales se aplica, porque también el inconsciente funciona aplicando las mismas leyes a los más diversos contenidos; y el dominio de las estructuras es el dominio de la necesidad. Porque ese conjunto de constricciones determina necesariamente la actividad social cualquiera sea el nivel de que se trate. No hay libertad ni arbitrariedad alguna en el dominio de la vida social, pues todo está regido necesariamente por las mismas e idénticas leyes estructurales. Y justamente el objetivo de Lévi-Strauss desde el estudio del parentesco hasta el de los mitos “continúa siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres el espíritu está sometido a constricciones rigurosamente determinantes”⁸⁴.

La demarcación rigurosa del objeto constituye un requisito indispensable para construir una ciencia: la etnología se constituye como ciencia justamente gracias a esta nueva demarcación de su objeto: pues las estructuras inconscientes proyectadas en la vida social y consciente presentan ciertas notas que son propias de un objeto susceptible de enfoque científico. Según Lévi-Strauss las ciencias exactas y naturales, únicas que merecen de pleno derecho el nombre de ciencia y sobre las cuales las llamadas ciencias humanas y sociales deberán “moldearse íntegramente” si quieren dejar de ser “un gran número de actividades perfectamente heteróclitas”⁸⁵, estudian un objeto que es universal: la única y permanente naturaleza o mundo físico al que se contraponen millares de mundos humanos históricos y particulares que en cuanto tales no pueden constituir

⁸⁴ C. Verstraeten, P. Ricoeur, Paci, C. Lévi-Strauss, Cruso, Bellour, *Claude Lévi-Strauss; problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 201.

⁸⁵ *Critère scientifiques dans les disciplines sociales et humaines en Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XVI, n° 4, 1964, p. 582.

un objeto científico; pero el inconsciente estructural, en cambio, es como hemos señalado, universal. Por otra parte la investigación científica “postula un *dualismo* entre el observador y su objeto” de tal modo que el científico/observador no opera ninguna deformación en su objeto. Este dualismo presenta grandes dificultades en el terreno de las ciencias sociales: la conciencia que los hombres observados tienen de ser observados, los transforma, transforma el objeto, como también la conciencia del científico aplicada a ese objeto: “la conciencia aparece así como la enemiga secreta de las ciencias del hombre”. La demarcación del objeto de la etnología como inconsciente permite superar ese problema: el inconsciente está más allá del sujeto, pues es totalmente “objetivo”, está fuera del alcance de deformaciones provocadas por la conciencia.

También es propio de las ciencias exactas y naturales formular leyes que rigen con necesidad de sus objetos: de ahí la posibilidad de *previsión* que, junto con la *explicación*, son los dos fines que busca la indagación científica. La previsión es posible porque hay en los fenómenos un comportamiento necesario, regido por regulaciones que no son nunca arbitrarias. También esta necesidad caracteriza ahora al objeto de la etnología tal como ha sido demarcado y por ello también ésta podrá descubrir en la vida social leyes tan necesarias como las que rigen en la naturaleza, propósito claramente explicitado por Lévy-Strauss: “en el fondo lo que me interesa es investigar si en el ámbito de las ciencias humanas es posible descubrir un cierto número de las relaciones rigurosas como las que rigen en las ciencias naturales. He aquí el principio de mi investigación: transformar las ciencias humanas en ciencias y en ciencias articuladas

del mismo modo que las ciencias exactas y naturales”⁸⁶.

Finalmente ese inconsciente, universal, objetivo, necesario, es también *lógico*. La lógica aquí presente es, como vimos, una lógica formal (totalmente independiente de los contenidos a los que se aplica) y analítica en cuanto se separa o se diferencia de sus contenidos; se podría objetar que la actividad lógica inconsciente integra los elementos en sistemas y los elementos solo adquieren sentido dentro de un sistema, pero la elaboración del sistema consiste en una combinatoria puramente formal, en una diversa combinación de elementos que no están dados conjuntamente con todo el sistema, pues éste no genera sus elementos: las ciencias sociales, especialmente la lingüística y en menor medida la etnología, son capaces “de captar elementos poco numerosos y recurrentes combinados de modo diverso en un gran número de sistemas”⁸⁷. El mismo Lévy-Strauss advierte el carácter analítico de esta lógica, pues no vacila en vincularla con la psicología asociacionista: “Es bien cierto que una consecuencia -por lo demás no enunciada todavía claramente- del estructuralismo debería ser salvar la psicología asociacionista del descrédito en que ha caído. El asociacionismo tuvo el gran mérito de esbozar los contornos de esta lógica elemental, suerte de mínimo común denominador de todo pensamiento, y solo le faltó reconocer que se trataba de una lógica original, expresión directa de la estructura del espíritu (...) y no un producto pasivo de la acción del medio sobre una conciencia amorfa”⁸⁸.

⁸⁶ C. Verstraeten, P. Ricoeur, Paci, C. Lévy-Strauss, Caruso, Bellour, *Claude Lévy-Strauss; problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 193.

⁸⁷ *Critères...*, op. cit., p. 583.

⁸⁸ C. Lévy-Strauss, *El totemismo...* op. cit., p. 132.

No es extraño, pues, que Lévy-Strauss encuentre luego en todas las sociedades esa misma lógica, analítica y abstracta, donde las correlaciones universal/ particular, libertad/ necesidad, objeto/sujeto, se plantean en forma de antítesis rígidas e irreductibles; no es extraño, pues esa lógica está ya operando en la manera de demarcar su objeto, está ya en su punto de partida, y por lo demás, para Lévy-Strauss no existe otra lógica. Y así nos dirá que desde el punto de vista lógico no hay diferencia alguna intrínseca entre el pensamiento salvaje y el pensamiento occidental tal como funciona, por ejemplo, en la investigación científica⁸⁹.

6. ¿Cómo se plantea en esta concepción de la ciencia social -que es también una concepción de la realidad social- el problema de la historia? La historia es para Lévy-Strauss el dominio de la irracional y esta caracterización -peyorativa desde luego- se manifiesta en varias perspectivas. En lo que se refiere a la historia real, ella está referida a lo particular, a lo contingente, a lo consciente; sólo hay historia del individuo, del sujeto o solo la hay para el sujeto individual; la historia no es más que una diversidad caótica y caleidoscópica de “hechos”; la historia ocurre en un nivel superficial, empírico, subjetivo; la historia es la corta duración, son los acontecimientos instantáneos que se suceden o coexisten sin racionalidad alguna; es cierto que el historiador no se queda con ese campo, pero cuando sale de él deja de ser historiador.

⁸⁹ “En lugar de oponer magia y ciencia, valdría más ponerlas en paralelo, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (...) pero no por el género de operaciones mentales que ambas suponen” (*El pensamiento salvaje*, p. 21).

Necesariamente esta concepción empirista, fáctica, de la historia lleva a concluir que no es posible ninguna “ciencia” específica de tal objeto. Aunque Lévy-Strauss reconoce cierto status científico a la ciencia histórica, muestra que ella se convierte en científica en la medida en que deja de ser histórica e intenta aprender lo permanente, lo estructural, lo invariable, por debajo de la multiplicidad y del cambio; cuando el historiador se ocupa, por ejemplo, de procesos de larga duración, deja de ser historiador y se convierte en etnólogo⁹⁰. Porque en realidad la historia no es una ciencia sino meramente un método, indispensable, si pero limitado a una tarea en cierto modo preparatoria para la ciencia: “inventariar la totalidad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana”. Pero la estructura misma y sus elementos serán objetos en un caso de la biología o de la geología, en el otro de la etnología, es decir de verdaderas ciencias”⁹¹.

Si consideramos un hecho histórico, como por ejemplo, una guerra de liberación nacional, podemos interpretarla o “como el último sobresalto de la independencia nacional o como el resultado de maquinaciones de comerciantes de armas”. Para Lévy-Strauss las dos explicaciones son “lógicamente incompatibles”, lo que sin duda es cierto para una lógica dicotómica de dos valores excluyentes, A y $\neg A$ ⁹²; si nos proponemos escribir la historia de la Revolución Francesa, “sabemos (o deberíamos saber) que ésta historia no podrá ser simultáneamente y al mismo título, la del jacobi-

⁹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 23.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 347.

⁹² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 341.

no y la del aristócrata. Por hipótesis sus totalizaciones respectivas (de las que casa una es anti simétrica con la otra) son igualmente verdaderas. Es necesario, pues, elegir entre dos partidos; o retener principalmente una de ellas o una tercera (pues hay una infinidad) y renunciar a buscar en la historia una totalización de conjuntos de las totalizaciones parciales; o reconocer a todas una igual realidad, pero sólo para descubrir que la Revolución Francesa tal como de ella se habla, no ha existido”⁹³. Nos preguntamos si en estos ejemplos lo que en verdad se hace patente es la incapacidad del análisis estructural tal como Lévi-Strauss lo practica para “comprender la dialéctica histórica”⁹⁴, su incapacidad para aprehender un hecho histórico como una totalidad de momentos interrelacionados y el supuesto acrítico de que la historia no es nunca historia de estructuras sino de elementos⁹⁵.

Esta desvalorización de la historia y del conocimiento histórico tiene su adecuado complemento en una filosofía de la historia profundamente pesimista. En las páginas finales de *Tristes Tropiques* Lévi-Strauss afirma que toda la acción humana sobre el planeta no ha hecho más que destruirlo, crear mayor cantidad de inercia; la historia humana es un proceso de desintegración. “Desde que comenzó a respirar y alimentarse hasta la invención de las máquinas atómicas y termonucleares, pasando por el descubrimiento del fuego -y salvo cuando se reproduce a sí mismo-, el

⁹³ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 341.

⁹⁴ J. Pouillon, *Louvre de Claude Lévi-Strauss*, en Claude Lévi-Strauss, *Racce et histoire*, París, Editions Gonthier, 1961, p. 122.

⁹⁵ N. Troubetzkoy, *La fonología actual*, en *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós.

hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado en que ya no son más susceptibles de integración (...) De tal modo que la civilización, tomada en su conjunto, puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo en el cual podríamos ver la posibilidad que nuestro universo tiene de sobrevivir, si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia.” Por ello Lévi-Strauss dirá incluso que “antes que antropología habría que escribir ‘entropología’, el nombre de una disciplina dedicada a estudiar en sus manifestaciones más altas ese proceso de desintegración”⁹⁶.

La potencia desintegradora de la historia, del proceso, es tal, que afecta incluso la posibilidad de proyección de las estructuras. Ya sabemos que la novedad o la creación de nuevas estructuras o nuevas leyes de estructura es impensable, ellas están dadas ya desde el principio en un número finito; todas las posibilidades están dadas y presentes en el espíritu de cada hombre aunque no todas se realicen actualmente, como en la cosmología leibniziana, no todo lo posible es real, pero todo lo real está ya determinado, y cada sociedad realiza un conjunto de combinaciones entre las posibles. Sin embargo las mejores combinaciones fueron las iniciales: “el hombre no crea con verdadera grandeza más que al comienzo; en cualquier dominio de que se trate, sólo el paso inicial es integralmente válido (...); la grandeza de los comienzos es tan cierta que incluso los errores, a condición de ser nuevos, nos aplastan todavía con su gran belleza”. Por ello se justifica la “ambición del etnógrafo que

⁹⁶ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 374.

es la de remontarse siempre hasta las fuentes”⁹⁷.

Todo esto confluye en otro aspecto negativo del proceso: el hombre es cada vez más esclavo del determinismo natural, cada vez menos libre, menos libre en el sentido de que, en las denominadas sociedades primitivas “el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro”⁹⁸.

La historia de hombre, pues no es una evolución en una dirección positiva, no es la historia de su progreso sino la historia de su decadencia y extinción. Esta actitud ante la historia ¿está necesariamente ligada con el método estructural? No lo creemos; nuestra hipótesis es que ella está ligada con ciertos presupuestos básicos de orden lógico, epistemológico y ontológico que hemos señalado brevemente; y que necesariamente condicionan la concepción estructural misma; ahistóricos en cuanto a su origen y a su naturaleza, son también incapaces de comprender el proceso histórico. Pero ello no surge de una contradicción entre pensamiento estructural e historia por el contrario, ya Troubetzkoy ha dicho que: “Si, en cualquier momento dado, la lengua constituye un sistema donde todas sus partes se entrelazan y sostienen entre sí, no es posible que el paso de un estado de la lengua a otra pueda llevarse a cabo merced a cambios aislados desprovistos de sentido. Puesto que un sistema fonológico no representa la suma de fonemas aislados, sino un todo orgánico cuyos fonemas constituyen los miembros y cuya estructura se halla sometida a leyes, la ‘fonología histórica’ no puede limitarse a la historia de los fonemas

⁹⁷ Idem, p. 369.

⁹⁸ C. Verstraeten, P. Ricoeur, Paci, C. Lévy-Strauss, Caruso, Bellour, *Claude Lévy-Strauss; problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 190.

aislados, sino que debe encarar el sistema fonológico, como entidad orgánica en vías de desarrollo”⁹⁹. Vale decir que no sólo la historia es historia de sistemas, de totalidades orgánicas, sino que la comprensión misma del sistema exige enfocarlo como una totalidad en desarrollo. Y ya tanto Hegel como Marx han señalado la vía que permita al mismo tiempo categorizar históricamente las estructuras y pensar estructuralmente la historia. Pero ello requiere otra concepción de la ciencia, y sobre todo, otra concepción de la lógica de las que Lévi-Strauss acepta como únicas posibles.

⁹⁹ N. Troubetzkoy, op. cit., p.41.



La antropología estructural de Lévi-Strauss y el tercer mundo

Lévi-Strauss justifica la transposición de métodos lingüísticos a la etnología¹⁰⁰ en virtud de dos criterios diferentes. En *Les structures élémentaires de la parenté*¹⁰¹, después de haber elaborado la teoría acerca de los sistemas de parentesco y sus estructuras elementales, advierte que es posible aplicar el método fonológico a los problemas del parentesco porque hay analogías entre ambos campos: "... cuando consideramos sus métodos y más todavía su objeto (los de la fonología) podemos preguntarnos si la sociología de la familia, tal como lo hemos concebido en el curso de este trabajo, se refiere a una realidad tan diferente como se podría creer y si, en consecuencia, no dispone de las mismas posibilidades"¹⁰². En base a un análisis

¹⁰⁰ Lévi-Strauss distingue entre etnografía y etnología, según mostramos más adelante. Pero, en términos generales, usa indistintamente los términos etnología y antropología.

¹⁰¹ 1ª edición, 1949.

¹⁰² C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2ª ed., Mouton, 1967, p. 560 y ss.

comparativo de las funciones del lenguaje y del parentesco Lévi-Strauss concluye que ambos son modalidades de una gran “función de comunicación”; la categoría de comunicación se hace lo bastante amplia -y quizás ambigua-, como para abarcar la comunicación de mensajes, de mujeres y de bienes y servicios, cubriendo así todas las actividades sociales. Es pues posible aplicar el método fonológico a las ciencias sociales, pero además es necesario pues “... la lingüística, concebida como un estudio fonológico” es la única “entre todas las ciencias sociales” que “ha llegado al punto en que la explicación sincrónica y la explicación diacrónica se confunden, porque la primera permite reconstruir la génesis de los sistemas y operar su síntesis, mientras que la segunda pone en evidencia su lógica interna y capta la evolución que los orienta hacia una meta”¹⁰³. Diacronía y sincronía mantienen una interrelación dinámica: todavía no se ha cristalizado la rígida oposición que las divorciará, relegando además la diacronía del lado de la historia, es decir, de la irracionalidad, conforme a la lógica del sistema. Pronto la noción de comunicación se hace unívoca: toda comunicación es semiológica, y por lo tanto las mujeres y los bienes y servicios son fundamentalmente signos, aunque también sean personas y cosas¹⁰⁴. La etnología es, pues, una “ciencia semiológica” y su relación con la lingüística se vuelve más intrínseca “porque la lingüística, mejor que ninguna otra ciencia, es capaz de enseñar el medio de pasar de la consideración de elementos entre ellos mismos privados de significación, a la de un sistema semántico, y de

¹⁰³ Idem, p. 560 y ss.

¹⁰⁴ Ibidem.

mostrar como el segundo puede edificarse por medio de los primeros: lo que quizás inicialmente es el problema del lenguaje, pero después de él y a través de él, es el problema de la cultura entera”¹⁰⁵. No son, pues, criterios formales los que justifican el valor de la lingüística para la etnología: se trata de que ella percibe, categoriza, interpreta sus objetos conforme a categorías o relaciones que Lévi-Strauss considera definitivas para la realidad social: es la única ciencia social capaz de conceptualizar la síntesis entre sincronía y diacronía, es la que mejor puede dar cuenta del sentido. Y el sentido debe entenderse semánticamente y no solamente a nivel de la sintaxis, como ocurrirá por ejemplo en *La pensée sauvage*. En el texto antes citado de la *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss establece como una característica positiva y fundamental de las sociedades que estudia el etnólogo la autenticidad. Lo que significa que “estas sociedades están fundadas sobre relaciones personales, sobre relaciones concretas entre individuos, en un grado mucho más importante que las otras”; “Nuestras relaciones con los otros ya no están fundadas sobre esta experiencia global, esta aprehensión concreta de un sujeto por otro, salvo de modo ocasional y fragmentario”. Para Lévi-Strauss es tan importante este criterio de autenticidad y la distinción capital que él permite establecer “entre dos modalidades de existencia social” que lo considera como “la más importante contribución de la antropología a las ciencias sociales”. Esta categoría también desaparecerá, como la relación sintética entre sincronía y diacronía, barrida por el formalismo que progresivamente va endureciendo el pensamiento de

¹⁰⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958. El artículo data de 1954.

Lévi-Strauss y que se manifiesta ya inequívocamente en el segundo criterio en virtud del cual el etnólogo debe considerar a la lingüística como su modelo y como su proveedora de categorías y métodos: la lingüística ha llegado a convertirse en “ciencia”. Y esto significa que ha alcanzado la forma arquetípica de toda científicidad: la de las ciencias exactas y naturales. De pronto, dice Lévi-Strauss, con “melancolía” y “envidia” vemos a los lingüistas apartarse de nosotros, los antropólogos, y saltar la barrera, “largo tiempo juzgada infranqueable que separa las ciencias exactas y naturales de las ciencias humanas y sociales” y ponerse “a trabajar de esa manera rigurosa de la que nos habíamos resignado a admitir que las ciencias naturales detentaban el privilegio”. Y hoy, gracias a la lingüística, las ciencias sociales que durante un siglo o dos “se resignaron a contemplar el universo de las ciencias exactas y naturales como un paraíso cuyo acceso les estaba vedado para siempre”¹⁰⁶, ven abrirse ante ellas las posibilidades de acceder a él.

La lingüística pues, pese a que sigue siendo una ciencia social, ocupa en ese rango inferior un lugar excepcional: es “la única que puede reivindicar el nombre de la ciencia”¹⁰⁷ y en esto reside su valor para la etnología: sólo interesa este carácter formal y no ya su aptitud para dar cuenta de ciertos aspectos de la realidad social; si se la toma como modelo y se intenta aplicar sus métodos de la etnología es, solamente, porque ella es, de pleno derecho, una “ciencia”. Se propone aplicar el método lingüístico *porque* ha llegado a ser científico, y se categorizará la realidad social para ade-

¹⁰⁶ Idem, p. 80.

¹⁰⁷ Idem, p. 37

cuarla a ese método *porque* es científico. Y esta científicidad es puramente formal: sólo consiste en revertir la “forma” abstracta de ciencia, forma indiferente a los contenidos que pretende explicar cómo veremos en los criterios que definen el status de “ciencia”.

La lingüística puede ser puesta en pie de la igualdad con las ciencias exactas y naturales por tres razones: “a) ella posee un objetivo universal, que es el lenguaje articulado del cual ningún grupo humano está desprovisto; b) su método es homogéneo, dicho de otra manera, sigue siendo el mismo cualquiera sea la lengua particular a la que se aplica: moderna o arcaica, ‘primitiva’ o civilizada; c) este método se funda en ciertos principios fundamentales que los especialistas reconocen como válidos por una unanimidad (a despecho de divergencias secundarias)”¹⁰⁸.

Además la ciencia debe ser “gratuita”: una de las razones del progreso de la física es que “durante siglos, sino milenios, los sabios de ocuparon de problemas por los cuales la masa de la población no se sentía concernida”. Esto les permitió trabajar en la oscuridad y al abrigo de presiones interesándose ante todo en “las cosas que ellos creían poder explicar, en vez de que se les exigiera (...) explicar aquello en que los otros se interesaban”. (id. 582).

Otra exigencia fundamental de toda investigación científica es el dualismo entre el observador y su objeto, por lo tanto “si las ciencias sociales y humanas son verdaderamente ciencias deben preservar este dualismo”¹⁰⁹, aun cuando ya

¹⁰⁸ *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, en *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XVI, n° 4, 1964, p. 588 (trad. cast. en *Aproximación al estructuralismo*, Galerna, 19676).

¹⁰⁹ *Idem*, p. 582.

esté cuestionado, como el mismo Lévi-Strauss lo reconoce con reticencia, en el campo privilegiado de la física.

Finalmente, “la ciencia entera está construida sobre la distinción entre lo contingente y lo necesario”¹¹⁰ y “el objeto de toda ciencia” lo constituyen “relaciones necesarias”¹¹¹. Esta necesidad es para Lévi-Strauss idéntica al “...determinismo (...) modo de existencia de los objetos científicos”¹¹².

Estas referencias, aunque breves, nos permiten advertir que para Lévi-Strauss el modelo de ciencia, el arquetipo realizado de la cientificidad, lo constituyen las ciencias exactas y naturales; que la ciencia se caracteriza por ciertas notas definitorias y comunes que podemos resumir: objetividad, universalidad, necesidad y por lo tanto que no hay diferentes tipos de ciencia: “...Mauss liberó la antropología de la falsa oposición, introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas”¹¹³.

Este conjunto de proposiciones acerca de la ciencia es asumido por Lévi-Strauss en forma totalmente acrítica. No se justifica, ni siquiera se examina la afirmación de que la ciencia se reduce a un solo tipo de conocimiento: el que elaboran las ciencias exactas y naturales; como tampoco la versión de la ciencia como objetiva, universal, necesaria; ni la de que la ciencia, así interpretada, tenga el status de saber teórico no sólo supremo sino arquetípico; ni finalmente

¹¹⁰ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 32 (trad.cast.: *El pensamiento salvaje*, FCE, 1964).

¹¹¹ Idem, p. 24.

¹¹² Idem, p. 19.

¹¹³ *Clase inaugural en el Colegio de Francia en Antropología estructural*, Eudeba, 1968, p. 26.

que esa “ciencia” pueda ser de alguna eficacia para el conocimiento de lo social. Lévi-Strauss acepta ingenuamente y sin examen este mito, esta ideología que constituye el “cientificismo”.

Objetividad

Si las ciencias sociales no son ciencias es porque ellas y/o sus objetos carecen de universalidad, de objetividad, de necesidad; por lo tanto hay que recortar el objeto del modo adecuado para que se convierta en científico, tarea difícil en nuestro terreno, pues la subjetividad, la particularidad, la contingencia parecen ser componentes esenciales de la vida social. Después de todo la desigualdad que existe entre las verdaderas ciencias y las ciencias sociales no deben sorprendernos: “no existe ni ha existido jamás más que un solo mundo físico, cuyas propiedades han seguido siendo las mismas en todos los tiempos y lugares, mientras que en el curso de los milenios, no han cesado de nacer y desaparecer, como un mariposeo efímero, millares de mundos humanos. La diferencia entre ellas refleja la alternativa que las atenaza (...) sea privilegiar uno de esos mundos para poder captarlo, sea revocarlos todos en duda en beneficio de una esencia que todavía está por descubrirse, o de un universo único que, si es verdaderamente único, fatalmente se confundirá con el de las ciencias exactas y naturales”¹¹⁴.

Por otra parte “...la desgracia de las ciencias sociales es que el hombre no podría dejar de interesarse por él

¹¹⁴ *Critères...*, p. 597.

mismo”¹¹⁵.

Y finalmente: ““La situación particular (y desventajosa) de las ciencias sociales (...) depende del carácter intrínseco de su objeto de ser a la vez objeto y sujeto o para hablar en el lenguaje de Durkheim y de Mauss, ‘cosa’ y ‘representación’...”¹¹⁶.

Las subjetividades son, por principio, incomparables e incommunicables: nunca podría saber si mi aprehensión subjetiva tiene siquiera algún punto en común con la del indígena. Felizmente hay un terreno donde “lo objetivo y lo subjetivo se encuentran” y donde es posible superar la oposición entre yo y el otro: el inconsciente. “Por una parte las leyes de la actividad inconsciente están siempre fuera de la aprehensión subjetiva (podemos tomar conciencia de ellas pero como sujeto) y por la otra, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esta aprehensión”, “... la lingüística y más particularmente la lingüística estructural nos ha familiarizado con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, los que la condicionan y determinan sus formas más generales, se sitúan en la plano del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería el término mediador entre yo y el otro. Profundizando sus datos, no nos prolongamos, si se puede decir, en el sentido de nosotros mismos: alcanzamos un plano que no nos parece extranjero por ocultar nuestro yo más secreto sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de

¹¹⁵ Idem, p. 582. Ver también la discusión con Norbert Wiener en *Anthropologie structurale* p. 64.

¹¹⁶ *Introducción a l'oeuvre de Marcel Mauss*, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, P.U.F., 1950, p. 28.

actividad que son a la vez nuestras y otras, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos”¹¹⁷.

Por lo tanto la tarea del etnólogo no consiste en “la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (...) y dirigidos a la restitución, tan fiel como fuere posible, de la vida de cada uno de ellos”¹¹⁸; éste es el objeto de la etnografía y/o de la historia que, “organiza sus datos como referencia a las expresiones conscientes de la vida social”¹¹⁹. “Todo lo que el historiador y el etnólogo alcanzan a hacer y todo lo que se les puede exigir que hagan es ampliar una experiencia particular hasta darle las dimensiones de una experiencia general o más general y por esto mismo se vuelve accesible como experiencia a hombres de otro país o de otra época”¹²⁰. Pero un “riesgo trágico” acecha siempre al investigador lanzado “en éste empresa de identificación”: el ser víctima de “un *malentendido*: es decir que la aprehensión subjetiva a la que ha llegado no presente con la del indígena ningún punto en común, fuera de su subjetividad misma”¹²¹. En estas condiciones el conocimiento acerca de una sociedad no podría alcanzar nunca la exigencia científica de objetividad. Pero la etnología salva este escollo estableciendo su objetivo en lo plano del “pensamiento inconsciente”: su tarea consistirá en “desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado”¹²² en las ins-

¹¹⁷ Idem, p. 31..

¹¹⁸ C. Lévi-Staruss, *Anthropologie structurales*, op. cit., p. 4.

¹¹⁹ Idem, p. 25.

¹²⁰ Idem, p. 23.

¹²¹ M. Mauss, op. cit., p. 30.

¹²² *Esprit*, n° 322, p. 640.

tituciones, los mitos, las clasificaciones de las sociedades estudiadas. Que Lévi-Strauss llame al inconsciente pensamiento no casual sino que se debe a su interpretación del inconsciente como exclusivamente intelectual: afectividad, pulsiones, instintos no constituyen, ni siquiera integran, ese inconsciente como Lévi-Strauss recalca, cuando critica las interpretaciones del totemismo debidas a Durkheim y a Freud¹²³.

El inconsciente “se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica (...) Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales, que agotan su realidad, a elementos inarticulados que provienen de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos”¹²⁴. El inconsciente pues no es nada más que un conjunto de leyes estructurales o estructuras que “proporcionan una arquitectura lógica”¹²⁵ a los fenómenos de la vida social. La etnología entonces tratará de alcanzar más allá de las manifestaciones empíricas, históricas, contingentes de la vida social, la estructura subyacente que las condiciona y que es objetiva porque es producto de la actividad inconsciente del espíritu y no depende de la subjetividad individual sino que por el contrario es su condición. Se trata pues de un inconsciente puramente lógico que no contiene elementos afectivos ni volitivos ni se refiere a la historia del individuo, “el inconsciente deja de ser inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia que hace de cada uno de nosotros un ser

¹²³ C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, F.C.E., 1955, p. 103 y ss.; caps. IV y V.

¹²⁴ C. Lévi-Staruss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 224.

¹²⁵ Idem, p. 30.

irremplazable”¹²⁶ pero tampoco es una internalización de la experiencia histórica de la especie ni un resultado de la presión social, y la actividad de ese inconsciente no consiste más que en una combinación lógica.

Universalidad

Ese inconsciente es pues, en sentido estricto, universal: “...la actividad inconsciente del espíritu, consiste en imponer formas a un contenido (...) y estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados”¹²⁷, “el conjunto de esas estructuras (que) formaría lo que llamamos el inconsciente”¹²⁸ es el mismo e idéntico en todo hombre, antiguo o moderno, normal o anormal, niño o adulto: “... cada niño aporta con él, al nacer, y bajo una forma embrionaria, la suma total de las posibilidades entre las que cada cultura y cada período de la historia no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño aporta al nacer y bajo forma de estructura mentales esbozadas, la integralidad de los medios de los que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con el otro”¹²⁹. Esta es la razón por la cual los estudios de psicología infantil tienen gran importancia para el etnólogo pues le permiten acceder

¹²⁶ Idem, p. 224

¹²⁷ Idem, p. 29.

¹²⁸ Idem, p. 224.

¹²⁹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. P. 108.

“bajo su forma más fresca a ese capital común de estructuras mentales y de esquemas institucionales que contiene el capital inicial del que el hombre dispone para lanzar sus empresas sociales”¹³⁰. En el anormal “toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizante del mito inicial, pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un lugar subordinado se encuentra en el hombre normal, primitivo o civilizado”¹³¹.

Primitivo o civilizado, pues las estructuras “no existen en número ilimitado”¹³² sino que “por definición (...) (su) número (...) es finito”¹³³ y está dado desde el principio y para siempre; ni el desarrollo histórico ni la vida social pueden generar nuevas estructuras ni siquiera transformar las iniciales: ellas constituyen una posesión innata e invariable del espíritu humano. El “problema de la invariancia” es común a la antropología y a otras ciencias sociales pero para aquélla “aparece como la forma moderna de una cuestión que ella se ha planteado siempre: la de la universalidad de la naturaleza humana”¹³⁴. El objetivo último de la antropología consistirá pues en “alcanzar ciertas formas universales de pensamiento”¹³⁵, en extraer de la diversidad social e histórica una especie de “denominador común de todo pensamiento y de toda reflexión”¹³⁶. Así habremos alcanzado la

¹³⁰ Idem, p. 11.

¹³¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 224

¹³² Idem, p. 30..

¹³³ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 19.

¹³⁴ *Clase inaugural...*, p. 42.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Pro-*

universalidad que nos permitirá instaurar una antropología científica, pero al costo de dejar afuera de la ciencia no sólo lo específico de cada sociedad -pues sólo son susceptibles de percepción científica las estructuras lógicas subyacentes, que sólo se diferencian, en sus distintas encarnaciones sociales, por la diversa combinación de sus elementos-, sino también lo específico de la vida social misma -pues las estructuras no son su resultado sino su condición de posibilidad y por lo tanto de inteligibilidad: las estructuras no son sociables sino individuales; Lévi-Strauss reflota la arcaica concepción de una naturaleza humana individual eterna e inmutable a través de las sociedades: la etnología, dirá muchas veces, es psicología, y como hemos visto, psicología estrechamente intelectualista -y lo específicamente histórico, (pues sólo las estructuras pueden otorgar carácter lógico a los acontecimientos históricos y al precio de reducirla a un elemento del sistema) el repertorio de estructuras “y las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad que cada una mantiene con todas las otras proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser jamás arbitrarios”¹³⁷; cuando el acontecimiento introduce el desarrollo en la sociedad haciendo más o menos ineficaces las instituciones que reglan la vida social, esas instituciones se transforman, pero la transformación no consiste en elaborar una solución nueva que incorpore dialécticamente la novedad introducida por el acontecimiento, sino sólo en una nueva combinación lógica de los elementos del sistema, generada por el desorden, que sólo la requiere extrínsecamente, sino por el C. Lévi-*blemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 187.

¹³⁷ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 30..

Staruss intrínseco “dynamismo lógico” del sistema¹³⁸. Aunque una sociedad, consciente o inconscientemente, aplique “reglas de matrimonio cuyo efecto es mantener constante la estructura social y la tasa de reproducción, estos mecanismos no funcionan jamás de manera perfecta, y por otra parte son amenazados por las guerras, las epidemias, las hambres. Es claro pues que la historia y la evolución demográfica transformarán siempre los planes concebidos por los sabios”.

La diacronía y la sincronía parecen pues mantener un conflicto que se renueva permanente y donde pareciera que “la diacronía debería salir victoriosa”¹³⁹. Sin embargo no es así: “es esta lucha constante entre la historia y el sistema” quien triunfa es el sistema, dotado de una voracidad lógica que le permite “insertar, bajo su doble aspecto de contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad. Los sistemas clasificatorios permiten pues integrar la historia”¹⁴⁰: insertar, integrar pero lógicamente, es decir elaborando una nueva combinación de elementos del sistema que permita amortiguar o neutralizar el impacto del proceso. Pero esta universalidad, que al parecer sólo consiste en un vacío formalismo apenas capaz, creemos, de proporcionar un parcializado conocimiento lógico o psicológico pero nunca uno específicamente etnológico, ¿no enmarca, bajo la apariencia abstracta y formal que postula la identidad lógica de todas las sociedades, un exacerbado aunque sofisticado etnocentrismo? El etnocentrismo es un

¹³⁸ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 210.

¹³⁹ Idem, p. 204.

¹⁴⁰ Idem, p. 323..

grave pecado científico para Lévi-Strauss y es uno de los que reprocha a Sartre porque entiende que éste privilegia las sociedades históricas frente a las primitivas; con una actitud semejante afirma que “se deja escapar la prodigiosa riqueza y la diversidad de las costumbres, de las creencias y de los usos; se olvida que, a sus propios ojos cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra o que se han sucedido desde que el hombre apareció en ellas, se ha prevalecido de una certeza moral -semejante a la que nosotros mismos podemos invocar- para proclamar que en ella -aunque ella se reduzca a una pequeña banda nómada o a una aldea perdida en el corazón de la jungla- se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana. Pero que sea en ellos o en nosotros son necesarios mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está todo entero refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, mientras que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus comunes propiedades”¹⁴¹.

Creemos que Lévi-Strauss incurre en el mismo egocentrismo e ingenuidad que reprocha a Sartre: la racionalidad que la etnología va a “descubrir” en las sociedades exóticas no es más que un modo de la razón europea: la razón analítica del pensamiento matemático y físico-matemático (y que en realidad es una interpretación, ya empobrecida y mistificada, del ejercicio de ese pensamiento): las sociedades exóticas se caracterizan a la vez “por una devorante ambición simbólica (...) y por una atención escrupulosa ente-

¹⁴¹ Idem, p. 329.

ramente vuelta a lo concreto”¹⁴², pero la actividad simbólica y la atención a lo concreto no se integran dialécticamente, sino en una relación abstracta donde la ambición simbólica devora lo concreto, según hemos visto, aunque Lévi-Strauss hable de inserción y de integración. Esta interpretación del pensamiento primitivo, tanto en lo que dice como en lo que oculta, presenta una sorprendente analogía con el empirismo lógico: también el empirismo lógico proclama, a la vez, su devorante (o más bien devoradora) ambición conceptual y su respeto por los “hechos”. No nos referimos al Círculo de Viena o a cualquier otra concepción en especial; con el nombre de empirismo lógico designamos lo que nos parece constituir un esquema lógico básico de todas las ideologías científicas y que incluye los siguientes momentos sistemáticamente enlazados: divorcio de la razón y lo real, reducción de la lógica a mera analiticidad, logistización de lo real o, como decía Kant “intelectualización de los fenómenos”, recurso a los “hechos”, a lo real ya interpretado y asignación de irracionalidad a todo lo real que no se deja reducir a mero predicado conceptual. Ese mecanismo enmascara eficazmente, bajo su pretendido formalismo, la transposición subrepticia de una racionalidad muy concreta: la de la sociedad que produce y maneja el mecanismo. Pero si no se acepta el postulado inicial del esquema: la separación entre la razón y la realidad, se hace patente la imposibilidad lógica del formalismo. Cuando Lévi-Strauss descubre “la estructura subyacente” de una institución o de un mito indígena no hace más que transponer al pensamiento indígena categorías que los ideólogos de la sociedad

¹⁴² Idem, p. 291.

industrial han elaborado interpretando y empobreciendo el ejercicio del pensamiento científico de su sociedad, pero en modo alguno da cuenta no ya de la especificidad de esa sociedad, sino tampoco de la racionalidad y la lógica que son propias. Lévi-Strauss no se mantiene fiel a la enseñanza de Mauss que él mismo pone en relieve: “Mauss fue (...) uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y la lógica tradicionales y en hacer explotar sus cuadros rígidos revelando otras formas de pensamiento, en apariencia extranjeras a nuestros entendimientos de adultos europeos”¹⁴³.

En muchas oportunidades, cuando se le plantea el tema de su actitud ante la historia, de su rechazo de la dimensión histórica como un integrante esencial de la vida social y de la concepción que considera al hombre actor de la historia, Lévi-Strauss responde afirmando que concepciones de este tipo son exclusivamente occidentales y que cuando pretendemos aplicarlas a otras sociedades incurrimos en etnocentrismos: “La concepción del hombre como actor de la historia es un hecho etnográfico que se halla estrechamente ligado a un cierto tipo de sociedad: la nuestra. Luego la verdadera discusión está aquí: esta concepción de la historia, tal como la ilustra nuestra sociedad, ¿corresponde al orden de la verdad? ¿Estamos autorizados a extenderla a cualquier sociedad, como se puede hacer con la biología o la física, cuyas leyes son válidas universalmente, o por el contrario, dicha concepción de la historia se reduce a una propiedad distintiva de una cierta forma del devenir humano, aparecida una sola vez en el mundo, en un rincón de la

¹⁴³ M. Mauss, op. cit., p. 51.

tierra habitada, y que no estamos en condiciones de invocar para comprender lo que pasa en otras partes o lo que ha pasado antes?”¹⁴⁴ “Que es un punto habitado en la tierra, en una cierta época, la historia llegue a ser el motor interno del desarrollo económico y social, es algo que acepto. Pero se trata de una categoría interior a ese desarrollo, no de una categoría coextensiva a la humanidad”¹⁴⁵.

Sólo preguntamos: ¿estas reflexiones no se aplican, si no con más, al menos con el mismo derecho, a la concepción lógica-analítica que Lévi-Strauss privilegia? ¿Por qué se considera un hecho etnográfico a aquella concepción y a ésta se la pone más allá de toda sociedad y de toda historia? Si la concepción histórica de la racionalidad, del hombre, de la sociedad es un hecho etnográfico no universalizable, también lo es la concepción lógica-analítica de la razón, del hombre, de la sociedad; y con mayor razón pues su localización histórica es mucho más reciente. Con las características que ella presenta en Lévi-Strauss y en general en el cientificismo contemporáneo, esa concepción de remota apenas a la segunda mitad del siglo XIX, pues nace con el positivismo, aunque tenga antecedentes fragmentados en todo del pensamiento burgués.

Por otra parte el mismo Lévi-Strauss reconoce que la “ciencia” (entendida conforme a la ideología científica que señalamos) es un producto de la sociedad occidental: “...si el criterio del conocimiento científico solo es definible por referencia a la ciencia de Occidente (lo que, al parecer; nin-

¹⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Sartre y el estructuralismo*, Buenos Aires, Quintaria, 1968, p. 58.

¹⁴⁵ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 209.

guna sociedad objeta -sic-), las investigaciones sociales y humanas que con más derecho pueden pretender ese carácter no son todas occidentales..”, pese a lo cual ellas pueden tener valor científico según los criterios occidentales: “... los etnólogos están hoy persuadidos de que incluso sociedades de bajo nivel técnico y económico, e ignorantes de la escritura han sabido a veces dar sus instituciones políticas o sociales un carácter consciente y reflexivo que les confiere valor científico”¹⁴⁶.

Esto nos lleva pues a otro aspecto del problema de la objetividad: si queremos ser “científicos” no debemos privilegiar ninguna sociedad, tampoco la nuestra. Si juzgamos a las otras sociedades conforme a nuestros valores y a nuestros fines, será necesario a veces reconocer que ellas cumplen mejor que nosotros (o tan bien como nosotros), nuestras propias exigencias, pero esto nos da al mismo tiempo “el derecho de juzgarlas y por lo tanto de condenar todos los otros fines que no coinciden con los que nosotros aprobamos. Reconocemos implícitamente una posición privilegiada a nuestra sociedad, a sus normas (...) En estas condiciones, ¿cómo nuestros estudios podrían pretender el título de la ciencia? Para reencontrar una posición de objetividad, deberemos abstenernos de todos los juicios de este tipo. Será necesario admitir que en la gama de las posibilidades abiertas a las sociedades humanas, cada una ha hecho una determinada opción, y estas opciones son incomparables entre ellas: se equivalen”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Critères...*, p. 596.

¹⁴⁷ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 10/18, 1955, p. 346.

Neutralidad valorativa

Es decir, el etnólogo, si quiere ser científico, debe asumir una posición de “neutralidad valorativa”. Pero ¿cómo alcanzar el lugar extra-social y extra-histórico desde donde ejerceríamos nuestra aprehensión científica valorativa cuando la etnología es justamente la “ciencia” social que nace para justificar y al mismo tiempo informar a la empresa colonialista europea? Lévi-Strauss reconoce que colonialismo y etnología están relacionados, pero, o bien esa relación es puramente extrínseca y sólo consiste en que el descubrimiento y la colonización de nuestras sociedades proporcione nuevos temas de estudio a los europeos: “Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico”¹⁴⁸.

O bien ella surge motivada por el remordimiento europeo ante el desorden de su propia sociedad y el desorden que ella instaura en las otras: las circunstancias en que aparece la etnología “tienen un sentido que sólo se comprende cuando se la ubica en el cuadro de un desarrollo social y económico particular: se adivina entonces que dichas circunstancias están acompañadas de una toma de conciencia –casi de un remordimiento– ante el hecho de que la humanidad ha podido permanecer tanto tiempo alienada de sí misma, y sobre todo de que esta inacción que ha producido la antropología, sea la misma que ha hecho de tantos hombres objeto de execración y de desprecio”¹⁴⁹. Al parecer es casual que la misma sociedad produzca la antropología

¹⁴⁸ *Clase inaugural...*, p. 47.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

y desprecie y excre a tantos hombres. Pero ¿no sabemos acaso que ese desprecio y esa execración, los cuales sólo importan en cuanto justificación psicológica de la explotación colonial, encuentran su fundamento en la investigación etnográfica? Esta etnología arrepentida y penitente puede ser si la que practica o puede practicar Lévi-Strauss, etnólogo europeo, etnólogo francés, es decir etnólogo de un centro imperial que acaba de perder su imperio. Pero durante los siglos XVI y XVII los estudios etnográficos parecen no hacer otra cosa que describir la monstruosidad, las anomalías, las deformaciones, en una palabra, la irracionalidad de los salvajes. Y la discusión etnológica parece versar sobre un solo tema: qué grado de humanidad se les puede acordar a estas extrañas criaturas, si es que tiene alguno. Citamos a Lévi-Strauss, quien refiere cómo, en 1517, “en el curso de una verdadera encuesta psico-sociológica concebida según los cánones modernos, los colonos habían sido sometidos a un cuestionario destinado a saber si, según ellos, los indios eran o no “capaces de vivir por ellos mismos como paisanos de Castilla”.

Todas las respuestas fueron negativas: “En rigor, quizás, sus nietos; aunque los indígenas son tan profundamente viciosos que también se puede dudar de ello; pruebas: huyen de los españoles, rehúsan trabajar sin remuneración, pero llevan la perversidad hasta regalar sus bienes; no aceptan rechazar a sus camaradas a quienes los españoles han cortado las orejas”. Y como conclusión unánime: “Vale más para los indios convertirse en hombres esclavos que seguir siendo animales libres”¹⁵⁰. Y cuando Lévi-Bruhl, categoriza como pre-lógica la mentalidad

¹⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 58.

de los primitivos, continúa la tarea de justificar, no sólo la execración y el desprecio, sino también “la pesada carga del hombre blanco” que, en el siglo XIX, sigue consistiendo en convertir animales libres en hombres esclavos. Sin embargo Lévi-Strauss niega, sin aportar pruebas, el carácter colonialista de la etnología: “se dice a menudo de nuestros relevamientos etnográficos que son una secuela del colonialismo. Ambas cosas están indudablemente ligadas, pero nada sería más falso que considerar a la antropología como la última transformación del espíritu colonialista: una ideología vergonzante que le ofrecería una oportunidad de sobrevivir”¹⁵¹. Es cierto que reconoce, en un reportaje realizado en 1963, que tanto el surgimiento de la etnología como su prestigio contemporáneo se deben a razones “científicamente impuras”.

A las razones antes señaladas se debe agregar el inconformismo y la insatisfacción ante la propia sociedad que determinan, la mayoría de las veces, la vocación del etnólogo¹⁵². Empero, no hay para Lévi-Strauss “ninguna contradicción en este doble aspecto. Podemos perfectamente reconocer que si hacemos etnología o nos interesamos por la etnología, es a causa de razones científicamente impuras; no obstante si la etnología debe merecer algún día que se le reconozca un papel en la constitución de las ciencias del hombre, será por otras razones”¹⁵³. Esas razones se reducen a una sola: ella será “científica”; si ella es “ciencia” sus mo-

¹⁵¹ *Clase inaugural...*, p. 47.

¹⁵² Cfr. La 9ª parte de *Tristes tropiques* donde Lévi-Strauss trata largamente el tema del etnólogo como ciudadano insatisfecho y los problemas que plantea con relación a la objetividad científica.

¹⁵³ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 181.

tivaciones “científicamente impuras” no influyen en modo alguno en sus propósitos, en sus métodos, en el diseño y elección de sus investigaciones ni por tanto en sus resultados. Lévi-Strauss pasa por alto el hecho de que la etnología es el producto de una determinada sociedad, que le impone necesariamente su sistema de categorías, esto es, sus modos de recortar, de interpretar, de relacionar, intelectuales, sensibles, corporales, estéticos, religiosos, su concepción de la sociedad y del hombre y que, de ese modo la integra dentro del marco de su programa político más general: producto de una sociedad colonialista, la etnología también lo será, no por decisión consciente y voluntaria de los etnólogos, sino porque, incluso a despecho de lo que el etnólogo crea y se proponga, ella participa, como todo producto social, de las más profundas estructuras simbólicas de esa sociedad a través de las cuales ella realiza y expresa su opción fundamental: “Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se encuentran el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas se proponen expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más todavía, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre ellos y que los sistemas simbólicos mismos mantienen los unos con los otros”¹⁵⁴. Y todo este conjunto de sistemas -que constituye su racionalidad propia-, puede estar institucionalizado externamente en la sociedad, pero sólo tiene vigencia real en la medida en que está internalizado en niveles profundamente inconscientes, en cada miembro del

¹⁵⁴ M. Mauss, op. cit., p.19.

grupo, y por lo tanto también en cada etnólogo. Sin embargo el mismo Lévi-Strauss advierte alguna vez las enormes dificultades que aquí se presentan: “la primera ambición de la antropología es alcanzar la objetividad (...) Empero esta noción de objetividad debe ser precisada; no se trata solo de una objetividad que permita al que la practica hacer abstracción de sus creencias, de sus preferencias y de sus prejuicios: pues tal objetividad caracteriza a todas las ciencias sociales, sin lo cual no podrían pretender el título de ciencia (...) el tipo de objetividad que pretende la antropología va más lejos: no se trata sólo de elevarse por encima de los valores propios de la sociedad o del grupo del observador, sino más bien por encima de sus *métodos de pensamiento*; de alcanzar una formulación válida, no solo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles”¹⁵⁵. Esta pretensión, si pudiera cumplirse, elevaría al etnólogo a la posición de Dios: la percepción etnológica sería semejante a la percepción divina y es preciso reconocer que Lévi-Strauss no retrocede ante esa consecuencia: “Soy un teólogo porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa”¹⁵⁶.

Para alcanzar ese status el antropólogo no sólo “hace callar su sentimiento” sino que también “elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de

¹⁵⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 398.

¹⁵⁶ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 191.

espacio y de tiempo, de oposición y de contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hoy se encuentran en ciertas ramas de las ciencias naturales”¹⁵⁷. Pero esta conversión, por así decir, de un sistema de categorías a otro, de una racionalidad a otra, no es tan fácil; el mismo Lévi-Strauss reconoce que el antropólogo de ningún modo es seguro de alcanzar nunca esta objetividad¹⁵⁸. Sin embargo esta cautela no se traduce en la elaboración de un método para superar éste gravísimo escollo. Lévi-Strauss parece pensar que basta una decisión voluntaria y consciente del etnólogo para operar en él esa sustitución de estructuras; que basta abstenerse de actuar para dejar de pertenecer a la propia sociedad; que basta abstenerse de emitir juicios valorativos para dejar de tener como valores los de la propia sociedad (aun negativamente). Pero después de Marx y Freud, a cuyas enseñanzas Lévi-Strauss otorga un alto precio, ya no puede concebirse la posibilidad de poner fuera de juego todos los mecanismos, estructuras, categorías, valores de la sociedad, internalizados en el individuo por una presión social que lo modela desde antes de su nacimiento, mediante una mera decisión. Aun cuando aceptáramos la versión intelectualista que Lévi-Strauss nos da del inconsciente e incluso su universalidad e identidad en todos los hombres, el mismo Lévi-Strauss recalca que las estructuras mentales no funcionan en abstracto sino encarnadas en cada sociedad, donde “se han concretado por el hecho de manifestarse en un punto particular del espacio y

¹⁵⁷ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 397.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 396.

del tiempo”¹⁵⁹. O sea que el inconsciente estructural básico se encarna y funciona socialmente diferenciándose en el inconsciente propio de cada sociedad. Y su vigencia no se anula por una simple decisión de la voluntad. Por lo demás, tal decisión (como ya Descartes lo vio profundamente), supone libertad. Y para Lévi-Strauss como para Spinoza la libertad sólo es una ilusión creada por nuestra ignorancia de lo que nos determina.

Y aun cuando aceptáramos la posibilidad de poner fuera de juego ese “zócalo” categorial que nos define como miembros de una sociedad determinada, encontraremos la misma dificultad por otro lado: Lévi-Strauss propone sustituirlo por otra racionalidad de no es la de otra sociedad sino la de la “ciencia”. La ciencia, por supuesto, occidental.

Necesidad

Hemos visto que, determinando como su objeto propio, el estudio de conjunto de estructuras mentales inconscientes e innatas que constituyen el espíritu humano, universal y siempre idéntico, la etnología estructural pretende haber alcanzado objetividad y universalidad. Al mismo tiempo cree también encontrar la *necesidad*, que con contribuirá a convertirla en ciencia: “...lo que le interesa es investigar si en el ámbito que tradicionalmente se denomina de las ciencias humanas”, es posible descubrir un cierto número de las relaciones rigurosas como las que rigen en las ciencias

¹⁵⁹ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 188.

naturales. He aquí, si se quiere, el principio de mi investigación: transformar a las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales”¹⁶⁰. Y las estructuras, objetivas y universales, son necesarias en cuanto leyes de estructuración; por eso Lévi-Strauss puede definir su tarea etnológica como “una especie de inventario de las constricciones mentales, una tentativa para reducir lo arbitrario a un orden, para descubrir una necesidad, inmanente a la ilusión de la libertad”¹⁶¹. En *Estructuras elementales* se trató de reducir un dominio, el del parentesco, aparentemente caracterizado por su “carácter incoherente y contingente” a un “muy pequeño número de proporciones significantes”. Sin embargo esta experiencia es insuficiente porque las constricciones en el terreno del parentesco no provienen exclusivamente de la estructura del espíritu, pues pueden resultar también de “exigencias de la vida social y de la manera en que ésta impone sus constricciones propias al ejercicio del pensamiento”. Por esto en los tres volúmenes dedicados al estudio de los mitos, Lévi-Strauss tratará de sortear este obstáculo buscando un dominio donde el espíritu sea absolutamente libre: es “en el dominio de la mitología, allí donde el espíritu parece más libre de abandonarse a su espontaneidad creadora, donde será interesante verificar si las constricciones vienen de adentro o de afuera; la duda ya no será posible en lo que concierne a la mitología; si, en este dominio, el espíritu está encadenado y determinado en todas las operaciones, a for-

¹⁶⁰ *Íbidem*, p. 630.

¹⁶¹ *Esprit*, p. 630.

tiori debe estarlo en todas las partes”¹⁶². En otro reportaje Lévi-Strauss repite la misma interpretación de su obra: en *Estructuras elementales* “he tratado de reducir un conjunto de creencias y de sus usos arbitrarios e incomprensibles a simple vista, a algunos principios simples que agoten totalmente su inteligibilidad. Después he pasado a otro ámbito, el de la mitología. Aquí podrá parecer más difícil aún mi tarea: si se puede admitir que las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco están todavía estrechamente articulados con las infraestructuras, la mitología, como ya hice notar, parece que depende mucho más de la libertad y de la arbitrariedad. Pero mi objetivo sigue siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está, sometido a constricciones rigurosas determinantes”¹⁶³. Pareciera que Lévi-Strauss no se plantea el problema acerca del sentido y relaciones de los conceptos de libertad y necesidad; pareciera que no percibe la ambigüedad y la polisemia de esos conceptos: para él necesidad es determinismo natural y libertad es arbitrariedad; y pretende transponer el dominio de la sociedad y de la cultura un concepto de necesidad ya cuestionado en las mismas ciencias naturales, pese a que percibe agudamente, en *Estructuras elementales*, que, en el dominio de lo social, no se puede hablar de leyes al modo de las naturales sino de reglas :”la constancia y la regularidad existen, en verdad; tanto en la naturaleza como en la cultura....” Pero existen de manera diferente: lo que caracteriza a la cultura es que ella se rige, no por leyes naturales (por ejemplo el instinto

¹⁶² *Ibíd.*, p. 630.

¹⁶³ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss*, en *Claude Lévi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 202.

en el caso de la reproducción), sino por reglas (la prohibición del incesto y los sistemas de parentesco en el mismo caso) “en todas las partes donde la regla se manifiesta sabemos con certidumbre que estamos en el estadio de la cultura”¹⁶⁴. Por lo tanto hay diferencia entre la necesidad natural y la necesidad social; y la libertad no consiste, necesariamente, en éste último campo, en arbitrariedad. Pero la distinción entre naturaleza y cultura que es entendida tanto en *Estructuras elementales* como en algunos de los textos de *Anthropologie structurale*¹⁶⁵ bajo la forma de una interrelación dialéctica transformadora, se va amortiguando hasta desaparecer reemplazada por una especie de reduccionismo naturalista: “La oposición entre naturaleza y cultura sobre la cual antes hemos insistido (*Les structures élémentaires de la parenté*. Cap. I y II) nos parece hoy ofrecer un valor sobre todo metodológico”¹⁶⁶; ello hace posible que la etnología se reduzca a la física: “...no sería suficiente haber reabsorbido humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa diseña otras (...) que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas”¹⁶⁷.

La etnología ha determinado por fin su ciclo de transformaciones y es una verdadera ciencia: sociología semiológica, psicología intelectualista, lógica combinatoria, fisiología cerebral (pues las estructuras constituyen al espíritu

¹⁶⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 10.

¹⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 62.

¹⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 327.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

humano y el espíritu humano es el cerebro¹⁶⁸, y por fin físico-química). Y coherentemente Lévi-Strauss manifestara: “No me horrorizaría si se me demostrara que el estructuralismo desemboca en las restauración de una especie de materialismo vulgar”¹⁶⁹.

Antropología estructural y tercer mundo

El método estructural alcanza su mayor rendimiento, según Lévi-Strauss en las sociedades exóticas. El distanciamiento, tanto geográfico como cultural, entre esas sociedades y la del etnólogo favorece la objetividad; por otra parte se trata de sociedades “frías”, es decir donde la historia, al revés de lo que ocurre en nuestras sociedades “calientes”, no puede generar permanentemente desorden, contingencia, irracionalidad: en consecuencia, las estructuras conservan sin deterioro su originaria pureza lógica; por eso la ambición del etnólogo es siempre remontarse siempre hacia las fuentes: “el hombre sólo crea con verdadera grandeza en los comienzos; en cualquier dominio sólo el primer paso es íntegramente válido”¹⁷⁰. Esta es la razón por la que Lévi-Strauss rechaza la noción de arcaísmo en etnología, pues en realidad ninguna sociedad está totalmente al abrigo de la historia y del acontecimiento que deterioran inevitablemente las estructuras subyacentes en las instituciones, mitos, clasificaciones de una sociedad; las estructuras, como

¹⁶⁸ C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, p. 132.

¹⁶⁹ *Esprit*, p. 652.

¹⁷⁰ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 369.

hemos visto, están dotadas de un “dinamismo lógico” que les permite reconstituirse neutralizando el desorden introducido por el acontecimiento, pero este dinamismo se desgasta de tal modo que, “inteligible en el punto de partida, la estructura alcanza al ramificarse una suerte de inercia o de indiferencia lógica”¹⁷¹. Una sociedad arcaica sería aquella donde todas las instituciones continuaran funcionando con la misma eficacia lógica que en el momento inicial sin haber tenido que transformarse: “Una verdadera sociedad primitiva debería ser una sociedad armoniosa puesto que sería en cierto modo una sociedad en diálogo consigo misma”, una sociedad traslúcida para sí misma. Pero tal sociedad no existe, “aun las que parecían más auténticamente arcaicas están llenas de muecas discordantes donde se descubre la marca, imposible de desconocer, del acontecimiento”; ya no encontraremos en ninguna sociedad “el timbre original en que antiguamente resonaron armonías perdidas”¹⁷².

Por ello el obstáculo más serio para aplicar el método estructural a las “sociedades industriales contemporáneas” no reside en su carácter histórico, que generarían en ellas un máximo de irracionalidad, es decir de deterioro de las estructuras, puesto que en realidad todas sufren este problema: “las sociedades humanas (...) no son tan radicalmente diferentes como tendemos a representarlas. Se trata en cada caso de distintas proporciones de elementos o integrantes que se encuentran en todas ellas. La oposición entre “pueblos históricos” y “pueblos sin historia” sólo es legítima si tomamos en cuenta formas extremas que, como

¹⁷¹ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 211.

¹⁷² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 132.

tales, tienen una existencia más que práctica”¹⁷³.

El obstáculo consiste más bien en la dificultad para alcanzar, en nuestra propia sociedad, el efecto de distanciamiento, necesario a la percepción etnológica: “Si dudo que el análisis estructural pueda ser ampliado con provecho a la sociedad industrial contemporánea tomada en su conjunto (...) es (...) (porque) sólo podemos descubrir las propiedades fundamentales y esenciales cuando se trata de objetos que la distancia ha simplificado considerablemente”¹⁷⁴. Muchas veces Lévi-Strauss compara la etnología con la astronomía: es gracias a la distancia que puede constituirse una ciencia astronómica pues esa distancia nos obliga a percibir sólo lo esencial, sólo las propiedades fundamentales. Si es difícil hacer etnología de las sociedades contemporáneas es porque estamos demasiado cerca de ellas. Pero esta dificultad no es insalvable: se trata simplemente de buscar niveles privilegiados para el análisis estructural como por ejemplo “fenómenos muy ampliamente independientes de factores conscientes y a los cuales su carácter inconsciente conferiría extrañeza” dotándolos de ese “alejamiento constituido que es indispensable” para su estudio etnológico¹⁷⁵. Es decir que el método etnológico no es un método aplicable sólo a ciertos objetos como por ejemplo las sociedades exóticas, sino que es un cierto tipo de relación o un cierto modo de captación que el etnólogo avezado puede ejercitar con

¹⁷³ *La antropología hoy*, entrevista a Claude Lévi-Strauss realizada por Eliseo Verón, *Cuestiones de filosofía*, 1962, p. 164.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 163..

¹⁷⁵ *Filosofía y antropología*, reportaje a Claude Lévi-Strauss, en *Cahiers de Philosophie*, n° 1, París, enero de 1966 (trad. inédita de Néstor García Canclini).

cualquier objeto social. No podemos pues menos que hacer la consabida pregunta: ¿es “aplicable” el método estructural a nuestras sociedades, es decir a las sociedades, todavía dependientes o ya independientes, del tercer mundo? Curiosamente Lévi-Strauss no nos da una respuesta, al menos directa, para esta pregunta. Curiosamente, pues la mayor parte de los objetos que él estudia con delectación y minucia se encuentran en el área del tercer mundo; sin embargo, ni él ni los numerosos intelectuales y periodistas que lo someten a polémicos reportajes, tocan jamás éste tema, tan caro sin embargo a la izquierda intelectual francesa para la cual constituye el último mito.

Lévi-Strauss parece ignorar que entre las sociedades contemporáneas, además de la sociedad industrial, están las sociedades del tercer mundo, que tan triste destino han tenido hasta ahora en las fauces de la ciencia occidental; a menos que Lévi-Strauss use el término contemporáneo no como categoría histórica sino como categoría sociológica: las sociedades contemporáneas son sociedades industriales y nuestras sociedades no son ni lo uno ni lo otro. Pero tampoco son primitivas. Situación ambigua en la que quizás piensa Lévi-Strauss cuando recuerda la afirmación de “un espíritu malicioso” que “definió a América como país que pasó de la barbarie a la decadencia sin conocer la civilización”¹⁷⁶. Es decir que ya no tenemos futuro aunque tampoco hayamos tenido historia: “no son los cuatrocientos años corridos desde entonces (descubrimiento) los que podrían aniquilar ese gran desfajase gracias al cual, durante diez o veinte milenarios, el nuevo mundo quedó al margen

¹⁷⁶ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 78.

de la historia”¹⁷⁷. Carecemos de historia porque mientras no existíamos para Europa, simplemente no existíamos. Esta lógica etnocéntrica, que no pudiendo ya ser imperial, es apenas provinciana, está bien ejemplificada en la reacción del etnólogo francés ante el paisaje americano; primero una buena observación de etnólogo: “El viajero europeo queda desconcertado por ese paisaje que no entra en ninguna de sus categorías tradicionales”; sin embargo de inmediato el europeo agrega: “en los alrededores de San Pablo, como más tarde en el estado de Nueva York, el Connecticut e incluso las montañas Rocallosas, aprendí a familiarizarme con una naturaleza más hosca que la nuestra, porque menos poblada y menos cultivada y sin embargo privada de verdadera frescura: no salvaje, sino desclasada”¹⁷⁸. *Desclasadas*: ésta es quizás la situación de las sociedades del tercer mundo, si las consideramos a la luz de las categorías que Lévi-Strauss nos ofrece para clasificar a las sociedades: ni neolíticas, ni industriales ellas son irracionales.

Pero si nuestras híbridas sociedades resultan impensables -salvo quizás las cuñas neocoloniales-, para la lógica estructuralista, mucho más aún lo es el hecho histórico decisivo que las sociedades del tercer mundo están realizando. Lévi-Strauss no puede proporcionar categorías para pensar ninguna revolución: la revolución como cambio de estructuras carece de sentido pues las estructuras son eternas y siempre idénticas; las nuevas instituciones, las nuevas relaciones sociales y económicas, la nueva cultura, que la revolución pretende instaurar, no son más que modalidades

¹⁷⁷ Idem, p. 57.

¹⁷⁸ Idem, p. 77.

temporales de las mismas leyes inmutables y universales que rigen el pensamiento humano, transformaciones lógicas de una estructura cuyos elementos son invariables y en número finito. La más audaz innovación revolucionaria no es más que una combinación lógica-sintáctica de los mismos elementos. Desde esta perspectiva -y esto nos importa-, pierde todo sentido la antítesis entre revoluciones racionales, civilizadas, modernas, políticas y revoluciones (o rebeliones) irracionales, bárbaras, primitivas, pre-políticas, que desde Ingenieros hasta Hobsbawm, es uno de los leitmotiv de la sociología “científica” cuando se ocupa de las áreas periféricas. Para Lévi-Strauss los modelos de racionalidad revolucionaria que el cientificismo nos ofrece alternativamente, son tan irracionales como cualquier rebelión primitiva: son un desorden, una ruptura de la racionalidad más violenta o más profunda que los acontecimientos ordinarios.

Inversamente, y pese a carecer, como vimos, de categorías para nuestras sociedades, si todas las revoluciones son irracionales, todas las sociedades en cambio son radicales, cualquier sea su grado de “primitivismo”.

“Quien dice hombre, dice lenguaje y quien dice lenguaje dice “sociedad”¹⁷⁹; “lenguaje y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental...el *espíritu humano*”¹⁸⁰. “Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se encuentran el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. To-

¹⁷⁹ Idem, p. 351.

¹⁸⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 81.

dos éstos sistemas se proponen expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más todavía, las relaciones que estos dos topos de realidades mantienen entre ellos y que los sistemas simbólicos mismos mantienen los unos con los otros”¹⁸¹. Toda sociedad instaaura pues instituciones, mitos, clasificaciones, cuyo conjunto constituye su peculiar racionalidad, puesto que esa sociedad ha realizado una entre las combinaciones posibles virtualmente contenidas en el fondo estructural, innato e inmutable, del espíritu humano. “...En la gama de las posibilidades abiertas a las sociedades humanas cada una ha hecho una elección determinada, y (...) estas elecciones son incomparables entre ellas: se equivalen”¹⁸²; por lo tanto ninguna puede pretender superioridad sobre las otras, ninguna puede presentarse como criterio de medida. Consecuentemente esto lleva a Lévi-Strauss a rechazar el progreso, considerándolo como “mito” de la sociedad industrial, aunque a veces atenúe este juicio: “... no he intentado destruir la idea de progreso sino más bien hacerla pasar del rango de categoría universal del desarrollo humano al de modo particular de existencia propio a nuestra sociedad (y quizás a algunas otras), cuando ella intenta pensarse a sí misma”¹⁸³. Por lo tanto la pretensión de la sociedad occidental a constituir el último estadio, el más alto grado de desarrollo de la humanidad, carece de fundamento científico, y además, es odiosa: “una sociedad puede vivir, actuar, transformarse sin embriagarse con la convicción de que las que la han

¹⁸¹ M. Mauss, op. cit., p. 19.

¹⁸² C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 346.

¹⁸³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 368.

precedido algunas decenas de milenarios no han hecho otra cosa que prepararle el terreno, que todas sus contemporáneas -aun en las antípodas-, conspiran laboriosamente para alcanzarla, y que las que la sucederán hasta el fin de los siglos tendrán como única preocupación mantenerse en su trayectoria. Esto sería prueba de un antropocentrismo tan ingenuo como el que antiguamente ponía la tierra en el centro del universo y del hombre en la cumbre de la creación. Pero este antropocentrismo, profesado en beneficio de nuestra sola sociedad, sería en la actualidad (*sic*) odioso”¹⁸⁴.

Así pues no hay sociedades (ni revoluciones) primitivas, bárbaras, irracionales; ni hay tampoco un desarrollo humano donde, después de largas etapas y formas de irracionalidad o preracionalidad, aparezca la razón. En cuanto hay hombre, hay sociedad, hay lenguaje, hay razón; y éstas no son etapas de un desarrollo pues no son momentos separados. El hombre más “primitivo”, más “atrasado”, vive ya en una sociedad racional. O sea que las numerosas parejas de conceptos del tipo civilizado/barbarie, atraso/modernización, primitivismo/modernidad no tienen fundamento científico según Lévi-Strauss. Concordamos: primitivo, bárbaro, irracional no son categorías científicas, sino políticas; sirven para dedignar el enemigo interno o externo; la injusticia de que se lo hace víctima.

Por lo tanto Lévi-Strauss parece tener razón en cierto sentido cuando afirma que la etnología no es una ideología imperialista; en todo caso parece serlo mucho más la teoría de las revoluciones que categoriza como prepolíticas a las revoluciones que cuestionan el orden del mundo impuesto

¹⁸⁴ Idem, p. 369.

por las sociedades industrial; así Lévi- Bruhl conceptualizaba como prelógicos a los habitantes de las áreas coloniales. Y justamente esa teoría utiliza para designar nuestras revoluciones la categoría que Lévi-Strauss descalifica, por su connotación ideológica de pretendida superioridad europea, para los pueblos exóticos.

Pero este es sólo una apariencia. Lévi-Strauss es un humanista europeo, es decir un colonizador de pueblos “salvajes”; sin poder militar, ni económico, ni tecnológico, el arma será la “ciencia”. Sabemos que la equivalencia valorativa entre todas las sociedades sufre una gran excepción que la invalida: Lévi-Strauss postula, como cualquier científico social de la sociedad industrial, la extra-territorialidad de la ciencia occidental: ella escapa, por razones que nunca son expuestas, a su particularidad etnográfica como producto de una sociedad determinada. Y esa ciencia cuyo privilegio privilegia a la sociedad que la produce, es la que no sólo permite sino aun exige equiparar las civilizadas sociedades industriales con unas “miseras” tribus del Brasil en vías de extinción. Esa equiparación es inocua: aunque no se les llame primitivas y se las ennoblezca poniéndolas a la altura de las sociedades industriales, eso no causará mengua al ex-imperio (ni tampoco al actual), no torcerá el destino que extingue a esas sociedades. Si alguna vez ellas fueron los enemigos de Europa (y entonces justamente se los llamaba primitivos y se los consideraba prelógicos), ya hace mucho que dejaron de serlo: “...pues esos primitivos a los que hasta visitar para volver santificado (Lévi-Strauss se refiere al prestigio que confieren los viajes a países exóticos), esas ci-

mas heladas, esas grutas y esos bosques profundos (...) son a títulos diversos, los enemigos de una sociedad que se juega a sí misma la comedia de ennoblecerlos en el momento en que acaba de suprimirlos, pero que sólo experimentaba por ellos horror y disgusto eran verdaderos adversarios”¹⁸⁵. ¿No es esto acaso lo que hace Lévi-Strauss?

Pero esa equiparación es también útil: en cierto modo ella enmascara la presencia inquietante, en la periferia, de sociedades ni “frías” ni “calientes” sino muy calientes, si nos atenemos al criterio que Lévi-Strauss adopta para clasificar a las sociedades en frías y calientes según “la actitud que adoptan ante esta historicidad ineludible (pues lo queramos o no, ninguna sociedad está fuera de la historia AP); unas haciendo de ellas una aliada para acelerar su propio devenir; otras, reconociéndolas y buscando también asimilarla, pero más bien como un cuerpo extraño que deberá ser disuelto y reabsorbido lo más rápidamente posible”¹⁸⁶.

Las sociedades del tercer mundo no ven solamente en la historia una “aliada para acelerar su propio devenir”: en todo caso ésta sería la actitud desarrollista de las “cuñas neocoloniales”, y para las sociedades periféricas del problema no es el desarrollo de la sociedad existente, sino la instauración de una nueva forma de sociedad humana y desde esta perspectiva la historia es su aliada porque toda aceleración de los procesos aproxima el momento en que el nuevo mundo, que las sociedades periféricas proponen, podrá instaurarse e integrarse; pero además la historia es el motor y el elemento en que ellas se mueven y funcio-

¹⁸⁵ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 29.

¹⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Cuestiones de filosofía*, p. 64.

nan. La historicidad las estructura por así decir; para ellas la historia es su posibilidad de realización, frustrada pero no destruida en el pasado. Su percepción de la historia, su relación con la historia es totalmente otra que las de las sociedades decadentes: para ellas la historia sólo es la certeza de su decadencia y de su desaparición. No es extraño pues que para Lévi-Strauss las sociedades frías sean un ideal, pues a ellas la historia no las afecta, pudieron elegir suprimirla. “Ellas no se quieren en un tiempo histórico sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo como la alternancia regular del día y de la noche”¹⁸⁷. Es decir un tiempo en el que nada pase y donde todo se repita rítmicamente. Pero Lévi-Strauss sabe que el retorno a una sociedad de modelo neolítico es imposible; por eso es profundamente pesimista. “... veo evolucionar la humanidad no en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural (...) El porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la “fatalidad” de su naturaleza”¹⁸⁸. Por lo tanto “la evolución racional es inversa de la de la historia”¹⁸⁹.

Singular parábola: el cientificismo europeo comienza agresivamente tendido hacia un futuro de progreso sin límites y termina negando el progreso y sobre todo el futuro: el mito del progreso se convierte en el mito de la decadencia.

Pero del mismo modo que el positivismo presentaba

¹⁸⁷ P. Caruso, *Entrevista a Claude Lévi-Strauss* en Claude Lévi Strauss, *Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, p. 209.

¹⁸⁸ Idem, p. 91.

¹⁸⁹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p. 369.

como leyes científicas y por lo tanto objetivas, universales, necesarias y racionales del desarrollo social las exigencias de la sociedad industrial europea en expansión imperialista, Lévi-Strauss presenta como leyes necesarias y universales del espíritu humano un modo particular de racionalidad de una sociedad particular: la occidental. Y de este modo la “equivalencia valorativa” desaparece totalmente: no sólo hay una sociedad que produce una “ciencia” extra-social, por así decir, sino que su racionalidad es universalizada y transferida a la sociedad que la etnología estudia: si esas sociedades son racionales es porque en ellas la razón occidental pretende reconocerse.

Y así la crítica aparente a la propia sociedad, presente por ejemplo en la desvalorización del progreso, se transforma, a través de una propuesta de reforma utópica y del ejercicio eficaz de la actitud científica que se ha descrito, en un programa agresivamente etnocéntrico: la ciencia occidental, la razón occidental, el presente occidental: no hay otra cosa, el resto es irracionalidad.

“Asistimos hoy a un éxtasis de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil donde la dialéctica, poco a poco, se ha convertido en lógica del equilibrio (...) y nosotros tenemos demasiado trabajo para entretenernos con estos juegos de vanguardia”¹⁹⁰.

Una lógica del equilibrio, un movimiento inmóvil, una nueva demostración de la irracionalidad del cambio: esto es la antropología estructural vista desde la perentoria realidad del tercer mundo.

¹⁹⁰ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Francois Maspero, p. 241.

Índice

Biografía	9
Introducción	15
La irrupción de América en la historia	25
La comunidad disociada y sus filósofos	35
La ciencia y la filosofía	36
La ciencia como arma ideológica de la comunidad disociada	45
La explotación colonial	51
Una y la misma filosofía	59
Ciencia social y filosofía	69
Autonomía de la ciencia y ruptura de la unidad del saber	70
El siglo de las luces: Newton	71
Los límites del entendimiento científico	73
La crisis de la ciencia	77

Ciencia social y filosofía	83
Ciencia social y tercer mundo; la teoría de la dependencia	85
Filosofía y tercer mundo	91
Ciencia y política: aportes par a un encuadre del problema	95
El problema de la historia en Lévi-Strauss	127
La antropología estructural de Lévi-Strauss y el tercer mundo	149

