



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

PARA UN ESTRUCTURALISMO JURIDICO

1. EL TEMA DEL ESTRUCTURALISMO

El concepto de lenguaje parece que ha sufrido una importante modificación a partir de la obra de Saussure. Sus ideas no sólo han tenido eco entre lingüistas, sino que han servido de orientación para otros saberes. La muchedumbre de sus seguidores ha extrapolado el contenido de sus reflexiones para aplicarlo a otros ámbitos discursivos. El resultado de esta extrapolación es todavía incierto, pero la bibliografía y la preocupación en torno al tema aumentan sin cesar. La antropología, la crítica literaria, la sociología, el psicoanálisis, la economía, la psicología y, recientemente, la historia de las ideas, se han acercado a este abrevadero de la teoría saussuriana y han bebido en sus fuentes de inspiración. Si el material ingerido es o no renovador resulta todavía demasiado prematuro para adoptar una opinión definitiva. Estas líneas, sin embargo, han arriesgado un juicio negativo tras el análisis de la documentación vigente más consolidada. Pero este juicio negativo no es una exclusión absoluta ni entraña un desdén por una labor que nos parece meritoria y sugestiva. Además, va inmerso en una valoración positiva previa y que se resume aceptando al «estructuralismo» precisamente como aquello que niega ser, como un importante material especulativo que ha renovado el tema de la filosofía de nuestros días y a la que ha

ofrecido una salida brillante y crítica en un momento en que el discurso parecía naufragar en un océano sin contornos.

Hay una cuestión digna de plantearse. ¿Por qué la obra de Saussure ha suscitado tanto interés? Lévi-Strauss, que será uno de los protagonistas de nuestras reflexiones, ha dado una respuesta contundente: porque por vez primera, en el seno lábil de las ciencias humanas, se han podido establecer conexiones necesarias entre los objetos sometidos al análisis. Este es un acontecimiento sin precedentes que obliga al investigador *humanista*, o por lo menos tradicionalmente considerado humanista, a replantear sus esquemas y a averiguar dónde germina ese fenómeno inédito en los ámbitos de la ciencia cultural con objeto de verificar si es posible aplicar su hallazgo a otras ramas del saber. Asistimos, por tanto, a partir de Saussure, en lo que se ha llamado «lingüística estructural», a un posible «giro copernicano» que afectaría a las que Dilthey calificó de «ciencias del espíritu». El punto de partida de esta posibilidad radica en el intento de apartar la visión del sujeto del objeto de la deliberación. En contra, por ejemplo, de lo que pretendió la dialéctica marxista tradicional, así la de Lukacs, a cuyo juicio el objetivo de la dialéctica entrañaba una identificación del objeto y el sujeto, el estructuralismo pretende descalificar o rechazar, excluir en el sentido más genuino del término, al sujeto del proceso metodológico. Desimplificar sujeto y objeto¹. Hacemos este comentario por dos razones: primero, porque hasta la fecha el intento más serio de establecer relaciones determinantes en los ámbitos del espíritu procede de la teoría marxista; en segundo lugar, porque resulta paradójico que el estructuralismo, al que se le podría considerar por muchas razones la más importante y menos acoplejada crítica que se ha hecho de la dialéctica, ha germinado paradójicamente entre pensadores de raigambre marxista. «Los estructuralistas actuales son marxistas. No es que el estructuralismo sea constitutivamente una teoría marxista o exigida por el marxismo, sino que la mayoría de los autores estructuralistas son marxistas», concluye Legaz Lacambra en un artículo publicado en la revista *Atlántida*².

Dice el profesor Hernández Gil que «en los tiempos presentes se advierte una marcada propensión a convertir la ciencia y la filosofía en temas culturales no desarrollados como ciencia o filosofía, sino erigidos en objeto de reflexión o discurso que, si puede poner a prueba dotes intelectuales estimables, no entrañan un discernimiento riguroso. La preocupación metodológica consiste, en gran medida, en hablar de problemas concernientes a determinados tipos de saber sin adentrarse en el saber mismo de que se habla»³. Ciertamente, tanto

al neomarxismo como, sobre todo, al estructuralismo, y más aún, al intento de su conjunción, se les puede aplicar este reproche. Con ello no queremos desdeñar tampoco las interesantes sugerencias derivadas de esta especulación, sino confirmar una primera impresión en la toma de contacto y orientar al lector en este sentido. En ese ambiente de inflacionaria preocupación metodológica, la filosofía negadora de sí misma ha encontrado un amplio paisaje para su expansión, nuevos temas para el debate, ideas y sugerencias de una originalidad deslumbrante y críticas definitivas a posiciones que sólo hace muy poco parecían incontestables, como el evolucionismo, el historicismo o el sociologismo. Hoy interesa más, a partir del «estructuralismo», el concepto de «discontinuidad» que el de «continuidad», la historia inmotivada que la motivación histórica, y siguiendo esta corriente y esta actitud en este mismo volumen presentamos una especulación en la que se trata de desarrollar coherentemente algunos de estos temas de indudable raigambre estructural⁴.

Sin embargo, tanto la lingüística estructural como la obra de Lévi-Strauss, superan este posible reproche y tratan de ser primero ciencia y después, en segundo lugar, una teoría metodológica de la ciencia. Por tanto, el reto lanzado por Lévi-Strauss sigue en pie y sería inútil ignorarlo. También Barthes ha ensayado una aplicación sociológica del método en su «Sistema de la moda»; Eco, una amplia interpretación en «La estructura ausente»; la crítica literaria ha encontrado un vigor inusitado incorporando la terminología y los recursos de la lingüística sobre todo de Jakobson, Trubetzkoy, Martinet y Chomsky; Greimas ha elaborado los rudimentos de una «Semántica estructural»; Lacan en sus «escritos» de psicoanálisis y Piaget en sus explicaciones de psicología han buscado la renovación estructural de su experiencia científica; en fin, el campo abierto es amplio y el movimiento de expansión no parece, en ningún modo, clausurado.

Trataremos de responder a la siguiente pregunta: ¿en qué medida y con qué limitaciones es posible aplicar el estructuralismo al derecho? En realidad, esta pregunta cuenta ya con una respuesta por menorizada en la *Metodología de la ciencia del derecho*, del profesor Hernández Gil. Nuestro trabajo sería superfluo o redundante si no buscara en algún momento apartarse de su magisterio o enfocarlo desde algún punto de vista no del todo desarrollado en la obra citada. En ambos casos somos conscientes de que lo que podría calificarse de «nuestra contribución al tema» es levisimo: una sugerencia acerca de la estimación que la posibilidad de estructurar la diacronía recibe por parte del profesor Hernández Gil; y una mayor consideración de los temas histórico-estructurales procedente de una re-

flexión en torno a la obra de Foucault. Aunque no hagamos una referencia explícita a ello, esta consideración coincide en gran medida con la crítica de los *niveles* diferentes en que puede fructificar el análisis estructural, realizada por Lefebvre, y que el profesor Hernández Gil recoge; el enfoque es, sin embargo, distinto: nuestra crítica —siguiendo en ello la «metodología»— afronta la dificultad de considerar lo jurídico desde sí mismo, lo cual sería necesario para un enfoque estructural: «de alguna manera vemos en el derecho algo procedente del exterior»⁵; o como dice en otro lugar el profesor Hernández Gil: el signo del derecho no es sólo signo de comunicación, y este *más* del signo jurídico son los factores extraños procedentes del exterior, *extraños a la comunicación, pero no al derecho*.

La experiencia del estructuralismo no ha concluido todavía. Sus pretensiones formalistas ofrecen una perspectiva no suficientemente contrastada; por eso los acercamientos no son superfluos, sino útiles. Los saberes de las ciencias culturales han navegado siempre por un mar de incertidumbres y se han fundamentado más en apreciaciones subjetivas y dogmáticas, en descripciones especulativas e inverificables, que en conclusiones estabilizadas o inamovibles. En estas fronteras del saber la cadena de la indagación resulta circular; cada descubrimiento es un recomienzo del itinerario o una revisión crítica del conjunto de los discursos precedentes. Ante este panorama, el anuncio de una formalización estructural no debe pasar inadvertido. En el campo del derecho, sin embargo, los acercamientos han sido insuficientes y fuera de la metodología del profesor Hernández Gil no conocemos ningún otro planteamiento sistemático. Es más, algunos ensayos que utilizan el concepto de «estructura» se han quedado en ensayos y no han comprendido con exactitud los límites «claros y distintos» del concepto. Esto ocurre incluso en casos muy informados, como, por ejemplo, en los acercamientos del profesor Legaz Lacambra, donde se advierten imprecisiones cuando utiliza el término «estructura». Dice, por ejemplo, que «los estructuralistas aluden con frecuencia a las estructuras 'inconscientes'». No es que aludan con frecuencia, es que no hay otra forma ni otro camino que el de descubrir lo inconsciente para llegar a la estructura. Y un poco después, comentando un texto de Lévi-Strauss, observa: «tenemos aquí una clara transposición de la concepción marxista de las ideologías». También es impreciso; aunque haya habido intentos de acercamiento como el de Godelier, han sido a base de forzar mucho el concepto de inconsciente. La crítica de Hernández Gil nos parece definitiva: hay dos tipos de ocultación, y la subyacencia de la estructura es muy distinta del condicionamiento económico. Por tanto, la transposición

«no es nada clara». Habla también de «las estructuras en que cristaliza la realidad del 'espíritu objetivo'», pero la «realidad de un espíritu objetivo» es un aserto demasiado ontológico para una renuncia de la metafísica que en el fondo es el estructuralismo. Si hacemos estas observaciones en torno a un artículo de Legaz no es movidos por un ánimo descortés o por un exceso de criticismo, sino sólo para llevar a la convicción del lector la dificultad de aceptar la noción precisa de «estructura», según la emplea el estructuralismo. Sin esta previa condición todo discurso en torno al tema resulta incongruente. El artículo de Legaz Lacambra nos interesa, sobre todo, porque, siendo uno de los que con más cuidado ha utilizado este concepto, es posible, a pesar de ello, encontrar ambigüedades. Otros ensayistas no han llegado a tanto y desconocen, a pesar del uso pomposo del término «estructura», los contornos siquiera superficiales de este término⁶.

Por eso nos ha parecido lo mejor empezar nuestro itinerario a partir de la obra de Saussure y seguir después las sucesivas ampliaciones metodológicas de que han sido objeto estas nociones de «sistema» y «estructura». Hemos llamado a estos ensanchamientos del campo estructural «extrapolaciones», porque, en principio, el término «estructura» sólo tiene una cabida estricta en el seno de una ciencia de la comunicación o de los signos. La intención de reducir el estudio de la civilización a una teoría general de la comunicación es muchas veces explícita en algunos semióticos y subyace en muchos estructuralistas como la única forma de efectuar una ciencia digna de ese nombre aplicable a los fenómenos de la cultura.

2. SAUSSURE, PUNTO DE PARTIDA

Como hemos dicho, el punto de partida de lo que se ha convenido en llamar «estructuralismo» hay que situarlo en Saussure. La biblia en que se apoya esta corriente es la obra póstuma del lingüista suizo, *Curso de Lingüística General*⁷, que ni siquiera fue directamente redactada por él, sino por dos de sus discípulos, Charles Bally y Albert Sechehaye, sobre la base de los apuntes de cátedra y con poca ayuda de algunos manuscritos inéditos que la viuda del profesor les proporcionó. En cuanto a Saussure, sus esquemas ideológicos son claramente positivistas, y por lo que atañe al *Curso* (Ginebra, 1915), entroncan con claridad con el idealismo kantiano. Estos parentescos pueden producir perplejidad justificada. En efecto, el estructuralismo posterior no rehúye otras filiaciones, incluso adversas a las

expuestas, por ejemplo, el marxismo. Concretamente, Lévi-Strauss se revela como un gran conocedor de la obra de Marx. Conocedor no significa correligionario. Pero además Lévi-Strauss es un defensor claro de la escuela sociológica francesa, por ejemplo, de Durkheim, y de los estudios etnológicos de Mauss, discípulo de aquél. Por tanto, es necesario reconocer que aunque en Saussure está el embrión de todo el estructuralismo, el movimiento posterior es más amplio y recibe influencias que Saussure no percibió y, seguramente, no llegó a conocer. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque el estructuralismo trata no sólo de reconocer en Saussure su paternidad, sino también de purificar su herencia, de prescindir de las impurezas que obstruyen el acceso al auténtico patrimonio estructural del *Curso de Lingüística*. De este modo se entiende que los estructuralistas no se reconozcan positivistas, incluso que se consideren críticos del positivismo⁸, a pesar de que su progenitor procediera de estas directrices.

Lenguaje y lengua

El estructuralismo lingüístico en estado puro no hay que buscarlo, por tanto, en Saussure, sino en sus principales seguidores, como son Jakobson, Trubezkoy, Hjelmslev, Martinet... Pero los puntos esenciales están, sin embargo, contenidos en el *Curso*. Estos puntos pueden ser reducidos a cuatro o cinco postulados y distinciones. En primer lugar, la distinción entre lenguaje y lengua; en segundo lugar, el concepto de signo en Saussure; en tercer lugar, la ubicación de la lingüística como ciencia parcial de una ciencia más general, profetizada, pero no desarrollada, y que se denominaría semiología o ciencia de los signos; en cuarto lugar, el concepto de Sistema, base de lo que será el concepto de estructura que Saussure no sólo no llegó a utilizar, sino tampoco a formular. Todos estos puntos son interdependientes, de modo que unos remiten a otros. Si tratáramos, siguiendo las indicaciones de Bergson en *La pensee et le mouvant*, de encontrar la idea mediatrix que alienta estos puntos, tal idea a nuestro juicio sería ésta: la de encontrar una perspectiva desde la cual el estudio de la lengua fuera absolutamente autónomo de ingerencias extrañas, es decir, pudiera ser absolutamente formal. «En ninguna parte —afirma— se nos ofrece entero el objeto de la lingüística.» Es preciso encontrar ese objeto *entero*, que no desborde la lingüística y que la lingüística no le desborde, un objeto cuya extensión sea idéntica a la extensión de la ciencia que lo considere. El lenguaje, por

ejemplo, desborda el ámbito de la lingüística, puesto que es posible y legítimo un estudio histórico del lenguaje, un estudio psicológico del lenguaje, un estudio físico, etc. El lenguaje es un hecho bruto que se puede afrontar desde distintas perspectivas. ¿Cuál es la perspectiva que define su tratamiento lingüístico y que lo diferencia de otros tratamientos, como el histórico, el biológico, el sociológico o el fisiológico? Esta perspectiva aparece así que distinguimos entre lenguaje y lengua. Veamos cómo lo hace Saussure: «Para nosotros la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de *convenciones necesarias* adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad.

«La lengua, por el contrario, es una *totalidad* en sí y un principio de clasificación... La lengua es una *convención* y la naturaleza del signo en que se conviene es indiferente.» He aquí, por tanto, el punto de partida: la lengua es una convención *necesaria*. Cuando hablamos no somos libres; si queremos que nos entiendan debemos utilizar las palabras que significan respetando sus significaciones convenidas y dadas: «la facultad de articular palabras no se ejerce más que con la ayuda del instrumento creado y suministrado por la colectividad», esto es, *la lengua*. La necesidad de la lengua es tan imperiosa como la de la naturaleza que se nos impone y cuyas leyes se cumplen. El hombre individual, si quiere *comunicarse*, no puede sustraerse a esta necesidad, porque «la lengua no está completa en ninguno (individuo), no existe perfectamente más que en la masa».

Pero con esto hemos visto ya cuál es la perspectiva adecuada desde la que es posible formalizar el tema: se trata de la *comunicación*. La lengua es necesaria en tanto tratamos de utilizarla como instrumento para comunicarnos. Es en esa perspectiva de la comunicación donde el planteamiento adquiere fuerza y gana su unidad: «mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica». Ahora bien, ¿qué es un signo? El signo es el instrumento de la comunicación; el artificio creado por la convención social de una manera inconsciente e impremeditada para comunicarse; es, por tanto, natural y

artificial. Natural, porque surge espontáneamente, y artificial, porque no responde a ninguna necesidad preestablecida. La única necesidad estriba en que para comunicarse es necesario el régimen de los signos. Este dato nos obliga a preguntarnos por la naturaleza de su artificiosidad, en qué sentido el signo es un artificio. Y Saussure responde a esta cuestión precisando que el signo es *arbitrario*.

Arbitrariedad del signo

¿Qué quiere decir arbitrario? Para averiguarlo es preciso descomponer el signo en sus componentes elementales. Estos son dos: imagen acústica y concepto, o también, significante y significado. La originalidad de Saussure consiste aquí en rescatar para el signo el significado. Hasta entonces se consideraba que el signo era el significante, mientras que el significado era la cosa significada. Pero Saussure no concibe el signo como la unión de un nombre a una cosa, sino como el conjunto de una imagen y un concepto; y no es que el concepto sea arbitrario (que la imagen lo es no ofrece ninguna duda), sino que lo arbitrario es el lazo entre ambos. Pero será mejor utilizar sus palabras, que son explícitas: «Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica... Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica; pero en el uso corriente este término designa generalmente la imagen acústica sola... Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto e imagen acústica*, respectivamente, con *significado y significante*; estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte... El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: *el signo lingüístico es arbitrario*.» Con estas precisiones Saussure inaugura una actitud inédita, cuyas posibilidades todavía es prematuro considerar y que sólo se ofrecen en toda su magnitud cuando tratemos de la semiología. Lo inédito de la actitud de Saussure consiste en relegar, de acuerdo con su vocación positivista, del dominio de la lingüística toda problemática metafísica u ontológica. Que prescindiera de ella no quiere decir que la ignore. No se trata de saber si el entendimiento conoce directamente la realidad o no la conoce; no se trata de averiguar la procedencia del concepto; lo que interesa es advertir el concepto como un dato dado, incontro-

vertible, y situarlo al margen de cualquier posible ambigüedad. Esto significa, en definitiva, aceptar el concepto en su fusión con la imagen vocálica o sensorial, como una unidad indubitable. El aspecto metafísico o crítico o gnoseológico del problema, es decir, si el concepto es real o no, queda descartado, no es siquiera planteado. Se puede decir que opera una reducción análoga a la de la física clásica: no es la esencia de la naturaleza lo que interesa, sino su descripción cuantitativa. Aunque luego el estructuralismo adoptará sus posiciones, o acentuará el carácter arbitrario del signo hasta convertirlo en un postulado —al menos, esta es una de las objeciones principales de que ha sido objeto—, el planteamiento desnudo de la arbitrariedad del signo no implica *a priori* ninguna toma de posición a favor del realismo ni del idealismo, se trata solamente de un punto de partida de una ciencia que busca definir su propio objeto, el ámbito de su operatividad, el nivel de su precisión cognitiva: lo que interesa averiguar —volvemos al punto de partida— son las reglas que presiden la comunicación por medio de signos y no la naturaleza ontológica de esta comunicación. Si para comunicarse los pensamientos y las experiencias el sujeto social utiliza un régimen de signos obligado, que no puede ser cambiado ni modificado por el capricho ni la voluntad individual, una genuina ciencia de los signos de la comunicación o semiología, de la cual forma parte la lingüística, debe detenerse en este hecho fundamental, situar aquí el umbral de sus intereses y de sus ambiciones, del mismo modo que el físico se limita a interpretar matemáticamente la caída de una piedra, sin preguntarse acerca de la esencia de la caída, ni la naturaleza de la piedra.

La semiología

El signo es, por tanto, el instrumento de la comunicación. La lengua es un sistema de signos dado, no modificable por el capricho de los particulares. Si queremos que un oyente sepa que tenemos dolor de cabeza, no podemos sustituir el término «cabeza» por otro término, pues en ese caso el oyente no nos entendería. Si queremos comunicarnos debemos utilizar las convenciones significativas fijadas, y no otras. Pero la palabra, la lengua, no es el único sistema de signos que anima la vida social. Hay otras muchas cadenas de signos que cumplen también su función comunicativa. La lengua es sólo el sistema de signos particular más importante para los fines de la comunicación. Una ciencia que estudiara globalmente la «comunicación» no se limitaría sólo al estudio de la lengua, sino que debería

abrirse al estudio de todos los signos vigentes en la convivencia social. Esta ciencia, más general, de la cual la lingüística sería sólo una parte definida por la materialidad de su objeto, recibe el nombre de *semiología*. Veamos como introduce Saussure, aunque siempre lo hace marginalmente, el tema: «La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc., etc. Sólo que es el más importante de todos esos sistemas.»

«Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social...* Nosotros la llamaremos *semiología* (del griego *semeion*, 'signo'). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos.» En este párrafo Saussure parece que subordina la lingüística a la semiología, ciencia por desarrollar; pero en otros párrafos parece que procede a la inversa. Si la lingüística es un aspecto particular de esta ciencia más amplia, las leyes generales de esta ciencia serán válidas para el caso particular. Pero este punto, sin embargo, está actualmente controvertido por muchos semiólogos incipientes, y la polémica a favor de un predominio lingüístico tiene también base en textos directamente saussurianos. Para entender este punto, en el cual lo particular puede dominar a lo general, la lingüística a la semiología, hay que volver de nuevo al tema de la arbitrariedad del signo. Recordemos que la perspectiva adecuada para afrontar el tema es la de la «comunicación»; interesa la lengua y la palabra (el signo) en cuanto comunican y nada más que en cuanto comunican. Es indudable que un hombre puede decir determinadas palabras en virtud de una exaltación de ánimo, de un apasionamiento transitorio; el hecho de que diga estas palabras en vez de otras no tiene relación con la lingüística, revelaría un comportamiento patológico que debería ser estudiado por la psicología. En este sentido las palabras no se comportarían sólo como signos, sino también como síntomas de un estado nervioso. Desde luego que el síntoma también es comunicativo, pero prescindimos de este detalle, que complicaría innecesariamente la exposición.

A efectos de comunicación, la lengua se compone de signos, y a efectos de la comunicación, el signo es arbitrario y obligatorio. Pues

bien, entre los sistemas de los signos naturales, la lengua es aquel que manifiesta de forma más clara el carácter arbitrario del signo; o lo que es lo mismo, la lengua es el sistema que más directamente sirve a los fines de la comunicación humana. Podemos enlazar ahora con la reflexión saussuriana: «los signos de cortesía, por ejemplo, dotados con frecuencia de cierta expresividad natural (piénsese en los chinos, que saludan a su emperador prosternándose nueve veces hasta el suelo), no están menos fijados por una regla (con esto quiere decir Saussure que no son menos necesarios, ni menos arbitrarios para los fines comunicativos —tal podría ser la manifestación de un respeto del súbdito al emperador— que la lengua); esa regla es la que obliga a emplearlos, no su valor intrínseco. Se puede decir, pues, que los signos *enteramente arbitrarios* son los que *mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico*; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos (y he aquí el punto que queremos subrayar): en este sentido, la lingüística puede erigirse en el *modelo general de toda semiología*, aunque la lengua no sea más que un sistema particular».

La lengua es, por tanto, o el modelo ejemplar de la ciencia semiológica, y en este sentido la precedería, sus normas serían previas a las de la semiología; o una ciencia semiológica particular, y en este caso la seguiría, las normas generales de la semiología se aplicarían a la lingüística. Este punto no está resuelto y, por tanto, el debate permanece abierto. Pero lo que queda claro es que la lengua es una convención social, por tanto, a la vez arbitraria y necesaria. En cuanto signos, los eventos semiológicamente considerados, es decir, en cuanto son, y solamente en cuanto lo son, portadores de comunicación, son necesarios. «El signo es ajeno siempre en cierta medida a la voluntad individual o social, y en eso está su carácter esencial, aunque sea el que menos evidente se haga a primera vista»; y añadimos, su carácter esencial en lo que se refiere a la comunicación. «Ese carácter no aparece claramente más que en la lengua, pero también se manifiesta en las cosas menos estudiadas, y de rechazo se suele pasar por alto la necesidad o la utilidad particular de una ciencia semiológica. Para nosotros, por el contrario, el problema lingüístico es primordialmente semiológico», es decir, significativo o comunicativo. «Si se quiere descubrir la verdadera naturaleza de la lengua (y no la naturaleza fisiológica, psicológica o física del lenguaje, que es una cosa distinta), hay que empezar por considerarla en lo que tiene de común con todos los otros sistemas del mismo orden... al considerar los ritos, las costumbres, etc..., como signos, estos hechos

aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agruparlos en la semiología y de explicarlos por las leyes de esta ciencia.»

En este punto acaba el tema, apenas esbozado, solamente presentado, pero con plena conciencia de la importancia, la magnitud y la necesidad de su presentimiento, en Saussure. La indagación posterior ha seguido dos itinerarios: el lingüístico y el semiológico. Por lo que respecta a esta lingüística estructural, Saussure no hizo más que definir con precisión sus bases, pero sin desarrollarlas. Por tanto, los lingüistas posteriores prosiguieron el discurso saussuriano desarrollando y aplicando sus principios esenciales, y liberándoles a la vez de una evidente maraña de psicologismo que lo enturbiaba. En efecto, Saussure concebía la lingüística como parte de la semiología, y la semiología como parte de una psicología general, correspondiendo al psicólogo la definición última acerca de la naturaleza del signo. Pero esta ubicación ha sido corregida posteriormente y luego totalmente abandonada. Lo que quedó claro es que Saussure definió con plena conciencia una nueva perspectiva desde la cual enfocar los estudios de la lengua y otros estudios de los hechos humanos que hasta entonces habían sido amorfamente situados en la antropología general o en la sociología general, por ejemplo, los ritos y las costumbres. Esta nueva perspectiva ha ido ganando confianza en sí misma y conciencia de su legitimidad, necesidad y utilidad, y puede definirse así: como una disciplina que sitúe todos los fenómenos culturales en la perspectiva de una ciencia general de la comunicación. Esta perspectiva es insólita, de una radical novedad, y en ese sentido es legítimo sostener que Saussure es el creador de una nueva ciencia que sólo ha llegado a postular: la semiología.

Tal es el segundo itinerario que ha seguido la enseñanza básica saussuriana, al margen de la lingüística, pero en contacto directo con sus descubrimientos, puesto que éstos componían y componen la única base operativa y conceptual desde la que podría y puede desarrollarse en la práctica. El punto de arranque de este rumbo nuevo y ambicioso, latente en la exposición saussuriana, debe situarse en un artículo fulgurante, cuyo efecto fue el de un estallido, escrito por Lévi-Strauss en 1945 y publicado en el *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York* con el título de «El análisis estructural en lingüística y en antropología». A partir de este trabajo, que actualmente aparece recogido en la *Antropología estructural*⁹ de Lévi-Strauss, la semiología saltaba del reducto estrecho de la lingüística a ámbitos completamente inéditos, en este caso concreto, la antropología.

3. LÉVI-STRAUSS, LA RUPTURA

El punto de arranque de Lévi-Strauss es, por tanto, el de situar el nivel del trabajo científico en las ciencias humanas en el ámbito de una teoría general de la comunicación. En su polémica con Handricourt lo dice de una forma explícita: «Sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta 'revolución copernicana' que consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación.» Es imprescindible no perder nunca este punto de vista que legitima el planteamiento levi-straussiano si se quiere entender con exactitud el límite exacto de sus ambiciones y el nivel exacto en el que sitúa la validez de su indagación.

Dos exclusiones

En esta declaración, que adoptamos como el principio fundamental, hay dos afirmaciones simultáneas. Una negativa y otra afirmativa. La negativa establece la línea o el horizonte de lo que no es esta teoría de la comunicación; y lo que no es se define así: no es una filosofía. En efecto, no se trata de llegar a conocer la esencia o la naturaleza de la sociedad; no se afirma en ningún momento que la esencia o la naturaleza de la sociedad o la cultura sea la lengua, es decir, el signo; no se trata de «reducir la sociedad o la cultura a la lengua»: «buscar en el lenguaje un modelo lógico que pueda ayudarnos a comprender la estructura de otras formas de comunicación no equivale, en modo alguno, a considerar aquél como el origen de éstas». Algo parecido podría decirse de la física, y esta alusión sólo la proponemos a título de ejemplo: establecer la ley de la gravitación universal no implica una declaración metafísica acerca de la naturaleza de la materia, ni nos conduce al problema de su esencia; por el contrario, excluye este problema, lo margina del horizonte constitutivamente físico de la reflexión. Handricourt pensaba erróneamente que «el método estructural, aplicado a la etnología, ambiciona obtener un conocimiento total de las sociedades». Pero esta ambición no ha sido por nadie declarada o, al menos, no ha sido declarada por Lévi-Strauss. Por el contrario, ya «desde 1939, Benveniste se preguntaba si el lingüista no estaría un día en condiciones de considerar provechosamente el problema metafísico del acuerdo entre el espíritu y el mundo. Si hace bien en desentenderse por el

momento de la cuestión, debería con todo darse cuenta de que 'plantear la relación como arbitraria (se refiere a la relación de la palabra con respecto al significante y la de la significación del concepto con respecto al objeto físico que éste denota, es decir, al principio saussuriano de la arbitrariedad del signo) es para el lingüista una manera de defenderse contra este problema'. Queda de este modo claro lo que no es esta teoría de la comunicación aplicada a los estudios de la antropología: no es una metafísica, no pretende averiguar la totalidad de una cultura.

Pero no ser una metafísica o una filosofía no abarca todas las exclusiones posibles. No sólo no es una metafísica, sino que tampoco es una mera descripción, un inventario o un catálogo más o menos superficial de los documentos o de los datos a los que el antropólogo puede tener acceso. Vamos a plantear el tema suponiendo que lo que se trata de estudiar es la sociedad actual. De acuerdo con este esquema dual de exclusiones, una por exceso y otra por defecto, un análisis estructural de nuestra sociedad acorde a una teoría de la comunicación no sería ni una filosofía social ni un análisis empírico o sociométrico de la sociedad. «Tomada en su acepción de reflexión sobre los principios de la vida social y sobre las ideas que los hombres han sustentado y sustentan a este respecto, la sociología se reduce a la filosofía social y resulta ajena a nuestro estudio. Si, como es el caso de los países anglosajones, se la tiene por un conjunto de investigaciones positivas acerca de la organización y el funcionamiento del tipo más complejo de sociedades, la sociología se convierte en una especialidad de la etnología, sin poder pretender todavía, debido precisamente a la complejidad de su objeto, resultados comparables en precisión y riqueza a los de esta última.»

El pensamiento inconsciente

Ya sabemos, por tanto, lo que no es, ni un constitutivo ontológico ni un catálogo descriptivo. No es lo primero, porque no pretende ni ambiciona alcanzar la esencia de nada; no es lo segundo, porque pretende y ambiciona llegar a establecer relaciones necesarias, formales y concluyentes. Este nivel, limitado por dos exclusiones simultáneas, caracteriza al auge de la lingüística desde que evolucionó a partir de los planteamientos revolucionarios propuestos por Saussure. De aquí que nada tenga de extraño que Lévi-Strauss se acerque a los lingüistas como a su fuente de inspiración y a su modelo de indagación. Conviene, por otro lado, precisar que este nivel de formalización

de los resultados del análisis es comparable al nivel de necesidad a que accede la investigación en las ciencias naturales y físicas. No se trata de hacer una equiparación absoluta entre las leyes descubiertas por los lingüistas y las de los físicos, pero la analogía, por lo menos, es correcta. Mas lo que interesa señalar es que tradicionalmente la lingüística ha sido ubicada entre las llamadas ciencias históricas, o las humanas, ciencias que nunca habían llegado a establecer leyes a un nivel de necesidad ni alcanzado una formalización rígida. En este sentido, los dos umbrales que por exceso y defecto respectivamente demarcan el campo de aplicación de una ciencia general de la comunicación se puede decir que coincide con lo que desde Galileo comienza a definirse como campo adecuado al desarrollo de la ciencia. Que esta posibilidad de establecer leyes necesarias pueda germinar en un ámbito reservado a la tradicional ambigüedad de las ciencias humanas es lo que llama poderosamente la atención a Lévi-Strauss. Comentando textos del fonólogo Trubetzkoy dice: «Trubetzkoy reduce en suma el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos 'conscientes' al de su estructura 'inconsciente'; rehúsa tratar los 'términos' como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las 'relaciones' entre los términos; introduce la noción de 'sistema': la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; ella 'muestra' sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura»; en fin, busca descubrir «leyes generales», ya sea que las encuentre por inducción o bien «deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto».

«De esta manera, y por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias... Pero cuando un acontecimiento de tal importancia se produce en una de las ciencias del hombre, los representantes de las disciplinas vecinas no sólo pueden, sino que deben verificar inmediatamente sus consecuencias y su aplicación posible.» Este es, por tanto, el punto de contacto entre Lévi-Strauss y Saussure. Saussure, estableciendo el principio de la arbitrariedad del signo y de la necesidad de su uso para los fines de la comunicación, hace posible a la lingüística un margen en el cual se pueden deducir leyes necesarias; pero, al situar la lingüística en una ciencia más amplia, una ciencia general de la comunicación y de los signos, la semiología, abre la posibilidad de la incorporación de otras ciencias. Lévi-Strauss acepta complacido y persuadido esta invitación una vez que ha verificado la legitimidad del estatuto saussuriano. Su intuición consiste en comprender que «como los fonemas, los términos de parentesco son

elementos de significación»; o lo que es igual, que en un nivel que es dado demarcar, los hechos culturales y sociales son significativos. Naturalmente interesan estos hechos sólo y en la medida en que son significativos, porque entonces y sólo entonces podrán, como los fonemas, integrarse en sistemas, de tal manera que igual que los sistemas fonológicos, los sistemas de parentesco «son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente».

En este punto de la exposición se hace imprescindible explicar cómo un fonema es elaborado por el espíritu en «el plano del pensamiento inconsciente».

Hay que tener un poco de cuidado con esta expresión. ¿Se quiere decir que el inconsciente elabora fonemas? No, desde luego. Lo que el inconsciente elabora es la lengua; ni sabemos cómo la elabora ni nos importa. Por otro lado, una lengua también puede ser conscientemente elaborada, por ejemplo, el esperanto o las señales de tráfico. Al contrario, un fonema es elaborado conscientemente, puesto que lo han descubierto o creado los lingüistas, igualmente a como la ley de gravitación es elaborada por los físicos. Pero si tal ley es aplicable a la naturaleza será porque es verdadera como tal ley. Igualmente ocurre con el fonema, si puede ser elaborado es porque es verdadero, está en la lengua. Mas si la lengua es originada inconscientemente por el espíritu y el fonema es verdadero, ha sido también inconscientemente elaborado. Lo descubre el consciente, lo crea cuando trata de buscar las reglas necesarias que presiden la comunicación. La lengua es una institución social cuyas reglas de comunicación están ocultas, pero son susceptibles de ser iluminadas. Veamos un ejemplo. Tenemos dos signos como *masa* y *mesa*. Su diferencia acústica es mínima, pero su diferencia conceptual es evidente. Está claro que la diferencia acústica mínima, una *a* y una *e*, es responsable de su diferencia conceptual, de su alusión a dos realidades que no tienen nada que ver una con otra. Esto significa que la *a* y la *e* son elementos diferenciales irreductibles a los efectos de comunicación. No puede haber un intermedio entre ambos, entre *a* y *e*, un punto que no fuera ni *masa* ni *mesa*; tal punto o no alude a nada, es decir, no significa nada, o significa *masa* (y entonces es una *a*) o significa *mesa* (y entonces es una *e*), o significa una tercera cosa (por ejemplo *misa*), y en ese caso ya no es un punto intermedio, sino otro elemento diferencial irreductible. Este ejemplo, simplificador y metafórico, manifiesta que hay unidades discretas fonológicas significativas, cuyo número concreto puede ser determinado en el análisis. Saussure lo dice de este modo: «Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de diferencias de ideas; pero este

enfrentamiento de cierto número de signos acústicos con otros tantos cortes hechos en la masa del pensamiento engendra un sistema de valores; y este sistema es lo que constituye el lazo efectivo entre los elementos fónicos y psíquicos en el interior de cada signo. Aunque el significante y el significado, tomado cada uno aparte, sean puramente negativos y diferenciales, su combinación es un hecho positivo.» En este párrafo hay dos ideas dignas de reflexión. En primer lugar, que desde el punto de vista de la comunicación, una lengua se reduce a una serie de elementos discretos que se definen por la relación de sus diferencias; así acontece con los fonemas. En segundo lugar, que la relación de estas diferencias verificada mediante el análisis constituye la *estructura* de un sistema de comunicación.

Formas y diferencias

Este planteamiento es el mismo que se hace Lévi-Strauss cuando en *Las estructuras elementales del parentesco* trata de estudiar las instituciones culturales como integradoras de sistemas de comunicación. Veamos: si en una lengua lo que tiene importancia no son los términos de la misma en cuanto tales términos, sino las diferencias de unos en relación con los otros, esto quiere decir que una lengua no es una sustancia, o no es la sustancia de la lengua lo que interesa, sino su forma¹⁰. Esta forma, la forma de las diferencias, es lo que trata de buscar Lévi-Strauss en las estructuras de las civilizaciones. Como la lengua, las civilizaciones son también creadas por la «actividad inconsciente del espíritu»; al crearlas, el espíritu impone formas a contenidos, establece diferencias entre términos, y como en el caso de los fonemas, estas diferencias son inconscientemente establecidas. «Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas; los 'sistemas de parentesco', como los 'sistemas fonológicos', son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente.»

Importantes aspectos de la civilización son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente. Lo cual no significa que muchos aspectos de la civilización no sean conscientemente elaborados, como las normas jurídicas o las obras de arte, pero el conjunto de la civilización se impone como un artificio necesario, como una creación inconsciente. ¿Se quiere decir con esto que se afirme la reducción ontológica de la cultura a la lengua, por el hecho de que se pueda analizar la cultura como si fuera una lengua? No

necesariamente. Más bien se trata de prescindir de toda reflexión ontológica, de toda hipótesis acerca de cuál deba ser su última realidad intrínseca, es decir, de considerar la cultura como una sustancia o la sustancia de la cultura, para tratar de averiguar la ley que preside las relaciones diferenciales entre sus términos, por tanto, su forma, como conviene al principio de que la actividad inconsciente del espíritu consiste en aplicar formas a un contenido. Una cosa semejante es lo que se quiere decir cuando se afirma que «los términos de parentesco no tienen únicamente una existencia sociológica: son también elementos del discurso».

La estructura diferencial

Ahora estamos en condiciones de saber qué es la estructura y de distinguir la estructura en sentido estructuralista de otros tipos de estructuras. Lo primero que conviene matizar es que se trata de la estructura de un sistema, pero de un sistema de significaciones y exclusivamente en cuanto sistema significante. Sólo teniendo en cuenta este criterio previo de sistema, el concepto de estructura es aplicable y procedente. El primer contacto con el sistema lo ofrece la experiencia. Nuestra primera relación con el lenguaje es bruta. Conocemos de inmediato su función comunicativa. El relativismo, por tanto, de que ha sido reprochado el estructuralismo no llega al extremo de desconfiar de la experiencia hasta el punto de negarla. Por tanto, no se trata de un nominalismo epistemológico, como se ha querido insinuar. De hecho, Lévi-Strauss, cuando explica la metodología en que se basa, distingue dos niveles de trabajo; el primer nivel es el de la «observación de los hechos». Sabemos que existe el lenguaje y lo observamos, comprobamos su función comunicativa y entonces buscamos el punto formal unitario: el lenguaje como lengua, como instrumento o vehículo de significación. En consecuencia, una vez que hemos conseguido un punto de vista formal, podemos dedicarnos a la descripción de su forma prescindiendo de la sustancia: describir la forma es descubrir la estructura oculta de las diferencias entre los términos significantes.

De este modo, estructura no es lo mismo que organización. ¿Qué es lo que se organiza?, una materia (en este caso una materia orgánica, pero puede hablarse también de «materia social»). El cuerpo está organizado, tiene partes relacionadas unas con otras, pero se trata de partes materiales. En la «organización» no interesan tanto las diferencias entre los términos, diferencias formales naturalmente,

como la conexión material de los elementos. La estructura no es, por tanto, una estructura «orgánica», sino una estructura diferencial¹¹. Los términos se definen por las relaciones que los oponen y los distinguen y exclusivamente por esa relación. Sin embargo, en una organización, las partes valen no por su función diferencial, sino por su función intrínseca, por su virtud específica. Es decir, y volviendo a los textos saussurianos, mientras que el significante y el significado, tomado cada uno aparte, son puramente negativos y diferenciales, las partes de una organización, tomadas cada una aparte, son positivas e iguales a sí mismas. No atentamos contra el principio de contradicción (o acaso habría que modificar este principio, como pretende la filosofía estructuralista siguiendo a Nietzsche) afirmando que un fonema no es igual a sí mismo, porque un fonema reducido a sí mismo no es nada; sólo comunica en cuanto se diferencia de algo. La estructura rehúsa, decía Trubetzkoy, tratar los términos como entidades independientes.

Sistemas de comunicación

El primer contacto con el sistema es, por tanto, experimental, empírico. Hay cosas que se comunican y con las que nos comunicamos. Sean las señales de cortesía, el lenguaje, o las señales de humo. La audacia del estructuralista reside en una constatación posterior: ¿no constituye la moda un sistema de comunicación?, ¿no se pueden estudiar las relaciones de parentesco desde el punto de vista de su comunicación? «Lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste (en tanto sistema, se entiende) en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho.» En tanto sistema por el cual un grupo de seres se reconocen como formando parte de un conjunto social que se ve afectado por unas determinadas reglas de conducta, no está constituido por «entidades materiales independientes», sino por términos en relación mutua.

Ya hemos comprobado que hay una conexión implícita entre la arbitrariedad del discurso y la actividad inconsciente del espíritu que actúa imponiendo formas a un contenido. Y tiene necesariamente que actuar así, si quiere comunicarse. Pero esta actividad no es sino

un ejemplo concreto de una actividad más amplia que con pleno derecho puede bautizarse como actividad simbólica. Este dinamismo es inevitable: si es preciso distinguir entre la mujer prohibida y la mujer permitida es necesario aportar los elementos diferenciales en que se apoya la distinción. Si la mujer imposible y la posible son detectados como elementos distintos, los elementos diferenciales significativos que los oponen han de ser detectables. En los sistemas de parentesco se puede llegar a una relación mínima irreductible y a una ley distintiva fundamental: la prohibición universal del incesto. Las demostraciones que han conducido a estos resultados han «podido ser llevadas a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación». El problema consiste en que «el grupo social considera a las mujeres como valores de un tipo esencial, pero a nosotros nos cuesta comprender que estos valores puedan integrarse en sistemas significativos». Gran parte de los malentendidos del estructuralismo proceden de esta inercia a concebir las estructuras sociales en el interior de sistemas de significación. Parece como si la sustancia o la materia de las instituciones pesara en exceso y esa gravedad impidiera considerarlas no como entidades independientes y positivas, sino como términos diferenciales y negativos. «Tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico nos hallamos en pleno simbolismo.»

Este texto, ilustrativo, debe ser leído con atención, a fin de no mezclar los niveles que distingue: «En toda sociedad la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías. Los tres dependen del mismo método: difieren solamente por el nivel estratégico en que cada uno se coloca, en el seno de un universo común.» Lévi-Strauss sabe perfectamente que «la analogía que acabamos de plantear entre sociología del parentesco, ciencia económica y lingüística deja en pie una diferencia entre los tres modos de comunicación correspondientes: no pertenecen a la misma escala». Pero el problema principal consiste, como siempre, en proceder a la abstracción de la sustancia. Efectuada esta operación, es lícito observar que «la cultura no consiste solamente entonces en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también —y tal vez sobre todo— en 'reglas' aplicables a toda 'clase de juegos

de comunicación', ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura».

Aunque la intuición mediatriz de Lévi-Strauss procede del intento de asimilar los procedimientos de la lingüística a otra serie de ciencias humanas, sencillamente porque «por primera vez una ciencia social logra formular relaciones necesarias», una vez constatado este principio iluminador y observado que «cuando un acontecimiento de tal importancia se produce en una de las ciencias del hombre, los representantes de las disciplinas vecinas no sólo pueden, sino que deben verificar inmediatamente sus consecuencias y su aplicación posible a hechos de otro orden», Lévi-Strauss no se limita a la consideración de la metodología lingüística. Lo que esta ciencia le ha enseñado es, principalmente, el punto de partida para una formalización; efectuada esta formalización pueden ser aplicables otros métodos. Por ejemplo, Mongersten y von Neumann aplican a la economía «la teoría de los juegos»: «los modelos (tales como los juegos) son construcciones teóricas que suponen una definición precisa, exhaustiva y no demasiado complicada... La construcción no se debe complicar inútilmente de modo que el tratamiento matemático pueda ser llevado más allá de la etapa de formalización y proporcione resultados numéricos completos». Los sistemas de parentesco pueden ser concebidos como un juego sometido a reglas según las cuales el intercambio de mujeres es procedente; por tanto, un artificio. Por ejemplo, una vez llegados al principio de la prohibición universal del incesto, accedemos al punto de partida irreductible a partir del cual la cultura se aparta de la naturaleza, a partir del cual se construye un artificio y una regla de actuación, a partir del cual es posible establecer oposiciones y diferencias formales entre términos. Pero estas oposiciones y diferencias, términos extraídos de la lingüística, se pueden obtener o formular mediante métodos matemáticos; al fin y al cabo, también la lingüística lo hace. Por eso dice Lévi-Strauss que «las investigaciones estructurales han aparecido en las ciencias sociales como una consecuencia directa de ciertos desarrollos de la matemática moderna, que han otorgado creciente importancia al punto de vista cualitativo, alejándose de la perspectiva cuantitativa de la matemática tradicional. En distintos campos: lógica matemática, teoría de los conjuntos, teoría de los grupos y topología, se ha comprendido cómo problemas que no comportaban solución métrica podían igualmente ser sometidos a un tratamiento riguroso». En este sentido, Auzias constata que «la obra de Lévi-Strauss es pura etnología que recoge de las matemáticas la teoría de los conjuntos, los grupos de transformación, el cálculo matricial,

las permutaciones y algunas nociones más». Auzias concede equivocadamente a la lingüística el mismo plano de influencia que el que concede a estas otras disciplinas; pero no, la lingüística es el punto de partida, como acertadamente señala Simonis, el brote donde Lévi-Strauss constata que es posible una formalización no cuantitativa de la experiencia social. Y una vez comprobado este hecho revolucionario, el etnólogo inicia una etapa de erudición, pero no de erudición inútil, pues sabe perfectamente lo que busca: los modelos instrumentales que le permitan ordenar rigurosamente esta experiencia que ya sabe, de antemano, formalizable.

Por tanto, el hecho de poder tratar la realidad sociológica prescindiendo de su sustancia, es decir, en el plano de un nivel de comunicación, es lo que permite llegar a la estructura que oculta, a las formas inconscientes que el espíritu impone: «la prohibición del incesto es el proceso por medio del cual la naturaleza se trasciende a sí misma, alumbrando la chispa bajo cuya acción una estructura de tipo nuevo y más complejo se forma, sobreponiéndose e integrando las estructuras más simples de la vida animal. Opera y por sí misma constituye el advenimiento de un orden nuevo». Esta estructura, y es a lo que vamos para acabar con nuestras distinciones, no tiene una naturaleza ontológica ni trata de instaurar una ontología según la cual la naturaleza sería estructural¹². Su punto de partida es distinto: si respecto del mundo natural, el cultural supone un artificio, una creación del espíritu, una creación espontánea e inconsciente en su conjunto, aunque deliberada en muchas zonas, es posible averiguar las reglas diferenciales que el espíritu impone a la hora de edificar su gran edificio de la civilización: las reglas por las cuales distingue, clasifica, habla y opera. Ni siquiera se trata de saber cómo esta gran superestructura, por utilizar la terminología marxista, es impulsada por una infraestructura económica que indudablemente la condiciona en última instancia (Lévi-Strauss no se pronuncia sobre este particular de una forma taxativa, pero implícitamente lo acepta en ocasiones). Pero la búsqueda de las estructuras formales y diferenciales puede conducir y suministrar datos importantes para resolver las leyes de este intercondicionamiento, como tendremos ocasión de ver. El estructuralismo, en suma, no trata de trascender el ámbito en que se instala ni de responder a preguntas que no le pertenecen. En su polémica con Revel evita responder cuestiones filosóficas: «¿por qué las sociedades se estructuran en forma diferente unas de otras?, ¿por qué hay diferencias entre las instituciones y entre las sociedades, y qué respuestas a qué condicionamientos responden estas diferencias...? Estas preguntas (de Revel) son muy pertinentes

y quisiéramos poder responder a ellas. En el estado actual de nuestros conocimientos, estimamos que no nos hallamos en condiciones de hacerlo». Y en otro lugar es mucho más explícito. Al preguntarse si hay pueblos sin historia, y por qué es posible distinguir entre pueblos con historia y pueblos que parecen no haber tenido historia, abandona el tema diciendo que «se deja a la filosofía la tarea de explicar por qué en ciertos casos ha ocurrido algo y por qué en estos casos no ha ocurrido nada»¹³.

Lévi-Strauss tiene, por tanto, clara conciencia del nivel en el que se halla instalado; percibe con claridad los límites en que se desenvuelve su actividad, y sabe con exactitud lo que es posible esperar de su método. No trata de ir más allá, y abandona ese campo a la especulación filosófica, aunque no cabe duda de que desconfía de esta clase de especulación. En el caso que nos hemos planteado: por qué algunos pueblos evolucionan mientras otros parecen estancados, le parece que toda «hipótesis es ideológica y no susceptible de demostración».

Estructuralismo y materialismo

Ahora bien, hemos hablado del principio marxista en su origen, pero después aceptado en el ámbito de la Sociología del conocimiento y posteriormente en diversas ramificaciones de la Sociología burguesa, de la determinación en última instancia de las superestructuras por la infraestructura, o de la *sobredeterminación* si se presupone que hay un previo y mutuo intercondicionamiento. Este principio es, en gran medida, especulativo y, en gran medida también, evidente. Su problema radica en averiguar los límites estrictos en que es posible resolverlo o desmenuzarlo. Es tan genérico que puede dar lugar, y de hecho ha dado lugar, a toda clase de interpretaciones con tal que permitan encadenar una manifestación cultural a un sustrato económico: las reglas que precisen este contacto pertenecen a la penumbra del saber. Lévi-Strauss es plenamente consciente de esta posición. A partir de su pensamiento en torno a ella podemos considerar cuál es el objetivo de su antropología estructural. El tema concreto es el de «las relaciones entre lenguaje y cultura», pero también pudiera serlo el de lenguaje y economía o, en definitiva, el de infraestructura y superestructura; de otra manera, el de naturaleza y arteificio. «Para definir de manera conveniente las relaciones entre lenguaje y cultura es preciso, me parece, excluir desde un principio dos hipótesis. Una, aquella según la cual no puede haber ninguna rela-

ción entre los dos órdenes; otra, la hipótesis inversa de una correlación total entre todos los planos. En el primer caso, nos hallaríamos ante la imagen de un espíritu humano desarticulado y fragmentado, dividido en compartimentos y en capas entre las cuales toda comunicación es imposible, situación bien extraña y sin relación con lo que se comprueba en otros dominios de la vida psíquica. Pero si la correspondencia entre lengua y cultura fuera absoluta, los lingüistas y los antropólogos ya lo habrían advertido y no estaríamos aquí discutiendo sobre el asunto. (Se trata de un simposium entre lingüistas y antropólogos celebrado en 1952, en el que Lévi-Strauss expone, durante una conferencia, su punto de vista.) Mi hipótesis de trabajo pretende, pues, ocupar una posición intermedia: es probable que puedan descubrirse ciertas correlaciones entre determinados aspectos y en ciertos niveles, y para nosotros *se trata de encontrar cuáles son estos aspectos y dónde están estos niveles*. Antropólogos y lingüistas pueden colaborar en esta tarea. Pero el principal beneficiario de nuestros eventuales descubrimientos no serían ni la antropología ni la lingüística, *tal como actualmente las concebimos*: estos descubrimientos beneficiarán a una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva, una 'antropología' entendida en el *sentido más amplio* del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano.»

Perdónesenos la extensión de la cita, pero este texto revela como pocos el planteamiento y la actitud de Lévi-Strauss. Hemos subrayado algunos párrafos para que se vea con claridad el sentido de nuestra indagación del texto. Si se tratara de resumir lo que queremos explicar lo haríamos de este modo, utilizando una fórmula que el etnólogo expuso en otro contexto: Lévi-Strauss es científico *a priori* y dialéctico *a posteriori*; acusado de materialista trascendental, no le importa aceptar el rótulo siempre que el término «materialismo» se entienda no como un punto de partida o como un principio hermenéutico filosófico que decide su investigación desde el origen, sino como un posible punto de llegada o de confluencia de las investigaciones científicas en una prospección que, hoy por hoy, resulta inverosímil constatar, ni siquiera vaticinar.

El problema filosófico de la relación, condicionamiento o determinación en última instancia de la economía o de los diversos factores de la cultura, se reduce a una hipótesis de trabajo obtenida no a partir de principios filosóficos, sino a partir de una confrontación sencilla de los datos de la ciencia: la condición de posibilidad

de la ciencia sólo puede darse si «es probable que puedan descubrirse ciertas correlaciones», pues en otro caso un «espíritu desarticulado es imposible». «Encontrar cuáles son estos aspectos y dónde están estos niveles» que nos permitan descubrir algunas correlaciones es la tarea propiamente antropológica, «tal como actualmente la concebimos»; en cualquier caso se trata de «descubrimientos eventuales» que beneficiarían a una «antropología entendida en el sentido más amplio». Esta antropología ya no sería estructural, sino *integral*; no nos daría un conocimiento de las estructuras ocultas, sino que utilizaría el conocimiento científicamente elaborado de estas estructuras para averiguar acaso las leyes reales, es decir, causales que impulsan al espíritu; desembocaría de este modo en la pretensión que la filosofía sitúa en el punto de partida: llegaría a constituirse en una ontología *a posteriori*, en el caso, solamente supuesto, pero no desechado, de que pudiera llegar a constituirse. Esto no quiere decir que fuera una ontología, puesto que estaría cimentada en puntos de referencia formales. Coincidiría con la ontología en la globalidad de sus respuestas, en circundar al hombre y su actividad con respuestas totales o integrales y no sólo formales, pero estas respuestas no estarían urdidas en el espacio aéreo de la especulación, sino en el espacio inmóvil de la ciencia social formalizada.

Estructura y dialéctica

He aquí por qué no se puede decir que Lévi-Strauss sea un filósofo, pues toda su lucha, como también la de Saussure, consiste en apartar la especulación filosófica del espacio de su indagación. Tampoco quiere decir que esté contra la filosofía ni que la excluya, aunque no cabe duda de que desconfía de ella y la considera una «ideologización». Por eso mismo, Lévi-Strauss no es *a priori* nada, nada más que un científico; pero *a posteriori* puede serlo todo, aunque sus preferencias y sus hipótesis se dirigen hacia una concepción materialista del hombre. ¿Por qué?, podríamos preguntarnos. Porque parece claro que una concepción de este tipo satisfaría más plenamente las apetencias científicas, deja libre una extensión muy amplia para la exploración de la ciencia y para el establecimiento de leyes causales necesarias. Hay un texto que nos parece claramente complementario del que hemos expuesto y que contribuye definitivamente a aclarar la actitud de Lévi-Strauss como la de un científico que sólo es filósofo *a posteriori*; se trata de la polémica de Lévi-Strauss y Sartre sobre razón dialéctica y razón analítica; es decir,

razón filosófica y razón científica (por simplificar): «la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que *quizá subsistirá indefinidamente de hecho*, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la misma razón, pero valerosa: combada por el esfuerzo que hace para superarse.

»En el vocabulario de Sartre nosotros nos definimos, pues, como materialistas trascendentales y como estetas, puesto que la razón dialéctica no es para nosotros otra cosa que la razón analítica y aquello sobre lo cual *se fundaría* la originalidad absoluta de un orden humano, pero algo *de más* en la razón analítica: la condición requerida para que se atreva a emprender la *resolución de lo humano en no humano*. Estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas. Pero aparte de que esta actitud nos parece ser *la de todo hombre de ciencia en cuanto es agnóstico*, casi no es comprometedora, pues las hormigas, con sus cultivos de hongos, su vida social y sus mensajes químicos, ofrecen ya una resistencia suficientemente coriácea a las empresas de la razón analítica... Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas *no es constituir al hombre, sino disolverlo*»¹⁴.

Estos párrafos de Lévi-Strauss son iluminadores y el punto de partida para lo que se podría llamar la dimensión ideológica o filosófica del estructuralismo. Sin embargo, en lo que a Lévi-Strauss se refiere, delimita con pulcritud los esquemas de su actividad intelectual. La razón analítica, es decir, científica, no contradice la dialéctica *a priori*, y *a posteriori* trataría de confundirse con ella. Del mismo modo, *a priori*, el hombre de ciencia es *agnóstico*, por tanto, prescinde de fe y de creencias, de presupuestos metafísicos o filosóficos, lo cual no quiere decir que carezca de ellos, sino que no los involucra ni en su método ni en su indagación. Por tanto, la explícita declaración de materialismo no debe entenderse como afirmación dogmática ni como punto de partida; es trascendental, en contra del materialis-

mo ingenuo filosófico, en la medida en que constituye un presunto punto de llegada, y ni siquiera lo constituye porque se limita a ser una mera aspiración: «el valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras». No puede haber una declaración más sólida de humildad intelectual. Se prescinde del intento de construir una metafísica o de hacer ciencia humana desde una metafísica. Este «epojé», este desnudamiento, constituye el marco adecuado del agnosticismo del hombre de ciencia. No obstante, algunas afirmaciones podrían hacernos dudar, como esta, recogida de *Las estructuras elementales del parentesco*: «Las leyes del pensamiento son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspectos»¹⁵.

Pero sería también desacertado que este «aposteriorismo trascendental» se interpretase como una guía absoluta o como una premonición exacta y anticipada de los resultados del análisis. En este punto la humildad intelectual del agnóstico es también expresa: «La idea de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica, no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes. Y el día en que lleguemos a comprender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente... La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible.»

Así, pues, todo el intento consiste en definir con claridad el espacio de experimentación reservado a una ciencia, en el sentido estricto de la palabra, del hombre. Esta ciencia, para que fuera posible y en el caso sólo hipotético de que lo sea, tiene que ser *a posteriori* materialista en el sentido de que su fin podría presuponerse como una «comprensión de la vida en función de la materia». Sería torpe, alardeando de espiritualismo, escandalizarse ante esta expresión, sin duda comedida y prudente. Al fin y al cabo se trata de incidir en un tema que es ya tópico de las investigaciones científicas en los campos de la biología e incluso de la física atómica. Pero es más, Lévi-Strauss no prejuzga este punto, se limita a exponerlo y a exponer con ello su incertidumbre acerca de la naturaleza de la materia. No hay ninguna «cosmología», diríamos, implícita en esta declaración. Y, por no haber, no hay siquiera una afirmación evolucionista. Desde muchos puntos de vista, la obra de Lévi-Strauss puede interpretarse como una crítica demoledora de los prejuicios evolucionistas engendrados a partir de un materialismo, no trascendental, sino

inmanente. Aplicado este criterio al evolucionismo de la historia, Lévi-Strauss no se muestra menos agnóstico: «Ni en *Race et histoire* ni en *Tristes tropiques* he tratado de destruir la idea de progreso, sino más bien de hacerla pasar, del rango de categoría universal del desarrollo humano, al rango de un modo particular de existencia propio de nuestra sociedad (y tal vez de algunas otras) cuando intenta pensarse a sí misma.» La precisión de esta cita es inigualable, aunque puede oponérsele la constatación empírica de que esta sociedad —la nuestra— aspira a una universalidad tecnológica que, por los medios de que dispone, debe presumirse irresistible de tal manera que cabe pensar si este «modo particular de existencia propio de nuestra sociedad cuando intenta pensarse a sí misma» no tiende a convertirse en una categoría universal ^{15 bis}.

No obstante, algunos temas de Lévi-Strauss han sido evidentemente extrapolados. Su declaración de que la razón dialéctica ofrece un plus a la razón analítica: «la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en no humano»; o la afirmación de que «el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo», enlaza directamente con la tesis de la «muerte del hombre» expuesta por Foucault y que en España ha podido expandirse a través de algunos escritos de Trías.

¿Se trata de una ideología adecuada al intento de una ciencia analítica del hombre? ¿Se trata de un planteamiento filosófico inspirado en la posibilidad, por ahora sólo presentida, pero no desarrollada, de estudiar analíticamente la sociedad mediante una ciencia general de la comunicación o una semiótica? Nos inclinamos a creer que estos interrogantes tienen una respuesta afirmativa y, en consecuencia, que el planteamiento ideológico que pueda subyacer a la tesis de «la muerte del hombre» se establece en un nivel inédito y compone un marco de inspiración especulativa apropiado a una posibilidad insólita de extender los dominios de la ciencia a zonas antaño reservadas a la descripción o a la intuición, a la especulación o al dogmatismo.

División de las ciencias

Un «giro copernicano», como el que Handricourt intuía en esta aplicación generalizada de los métodos de la lingüística a la antropología y otras ciencias humanas, es inevitable que no traiga consecuencias especulativas y que no ampare renovaciones filosóficas. La absolutización del lenguaje no es expresa ni en Saussure ni en Lévi-

Strauss, pero puede permanecer emboscada y latente. Desde muchos puntos de vista un discurso que tratara de objetivar dialécticamente estas incitaciones puede ser renovador, hiriente, traumatizador, provocativo y, sobre todo, crítico. Pero en honor a la verdad este discurso no se encuentra en la obra de Lévi-Strauss, quien se limita a oponer dos clases de ciencias en las tradicionalmente reconocidas como ciencias humanas. Estas dos clases de ciencias serían las ciencias humanas propiamente dichas y las ciencias sociales. ¿En qué se diferenciarían? Fundamentalmente en que las primeras serían ciencias en el sentido estricto de la palabra, mientras que no lo serían las llamadas «sociales».

En efecto, si reservamos el término ciencia a aquellas que pueden ofrecer una formalización metodológica y una cohesión absoluta entre principios y conclusiones, las primeras que alcanzaron este grado fueron, después de las matemáticas, las físicas. El «giro copernicano» tuvo esta significación, introdujo una revolución científica, pero en un coto reservado a ciencias de la naturaleza. La lingüística introdujo un cambio radical, la posibilidad de que una ciencia social lograra formular, por primera vez, relaciones necesarias. He aquí ahora la tesis última de Lévi-Strauss: ¿Qué ciencias sociales y por qué pueden colocarse al lado de la lingüística y establecer conexiones necesarias? Según Wiener, la naturaleza misma de las ciencias sociales implica que su desarrollo repercute sobre el objeto de investigación. Pero además Wiener señala que los fenómenos que integran en sentido propio las investigaciones sociológicas y antropológicas se definen en función de nuestros propios intereses. Por tanto, estas ciencias entrañan siempre un juicio de valor, son axiológicas. Lévi-Strauss acepta este planteamiento de Wiener. Es claro que si nuestros intereses repercuten en la investigación sociológica sea imposible evitar una *ideologización* o valorización del trabajo realizado. Sin embargo, comenta Lévi-Strauss, «al hablar no tenemos conciencia de las leyes sintácticas y morfológicas de la lengua; carecemos de un conocimiento consciente de los fonemas». En definitiva, «en lingüística se puede afirmar que la influencia del observador sobre el objeto de observación es despreciable: no basta que el observador tome conciencia del fenómeno para que éste se modifique a causa de ello... El lenguaje es, pues, un fenómeno social que constituye un objeto independiente del observador». Lo cual es tanto como confirmar que la «estructura oculta» no depende de ningún interés: su descubrimiento es objetivo como lo es el del fonema. Si la actividad del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, estas formas son también objetivas y no dependen en

ningún caso de nuestros intereses, no son función de ninguna ideología. Con lo cual queda claro el ámbito reservado a este segundo «giro copernicano», que consiste en ganar un terreno hasta ahora abonado por la especulación para la indagación formal de la ciencia: al imponer formas a contenidos el espíritu no tiene conciencia de las leyes de su imposición; por tanto, el descubrimiento de esta imposición constituye un fenómeno social independiente del observador.

Ciencias humanas serán aquellas en las que el fenómeno social sujeto a examen es independiente del observador. Ciencias sociales serán aquellas en las que esa independencia no es posible. En un opúsculo¹⁶, Lévi-Strauss explicita estos criterios: «la facultad de ciencias sociales comprendería el conjunto de los estudios jurídicos; a ellos se agregarían las ciencias económicas y políticas, y algunas ramas de la sociología y psicología social. Del lado de las ciencias humanas quedarían agrupadas la prehistoria, la arqueología y la historia, la antropología, la lingüística, la filosofía, la lógica y la psicología.

De ahí podría inferirse claramente el único principio concebible para efectuar la distinción entre ciencias sociales y ciencias humanas. Bajo el manto de las ciencias sociales se encuentra a todas aquellas ciencias que aceptan sin restricciones establecerse en el seno mismo de su sociedad... Las ciencias humanas, en cambio, son las que se colocan fuera de cada sociedad particular... Así, pues, la relación entre ciencias sociales y ciencias humanas se convierte en la que existe entre una actitud centrípeta y una centrífuga. Las primeras consienten a veces en partir del exterior para volver hacia el interior. Las segundas siguen el camino inverso: si a veces se instalan dentro de la sociedad del observador es para alejarse de ella rápidamente... Las ciencias a las que reservamos el nombre de «ciencias humanas» pueden poseer un objeto que las vincula con las ciencias sociales; desde el punto de vista del método se acercan más a las ciencias exactas y naturales... Las ciencias humanas adoptan el punto de vista de la inmanencia; mientras que las ciencias sociales, atribuyendo un carácter particular a la sociedad del observador, confieren a ésta un valor trascendental».

4. FOUCAULT CONTRA LA HISTORIA

Por lo que se refiere a esta parte final del trabajo, no nos queda más que limitarnos a concluir sobre los puntos de vista expuestos. Ya sabemos, en aspectos generales, en qué consiste esta pretendida revolución científica, y también sabemos qué ámbito aloja, cuál es la extensión concreta de su aplicación. Por lo que al derecho concierne, ha quedado excluido de esta zona privilegiada.

Nos parece que, aceptados sus planteamientos, la exclusión está justificada. El problema del derecho, y en nuestro seminario hemos tenido oportunidad de comprobarlo, radica en encontrar un punto de vista trascendental imposible de obtener. La posición kelnesiana condujo a la pirámide normativa, pero el vértice de la pirámide sólo encontraba fundamento en una pirueta de su promotor. Este es un hecho constatado: el derecho expresa formas de pensarse de una sociedad a sí misma; en consecuencia, comportamientos subjetivos en los que es imposible distinguir entre la objetividad de la norma y el interés que la dicta. Lévi-Strauss lo dice de este modo: «la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta», es decir, la estructura oculta no depende del interés del observador, porque no es una interpretación de la cultura, sino una formalización. «Aparece así la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de 'estructura social' y las de 'relaciones sociales'. Las 'relaciones sociales' son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la 'estructura social' misma.» De acuerdo con estas ideas, el derecho es la materia prima para llegar a la estructura. Si volvemos a cuanto hablamos acerca del «nominalismo» estructuralista y al método práctico de investigación, el análisis del derecho sólo interesaría en un primer momento, en el de la observación o constatación empírica de los hechos; la verdadera estructura inconsciente queda encubierta por la estructura consciente, como es la jurídica. La estructura inconsciente «no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas». Sin embargo, el derecho como estructura consciente elaborada, en la que el interés del legislador también está implicado cuando dicta la norma, no es inútil a la hora de indagar la estructura inconsciente oculta. «Es

posible decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la conciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto —que se llaman comúnmente ‘normas’ (sic)— se cuentan entre *los más pobres*, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y de los usos, sino en perpetuarlos.» Compréndase que este «más pobres» revela la actitud del etnólogo que estudia las sociedades primitivas¹⁷. «El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica: cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados (por ejemplo, el derecho) que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto. Por último, el etnólogo «no debe olvidar que las ‘normas culturales’ no son automáticamente estructuras. Son más bien importantes piezas que ayudan a descubrir estas últimas».

La posesión y el incesto

No se trata en las líneas que siguen de hacer una crítica de Lévi-Strauss, sino de comprender su actitud y su posición epistemológica. Puede observarse que en el tránsito desde el estructuralismo estrictamente lingüístico a la apertura que hace Lévi-Strauss para aplicarlo a la antropología, el rigor rígido y casi matemático de la comunicación se resiente, con el cambio, de indeterminaciones. Saussure ya lo había presentado cuando expone a la lingüística como modelo o prototipo para la semiología, y cuando concibe la semiología como una ciencia de los signos o, en todo caso, de los símbolos. La diferencia entre el signo y el símbolo estriba en que la arbitrariedad del signo es absoluta (con restricciones; pues el signo engendra signos que se sitúan en una relación de dependencia), mientras que en el símbolo es posible advertir una relación natural entre el significado y el significante. Pero en la antropología los llamados signos no lo son de una manera absoluta, sino que, normalmente, son además valores. Las censuras que el profesor Hernández Gil dirige a «la mujer signo» de *Las estructuras elementales del parentesco* son, en este sentido, clarificadoras. Pero Lévi-Strauss es consciente de esta limitación. El problema estriba en saber si la escasa evolución de la antropología estructural respecto de la lingüística se debe no sólo a la falta de una tradición investigadora sobre la que apoyarse o se debe a una impotencia procedente del

mismo traslado del método. Es decir, ¿las «Mitológicas» de Lévi-Strauss son superables a partir de sus propias conclusiones o son superables sólo a base de una mera acumulación de nuevas «mitológicas»? El profesor francés responde a esta cuestión exhibiendo el estado todavía incipiente de la ciencia estructural. Pero no cabe duda también de que el germen de la sospecha anida en el interior de su obra.

Por otro lado, como hemos visto, el soporte de toda la aventura levistraussiana procede a partir de un hecho diferencial clave: la prohibición universal del incesto. A partir de esta ley general y arbitraria, «universal como el lenguaje» y arbitraria como todo signo, Lévi-Strauss edifica el contenido informativo de los términos del sistema; pero previamente ha tenido que privilegiar este acontecimiento que considera universal. Ahora bien, ¿es el *único* acontecimiento que, como el lenguaje, sea universal? Nos tememos que este privilegio puede ser multiplicable y que esa posibilidad de multiplicación entraña en sí misma una ambigüedad epistemológica. Dice Derrida en el ensayo comentado que en las *Estructuras* Lévi-Strauss «se topa con lo que él llama un *escándalo*, es decir, algo que no tolera ya la oposición (naturaleza-cultura) tal como ha sido recibida y que parece requerir *a la vez* los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la *prohibición del incesto*. La prohibición del incesto es universal; en este sentido podría decirse que es natural —pero es también una prohibición, un sistema de normas y de prohibiciones— y en este sentido debería considerarse cultural». Ahora bien, ¿se trata, en efecto, como dice Lévi-Strauss, de una regla única y, en consecuencia, de un punto de partida estable y unificador, exclusivo y rígido: «constituye una regla, pero una regla única entre todas las reglas sociales, que posee al mismo tiempo un carácter de universalidad»? Dice el profesor Hernández Gil en su *Metodología* que «en la ciencia jurídica, o mejor, en determinadas regiones de la misma, se pueden *aislar* y delimitar algunos fenómenos que, en cuanto tales, no son susceptibles de ser captados de otro modo. *Hay un contacto del hombre con las cosas del mundo exterior que llamamos posesión*». Nos encontramos ante un primer indicio, que en «La función social de la posesión»¹⁸ encuentra un apoyo definitivo e incuestionable: «La 'propiedad privada' es la expresión jurídica culminante del poder de la persona sobre las cosas.» Por ser expresión jurídica pertenece desde luego al mundo de la cultura. Pero ¿qué encubre ese nudo, ese envoltorio de reglas jurídicas, artificiales y «civilizadas» que constituye la propiedad tal y como se encuentra en los códigos y en las doctrinas jurídicas?: «la

más directa proyección de la persona sobre las cosas, determinante de consecuencias jurídicas dirigidas al mantenimiento de una situación dada: he ahí el bosquejo aproximado de la posesión». Observamos, por tanto, una gran similitud entre la posesión como hecho y la prohibición universal del incesto: «también la posesión tiene un valor jurídico, aunque a éste, en verdad, le dota de sentido el contenido fáctico». Es posible advertir la dualidad de la noción: un valor jurídico, es decir, estrictamente normativo, pues si hay algo normativo por definición es lo determinado según derecho; el derecho de ser respetado en la posesión constituye una regla y, además, de carácter universal si entendemos por posesión ese «contenido fáctico» que se manifiesta en el uso y que da *sentido* al contenido normativo. Hasta se podría decir, trasladándonos a las reglas del intercambio de mujeres, que la prohibición del incesto revela el reconocimiento de una posesión de la mujer; sólo en virtud de este reconocimiento implícito de la mujer poseída la prohibición tiene sentido. De aquí la excesiva densidad jurídica de la observación de Lévi-Strauss cuando escribe que «la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, a la hermana o a la hija a otra persona; es la regla de donación por excelencia»¹⁹. Entre la mera tenencia natural, animal podríamos decir, y el derecho de propiedad que es una envoltura cultural concedida a la protección del uso o del disfrute, el reconocimiento de la posesión exhibe esta doble condición de ser regla y de ser universal: «nadie podrá poner en duda que la posesión ofrece la fisonomía de un poder cualificado sobre las cosas que, superando la mera tenencia, no equivale a la relación de propiedad»²⁰. ¿No podría el jurista, devenido antropólogo, por ejemplo, escandalizarse ante este acontecimiento definidamente diferencial, con el mismo derecho con que Lévi-Strauss rasga sus vestiduras cuando se topa de bruces con la prohibición universal del incesto? ¿No estamos ante una regla necesaria y sin excepción, sin cuyo cumplimiento es imposible pensar en el tránsito de la naturaleza a la cultura? ¿No «incorpora la posesión de suyo algo social y *jurídicamente primario* que no empieza en o con la propiedad»? «El fenómeno —concluye Hernández Gil— de la humana utilización de las cosas es ontológicamente anterior a la institucionalización que representa la propiedad privada»... «es perfectamente concebible un sistema de convivencia sin propiedad privada»; ¿podría Lévi-Strauss proporcionar un sistema de convivencia «sin el mutuo reconocimiento de las más elementales relaciones posesorias»?²¹ «La propiedad privada presupone y determina al

mismo tiempo una organización político-económica concreta»²²; sin embargo, el reconocimiento de la posesión no presupone ni determina nada, únicamente una ruptura con el estado abstracto de naturaleza absoluta. La posesión, en consecuencia, «es la institución de mayor densidad social en cuanto expresa de manera primaria la proyección del hombre hacia el exterior; y es una institución tan apoyada en el acontecer social que su ordenación jurídica resulta en cierto modo como *incipiente*»²³. Y continúa esta observación afirmando que «la densidad social de la posesión estriba, a nuestro juicio, en ser una forma de exteriorización del hombre hacia el mundo de los objetos que se muestra como *inevitable e insuprimible*; esa exteriorización, que es susceptible de múltiples condicionamientos político-económicos, en cuanto posesión, tiene que, de algún modo, *darse siempre*» (el subrayado es nuestro).

Recapitemos sobre el tema y observemos, además, por si algún lector suspicaz pudiera sospechar alguna manipulación preconcebida, que las líneas que estamos comentando están escritas con anterioridad a las preocupaciones metodológico-estructuralistas del profesor Hernández Gil. Por otro lado, nuestra intención, hoy por hoy, no estriba en oponer a «la prohibición universal del incesto» una regla previa o anterior que sirviera para un replanteamiento de la base estructuralista, sino, como expresamos al iniciar esta reflexión, nuestra intención es más modesta y se encamina a explicitar una cautela acerca de la *excepcionalidad* que Lévi-Strauss concede a la regla de la prohibición del incesto. Como ya insinuamos anteriormente, este punto de partida de *Las estructuras elementales del parentesco*, lo cual ya fue advertido por Simonis, entraña la ontologización de un acontecimiento que es precisamente aquel elegido para convertirse en punto de partida. ¿Cómo asegurarnos, en efecto, de que esa regla universal es la única universal? ¿Cómo asegurarnos de que al decidir esa universalidad no respondemos a una necesidad del sistema más que a la constatación de un dato empírico? ¿Cómo no ver en esa regla que parece simple *un denso* contenido normativo, jurídico o axiológico? ¿Es una regla única o contiene ya una pluralidad jurídica de reglas? ¿Cómo ver ahí un solo hecho diferencial de carácter absoluto? ¿Podemos situar junto a la prohibición universal del incesto la defensa, no menos universal, de la posesión? Al fin y al cabo toda prescripción entraña una prohibición.

Sin perjuicio del tratamiento que en trabajos futuros se pueda dar a estas interrogaciones, vamos a limitarnos, en esta ocasión, al itinerario incoado. A nuestro juicio, el mero hecho de que se pue-

dan fundamentadamente exponer estos interrogantes implica que los fundamentos de la *Antropología estructural* son menos y más dogmáticos de lo que Lévi-Strauss asegura; entraña también una explicación al hecho de que el estructuralismo no lingüístico no haya alcanzado el desarrollo del estructuralismo lingüístico. La lengua, en efecto, ha conseguido poblar su reino de signos puros a efectos de la comunicación, pero no así la antropología, y todo intento de reducir la mujer a «signo» puede suscitar los recelos del jurista. Nos interesa constatar, en definitiva, que ese traslado del signo puro a la «mujer signo» comporta una ambigüedad. No dudamos de que la extrapolación sea legítima a efectos de método o de comparación, pero *dudamos de que el nivel de rigor formal quede intacto* con este trasplante: de la lingüística estructural a la antropología estructural es posible advertir una *degradación* en la formalización rígida de los sistemas o, por lo menos, sospecharla. De aquí que la pregunta que planteamos al iniciar esta revisión sea procedente: ¿Las «Mitológicas» se acumulan, o se confirman? La matemática, la lógica formal y el estructuralismo lingüístico, crecen sobre sí mismos, a partir de sus propios axiomas. Si las «Mitológicas» simplemente se yuxtaponen a base de acumular descripciones unificadas por el uso del método estructural, cuyo superior valor no sería, en este supuesto, el de su calidad científica, sino el de su mayor eficacia cuantitativa o descriptiva, la *Antropología estructural* no ha conseguido entonces ofrecer una renovación científica, sino solamente sustituir una actitud metodológica por otra más eficaz, pero en el mismo terreno epistemológico. La proliferación de «Mitológicas» da pie para considerar la sospecha.

El tema de la arqueología

Esta cuestión que, en torno a Lévi-Strauss, ofrecemos sólo a título de hipótesis a comprobar, creemos, sin embargo, que puede ser aplicada sin restricciones a la obra de Foucault, Deleuze, Barthes, etc..., es decir, a todos cuantos han extrapolado el estructuralismo con más amplitud todavía que lo hiciera Lévi-Strauss, hasta abrirlo a un sistema de sistemas de alcance general, de modo que explicara todos los órdenes significativos de la cultura. En este sentido, el estructuralismo foucaultiano pretende sustituir el estudio de la historia, por no riguroso, no formal y no científico en consecuencia, por una arqueología del saber. ¿Qué se esconde tras este propósito? Si regresamos sobre nuestros propios pasos podemos re-

considerar la clasificación de las ciencias que ofrece la epistemología de Lévi-Strauss y cuya secreta intención consiste en rescatar para la semiología una importante porción de las llamadas «ciencias humanas», hasta ahora tenidas por ciencias en un sentido solamente analógico. Ciencia es, según Lévi-Strauss, como vimos, la coherencia intelectual formalizada o formalizable. Hay dos tipos de ciencias, las físico-naturales, en las que la formalización es rígidamente cuantitativa (no obstante la física moderna, con la teoría de los cuanta, el principio de indeterminación y la construcción einsteiniana de la relatividad, ha ingresado en su terreno un ámbito cualitativo y no absolutamente cuantitativo) y las humanas que, partiendo de la lingüística y con ayuda de la teoría de los conjuntos, teoría de los juegos, etc..., procede a formalizaciones, hoy por hoy, cualitativas. Luego hay un tercer grupo, las ciencias sociales, que no son estrictamente ciencia, sino simplemente saberes. Pues bien, una arqueología del saber ensancharía los amplios dominios ya ensanchados por la antropología de Lévi-Strauss, pues su objeto sería, precisamente, formalizar el saber, descubriendo sus estructuras subyacentes. Describiría las constantes y las variantes del proceso histórico considerado no como proceso, es decir, como historia de las ideas, sino como un lenguaje enunciativo que permite a las ideas referirse entre sí, reconocerse o rechazarse, enfrentarse en una red de signos previamente dada, al margen del sujeto, es decir, del hombre, de los sueños antropológicos, de las pretensiones dialécticas y de una presunta causalidad que pretende ver en el devenir de la historia una necesidad inverificable, excepto para los artificios sin prueba de la elucubración. Desde este punto de vista —y para cualquier punto de vista, sin duda—, la sociología, la historia, el derecho, etc., carecen de rigor formal. Pero la consecuencia de Foucault no es meramente crítica, constatar la suficiencia científica del saber, sino también constitutiva: sustituir dichas especulaciones pretenciosamente científicas por su arqueología, a partir de la cual será preciso algún día «definir un orden deductivo»²⁴. Foucault tiene conciencia de lo ambicioso de su propuesta, pero no se engaña a sí mismo estimando que su «arqueología» ha accedido ya a este nivel de rigor formal y deductivo. Por el contrario, advierte que «más que fundar en derecho una teoría —y antes de poder hacerlo eventualmente (no niego que lamento no haberlo conseguido aún)—, se trata, de momento, de establecer una *posibilidad*»²⁵. Quede esta cita como constancia de la honestidad intelectual del autor de *Las palabras y las cosas*.

El lector habrá advertido, sin duda, el salto o el formidable ensanche que esta presunción o esta posibilidad realiza sobre la pro-

puesta levi Straussiana. Si, en efecto, es posible esta arqueología, aquellas ciencias que Lévi-Strauss rechazaba por sociales para una aplicación del método estructural, quedan de un solo golpe afectadas y sometidas a la formalización estructural, mediante la exploración arqueológica. Para el jurista esta hipótesis tiene una consecuencia ineludible: la presunta posibilidad de estructurar la ciencia del derecho al nivel de la arqueologización. Foucault ha dejado ejemplos de cómo proceder en este sentido. Su *Historia de la locura* o su *Las palabras y las cosas* lo atestiguan. Pero hay que incluir una observación. *La arqueología del saber* es un resultado y no un fundamento; es el fruto de una experiencia previa, de una hipótesis que en los libros citados precedentes a este último trabajo sólo había sido confusamente intuida. En este sentido *La arqueología del saber* es una rectificación autocrítica más que una confirmación de los trabajos anteriores. *Las palabras y las cosas* no es una arqueología propiamente dicha, sino un camino confuso que ha hecho posible vislumbrar la arqueología como posibilidad. Vamos a utilizar, a estos efectos, los textos explícitos de Foucault: «en este punto se determina una empresa cuyo plan han fijado de *manera muy imperfecta*, la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones. Todas estas tareas han sido esbozadas con cierto desorden y sin que su articulación general quedara completamente definida. Era el tiempo de darles coherencia, o al menos de intentarlo. El resultado de tal intento es el presente libro... «Este trabajo —sigue más adelante— no es la repetición y la descripción exacta de lo que se puede leer en la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* o *Las palabras y las cosas*. En un buen número de puntos es diferente. Comporta también no pocas correcciones y críticas internas... en *Las palabras y las cosas*, la ausencia de abalanzamiento metodológico pudo hacer pensar en análisis de totalidad cultural».

He aquí, por tanto, los dos temas que engloban las preocupaciones foucaultianas. En primer lugar, una empresa de revisión de la metodología tradicional de la historia; una crítica de la historia de las ideas que hasta la fecha ha sido siempre interpretada o tratada en términos de «totalidad cultural». En segundo lugar, un trabajo

de construcción no del todo definido, porque se va autodefiniendo a lo largo de la propia obra y que en *La arqueología del saber* dispone ya —al menos esa es su pretensión— del aparato conceptual y metódico necesario para ser afrontada con éxito. Esta iniciativa está directamente emparentada con los planteamientos estructurales de Saussure. Procede sin duda de la evolución de una secuencia lógica que permanece más fiel a sí misma contradiciendo los textos originales que afirmándolos dogmáticamente. Como se sabe, Saussure es un enemigo declarado de la historia y del historicismo, del mismo modo que Lévi-Strauss es un enemigo declarado del antropologismo. Ser enemigo del antropologismo no es, como hemos visto, lo mismo que ser enemigo de la antropología; por el contrario, significa en Lévi-Strauss el esfuerzo de llegar a una antropología diferente que libere a la ciencia de las imprecisiones humanistas y filosóficas de la antropología tradicional. Pues bien, la enemistad antihistoricista de Saussure se concreta en Foucault en una enemistad hacia la *Historia de las ideas*, hacia las descripciones sintéticas de las «totalidades culturales» o de las «concepciones del mundo»; se trata, en suma, de una extirpación no sólo del antropologismo, sino de todo «sociologismo». Y en beneficio de qué. De una Historia diferente e inédita: «el tema y la posibilidad de una *historia global* comienzan a borrarse, y se ve esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una *historia general*. El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización». La actitud negativa de Saussure frente a la Historia se concreta en la definición de una nueva historia por parte de Foucault: «una historia general desplegaría el espacio de una dispersión». En efecto, frente al antropocentrismo que prevalece en las descripciones tradicionales de la historia, el autor de *La arqueología del saber* opone una historia sin referencia al concepto de hombre, una historia no escrita por el sujeto que es a la vez su protagonista, sino que hable por sí misma, «un método de análisis que esté puro de todo antropologismo», del mismo modo a como en la lingüística estructural las leyes fonéticas no dependen de ninguna voluntad ni de ninguna conciencia, sino que se imponen a la voluntad por debajo de la conciencia, un campo enunciativo en el que se dispersan y se confrontan las opciones inconscientes del discurso. «Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso concebido así no es la manifestación majestuosamente desarrollada de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice;

es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad... no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica, como hay que definir el régimen de sus enunciaciones.»

Rectificaciones a Saussure

Este tema y esta preocupación es más saussuriana que la del propio Saussure. Se ha hablado, en efecto, con frecuencia de las numerosas rectificaciones que se ha hecho a la oposición de Saussure entre diacronía y sincronía dentro de la corriente de inspiración estructural. Esto es innegable. Pero menos innegable es que todas estas rectificaciones se han realizado a partir de los propios principios establecidos en el *Curso* y que las censuras dirigidas a Saussure han sido efectuadas a partir de sí mismo y no contra sí mismo. El proceso ha seguido un rumbo de iluminación de las propias tesis estructurales, de confirmación y de ampliación de los principios originales a espacios diferentes del saber. Cuanto dice el profesor Hernández Gil acerca de la oposición entre estructuralismo-historia es cierto, y más todavía, esta oposición no ha sido revisada ni dulcificada como a primera vista pudiera parecer; por el contrario, al hacerse objeto la historia del análisis estructural, la exclusión primitiva se ha visto confirmada. Al admitir Hjelmslev «la regularidad en lo diacrónico», no rectifica a Saussure ni dulcifica sus expresiones en contra de la opinión de Hernández Gil; al contrario, lo confirma y gana para su actitud campos que parecían ajenos a la temática estructural. En un trabajo incluido en este volumen se examina el concepto de transformación en la obra de Hjelmslev, el pontífice danés de la semiología, a quien se debe una elaborada nomenclatura que permitiría incluir con rigor formal casi absoluto la lingüística dentro de una metasemiótica general²⁶. Es esta regularidad de lo diacrónico lo que interesa en la especulación de Foucault, lo cual no desmiente el juicio del profesor Hernández Gil cuando observa que «el estructuralismo provoca, a nuestro juicio, una ruptura en la simple linealidad histórica». De este modo la afirmación saussuriana de que un «estado de lengua» tiene siempre un carácter *fortuito*, que el profesor Hernández Gil comenta de este modo: «He aquí, según nos parece a nosotros, la más absoluta recusación de lo histórico. No sólo falta la historia dentro de un determinado estado lingüístico, sino que falta también un determinismo histórico. Entre el cambio y el sistema

resultante no hay una relación de causalidad», volvemos a encontrarla sin rectificar un ápice en la posición de Foucault; sólo que si a Saussure esta convicción solamente le llevaba a excluir el estudio histórico de la lingüística y a oponer una lingüística sistemática comparativa e historicista a una lingüística sistemática, en Foucault, como en Hjelmslev, esta misma convicción le lleva a rechazar la Historia global y a pretender sustituirla por una historia general, en la cual está con igual fuerza excluida toda explicación causalista. Los principios de la arqueología «no tienen como finalidad sacar a la luz grandes continuidades culturales, o aislar mecanismos de causalidad. Ante un conjunto de hechos enunciativos, la arqueología no se pregunta lo que ha podido motivarlo; tampoco trata de descubrir lo que se expresa en ellos»... «Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto.» Con ello se hace una crítica radical de los procesos dialécticos que sustentaron la sucesión. De este modo, «el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman», no rectifica en absoluto el antihistoricismo original de la obra saussuriana, sino que lo confirma y lo expresa en una nueva concepción de la historia. Este es el tema concreto y este es el mayor peligro que hace vacilar a la obra de Foucault. En efecto, si *Las palabras y las cosas*, al poco tiempo de ser escrito, fue objeto a través de *La arqueología del saber* de una profunda autocensura, ha sido porque el propio Foucault es consciente de no haber logrado su empeño, no ya de renovación, sino de transvaloración radical del método tradicional por una metodología estructuralista. Ahora bien, este rechace de la propia obra no sólo hace vacilar a los lectores de Foucault, sino que introduce la duda en el propio escritor: «¿No está usted seguro de lo que dice? ¿Va usted de nuevo a cambiar, a desplazarse en relación con las preguntas que se le hacen, a decir que las objeciones no apuntan realmente al lugar en que usted se pronuncia? ¿Se prepara usted a decir una vez más que nunca ha sido usted lo que se le reprocha ser? ¿Se está preparando ya la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y hacer burla como la está haciendo ahora?: 'No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme, sino aquí, de donde los miro, riendo'». De acuerdo, Foucault tiene conciencia de su problema, pero tener conciencia del problema no elimina el problema. Y en el fondo vacila, «en el fondo no soy quizá más que un historiador de las ideas». Palabras terribles para quien proyectó en *Las palabras y las cosas* —su obra anterior— acabar con la historia de las ideas. Eso sí, «un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su

disciplina; que ha deseado sin duda darle ese rigor que tantas otras descripciones, bastante vecinas, han adquirido recientemente; pero que, incapaz de modificar en realidad esa vieja forma de análisis, incapaz de hacerle franquear el umbral de la cientificidad (bien sea que tal metamorfosis resulte ser para siempre imposible, o que no haya tenido la fuerza de llevar a cabo él mismo esa transformación), declara, con falacia, que siempre ha hecho y querido hacer otra cosa. Toda esa nebulosidad nueva para ocultar que se ha permanecido en el mismo paisaje, sujeto a un viejo sueño desgastado hasta la miseria. No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la 'historia de las ideas', mientras no haya mostrado en lo que se distingue el análisis arqueológico de sus descripciones».

En efecto, este es el problema que atenaza a Foucault, y desde luego no se le puede reprochar falta de lucidez al respecto ni autenticidad para aceptar el reto consigo mismo. Pero por ahora en *Las palabras y las cosas* no ha consumado su empeño y en *La arqueología del saber* sólo ha dibujado una teoría cuyo sistema lógico-conceptual no difiere del que rige para cualquier planteamiento especulativo. *La arqueología del saber* es una especulación y, en consecuencia, carece de valor de prueba. Lo cual tampoco sirve de prueba en contrario. La fuerza de la ciencia reside en que no necesita prueba, se impone por sí misma. La reflexión en torno a la ciencia, el intento especulativo de justificarla filosóficamente es siempre filosofía y nunca ciencia. La arqueología del saber es la filosofía de un proyecto científico y, si se quiere, su descripción anticipada. La única garantía a su favor que merece estimar seriamente esta «posibilidad» o esta «hipótesis» es el hecho de que el método ha sido fecundo en otros ámbitos. Pero, como dijimos, no ha sido, por lo menos hasta la fecha, igualmente fecundo en todos los ámbitos a los que se ha aplicado, y ya hemos avanzado algunos argumentos personales de por qué este «decalage» nos parece insuperable. Por tanto, la arqueología de Foucault queda, a nuestro parecer, sometida a la siguiente alternativa: o es simplemente una nueva formulación, como él mismo acepta, renovadora de la temática, del lenguaje y de la inspiración de la historia, afecta a actitudes contrarias a las que tradicionalmente han prevalecido como el hecho de hacer más hincapié en la discontinuidad que en la continuidad, en la crítica al proceso absoluto que en la afirmación dialéctica, en los *a priori* inconscientes históricos que en la evolución de la conciencia, en las rupturas que en la dialéctica del cambio, pero sin que nada de ello signifique en realidad una modificación del análisis de la historia ni una adquisición importante en el orden de la formalización de su conocimiento;

o es, por el contrario, la presentación especulativa de una posibilidad que todavía carece de prueba suficiente, por lo menos de una prueba tan sólida como los hallazgos que promete: una formalización rigurosa de la historia.

¿Una ciencia jurídica estructural?

Llega el momento de traer la cuestión al ámbito que nos interesa. En efecto, si la proposición foucaultiana resultase operativa los estudios históricos y las llamadas ciencias humanas que en su calidad de sociales habían sido excluidas de estructuración por Lévi-Strauss se verían afectadas por el descubrimiento. Si el tema de la conciencia y la antropologización, y con este tema todas las consideraciones axiológicas y valorativas, puede ser excluido al afrontar una «historia de las ideas», las ciencias esencialmente axiológicas pueden verse afectadas por este brusco desprendimiento. Retrotraigámonos al punto de vista de Lévi-Strauss. A su juicio, la ciencia jurídica no puede ser objeto de estructuración, y nos parece que tal afirmación es absolutamente consecuente con sus principios. El jurista pertenece, está inmerso en esa sociedad a la que trata de comprender y de ofrecer leyes normativas. Es posible, sin embargo, estudiar estructuralmente el derecho de las sociedades primitivas, puesto que no compromete al investigador ni le relega en sus actitudes y posiciones personales en relación a su entorno social. Con esto no aceptamos, y ya expusimos nuestras reservas, que la antropología estructural haya conseguido una formalización del sistema tan rigurosa como la lingüística y dimos nuestras razones: los signos de la lengua constituyen, como dice Saussure, «un sistema de puros valores que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos», pero los sistemas antropológicos tienen que proceder a una reducción, operar con símbolos como si fueran signos, desprender aspectos para conseguir una pureza que se nos presenta degradada. Como dice el profesor Hernández Gil, «la mujer signo no habla»; en el mundo de la antropología estructural y de las mitológicas, del pensamiento salvaje y de las relaciones parentales «sólo hablan los hombres». En cualquier caso, el derecho, en cuanto ciencia social, permanecía ajeno a esta reducción. Y la razón es clara: «en el lenguaje no se plantea ningún problema axiológico; en el derecho, cualquiera sea la actitud que se adopte, sí. La lingüística no tiene que independizarse de la ética; no precisa adoptar ningún punto de vista respecto de ella. La ciencia jurídica, sí. El criterio de remitir la valoración a la norma (en la

fase de su formulación política o en la de sus explicaciones metajurídicas) y considerar la ciencia como exclusivamente descriptiva y no valorativa —es decir, despreocupada— no resuelve por completo el problema.» Bien, la exclusión de todo antropologismo, ¿no entraña acaso la exclusión de todo juicio de valor, de toda axiología, de toda conciencia? Y no por «despreocupación», sino por rigor formal o científico. Esta es la razón por la cual la actitud de una arqueología estructural afecta definitivamente a la ciencia jurídica. He aquí, por tanto, el punto de ruptura para un «estructuralismo jurídico», la respuesta a esa pregunta que el profesor Hernández Gil arriesgaba: ¿Podrá un día hablarse de la ciencia jurídica estructural lo mismo que hoy se utiliza la expresión lingüística estructural, incluso para designar disciplinas universitarias? Todavía es pronto para contestar —decía—; pronto en el curso cronológico de estas páginas. *Prematuro si se tiene en cuenta el incipiente y tímido estructuralismo jurídico. Porque hoy día es casi atrevido unir estas dos palabras.* Bien, la arqueología del saber pretende ser una respuesta.

Un poco riguroso nos parece el juicio del profesor Hernández Gil cuando observa que «Saussure revela no conocer grandemente —ni siquiera en el aspecto epistemológico— el problema de la ciencia jurídica». Este juicio lo provoca un comentario al capítulo tercero del *Curso de lingüística general*, donde Saussure trata la «dualidad interna de todas las ciencias que operan con valores». Según el lingüista suizo, las ciencias estructurales se distinguen de su historia; con ello no rechaza la ciencia histórica, sino que la opone a la ciencia sistemática. Foucault sería mucho más radical: las ciencias estructurales no se oponen a las históricas, sencillamente, porque las históricas no son ciencias. Las ciencias estructurales se oponen a la «historia de las ideas» o a la «historia causal y dialéctica», a la «historia continua», pero no a una historia general de la dispersión, no a una «teoría general de la discontinuidad», no a una ciencia histórica que haya sido previamente desantropologizada.

Decimos que el juicio del profesor Hernández Gil es demasiado severo porque, en nuestra opinión, la simplificación —expuesta solamente a título de ejemplo— que Saussure hace de la problemática jurídica en cierto comentario de su capítulo nos parece, en términos generales, válida. Dice Saussure que «hay una ciencia descriptiva del derecho y una historia del derecho; nadie las opone». No cabe duda de que han sido opuestas en muchas ocasiones y de que ha habido intentos de una «teoría pura» o de un descriptivismo jurídico, de una lógica interior, etc..., pero no han pasado de intentos ni de especulaciones. Por ser el derecho una ciencia axiológica, queda pren-

dida en su propia historia y queda sometida a la disputa ideológica de los juristas. La reforma de un precepto legal del cuerpo jurídico, excepto para el caso de las normas puramente instrumentales, entraña siempre un juicio de valor y no sólo un juicio técnico-jurídico. «Dos ciencias tradicionalmente normativas, como la lingüística y la jurídica, se ven grandemente afectadas por la preocupación de la autonomía unida a las pretensiones de descriptividad con eliminación del sentido normativo. Claro es que éste se acusa más en el derecho por cuanto incorpora generalmente un ingrediente ético, mientras que la lingüística (o por mejor decir, en la gramática) la normatividad es exclusivamente lógica. Tienen también en común una y otra ciencia haber experimentado en el siglo XIX una fecunda etapa de historicización»²⁷. La axiología y la ética están prendidas en la Historia de las Ideas, esa que Foucault rechaza; la lingüística puede oponerse a esta historia de cuya fecundidad tal vez haya brotado como ciencia autónoma. La descriptividad en el derecho es solamente una pretensión reiteradamente frustrada; la descripción en la lingüística no sólo ha dado lugar al *Curso* de Saussure, sino a la creación de una ciencia lingüística. Nos acercamos ya al final de nuestras averiguaciones. ¿Esta oposición que Saussure advertía entre la lingüística y la historia comparativa de las lenguas y que condujo, por sucesivas y precisas radicalizaciones —y no dulcificaciones, como normalmente se interpreta—, a la inclusión de la propuesta foucaultiana de una arqueología del saber y al rechazo de la Historia de las Ideas, puede —una vez que se ha extirpado todo vestigio axiológico y desantropologizado la historia— plantearse en el seno de la ciencia jurídica?

A lo largo de este recorrido hemos ido desprendiendo nuestras observaciones. Hemos advertido cómo la *Antropología estructural* caía en algunas absolutizaciones no justificadas; tal, por ejemplo, la privilegiación de que era objeto una «prohibición universal del incesto» como regla exclusiva que se rebelaba ante la oposición terminante naturaleza-cultura. ¿Por qué no nos preguntábamos una defensa universal de la posesión? ¿Cómo no advertía en esa regla un contenido más amplio, una ambigüedad? ¿No debemos ver en esa excepcionalidad no sólo un privilegio analíticamente formulable, sino una ontologización de dicha regla? La ambigüedad filosófica amenazaba cubrir con su manto de tradicionales penumbras el proyecto, por otro lado ciclópeo, de Lévi-Strauss. Pero advertíamos, además, con el profesor Hernández Gil, una degradación de los «signos puramente diferenciales» con que opera la lingüística, lo cual implicaba, según vimos, una disminución del rigor formalista de la estructuración antropológica respecto de la lingüística. Con ello

no se trata de torpedear —lo cual no está por otro lado a nuestro alcance— el proyecto colosal de las «Mitológicas», sino acaso de explicar por qué este proyecto no entrañe un «giro copernicano» en el devenir de las ciencias de la cultura. El traslado del método estructural de la lingüística a las llamadas ciencias humanas, con ser indudablemente útil y provechoso, comporta una ambigüedad que en la lingüística no se manifiesta. Supondría, en este supuesto, una fructífera renovación de los temas, del método de observación, traería nuevos elementos a la observación del antropólogo, pero no necesariamente un mayor nivel en la jerarquía del análisis ni en la epistemología de los procedimientos de la investigación. El tercer paso, el que ofrece Foucault, al menos desde el panorama que actualmente su obra nos ofrece y permite una exploración, aumenta esa ambigüedad y esa imprecisión que acaso advertimos en Lévi-Strauss. Al ampliar el horizonte se disminuye la eficacia del método. Lo que Foucault exhibe no da pie para pensar —hoy por hoy— más que en la introducción original y brillante de un nuevo tema especulativo, cuya validez —paradójicamente— es sobre todo filosófica y que podrá ser en su día archivable por esa Historia de las ideas contra cuyo agujón lucha y cuya muerte, despiadada, pero contradictoriamente, vaticina.

En definitiva, desde el punto de vista de Lévi-Strauss la exclusión de los estudios jurídicos de una facultad destinada a las ciencias humanas nos parece coherente con sus puntos de vista, puesto que los «modelos conscientes o normas son los más pobres» desde la perspectiva estructural, y una ciencia que implica la posición del observador y lo constituye a la vez en sujeto y objeto de dicha ciencia no puede ser estructurizable. Un estudio estructural del derecho nunca sería jurídico, sino antropológico, no sería Ciencia Jurídica Estructural, sino Antropología Estructural. Estudiar el orden jurídico dado en una sociedad primitiva ni siquiera sería hacer Historia de las Ideas y desde luego nada tendría que ver con un «orden jurídico a dar». La estructura de ese orden jurídico dado no interesaría para nada al jurista, sino sólo a efectos de erudición o de curiosidad. Para la comunidad social y para el jurista legislador, crítico o práctico, este no es el problema jurídico; por el contrario, el problema jurídico entraña una discusión axiológica. Por tanto, el estructuralismo invertiría la opción que le interesa al jurista, en tanto esa enunciada muerte del hombre no pase a ser, además de una proposición tan especulativa y filosófica como todas las que pueblan la Historia de las Ideas (y tan respetable, por supuesto), un dato empírico formalizable o formalizado. No descartamos, sin em-

bargo, absolutamente la hipótesis mientras, como Foucault lo hace, se establezca en el nivel de una posibilidad a considerar, pero sospechamos que nunca pasará de ese nivel porque, hasta el momento, la extrapolación del método estructural evidencia una progresiva degradación de su rigor formal a medida que se anuncian o se introducen nuevos campos en el ámbito de su exploración. El lenguaje, a efectos de comunicación, es un signo puro; los signos que utiliza la antropología estructural son signos mixtos, y aquellos que atañen a las ciencias axiológicas son signos impuros. ¿Cabría establecer un enunciado jurídico al modo como Foucault quiere establecer enunciados discursivos? Esto es lo que Foucault debería demostrar en el terreno de la aplicación concreta; pero mucho nos tememos que su propuesta no dé más fruto que los anteriores intentos de establecer una filosofía definitiva. Afortunadamente, y para goce de sus lectores, Michel Foucault escribe mejor que la mayoría de los filósofos.

Al nivel de los enunciados jurídicos los logros de la arqueología son, por el momento, mucho más imprecisos que las aportaciones que dos siglos de reflexión jurídica, de debate y de dialéctica, pueden ofrecernos. «El conocimiento, como dice el profesor Hernández Gil comentando a Lefebvre, incorpora la crítica. Y la crítica es siempre una actitud del sujeto»²⁸. Esta declaración negativa no excluye que, como el profesor Hernández Gil concluye, se puedan establecer diferentes niveles que escrupulosamente demarcados puedan ser objeto en una u otra medida de un análisis estructural; lo que afirma y recalca es que «la ciencia jurídica no puede convertirse plenamente en estructural»²⁹. «Se podrá llegar a 'una' ciencia estructural del derecho; pero difícilmente 'la' ciencia del derecho llegará a ser sólo la ciencia de las estructuras jurídicas»³⁰.

NOTAS

¹ En esta desimplicación de «sujeto y objeto» reside el fundamento del tan comentado «antihumanismo» del estructuralismo, cuyo pontífice principal será Foucault, sobre todo en las páginas finales de *Las palabras y las cosas*. Véase especialmente *El sueño antropológico*, pp. 331 y ss. La inspiración filosófica de este antihumanismo procede de Nietzsche. *Las palabras y las cosas*. Editorial Siglo XXI, México, 1968.

² Nos interesa este ensayo de Legaz, porque no ha sido recogido en el importante material bibliográfico que la *Metodología* del profesor Hernández Gil ofrece. Véase *Atlántida, revista del pensamiento actual*, núm. 48, Madrid, noviembre-diciembre 1970, pp. 573 y ss.

³ *Metodología de la ciencia del derecho*, Antonio Hernández Gil, volumen II, Madrid, 1971, p. 256. Ese segundo volumen, del cual la segunda parte está dedicada al «estructuralismo», constituye uno de los trabajos más impor-

tantes de conjunto sobre el «estructuralismo», no sólo por el material analizado, sino también por las sugerencias críticas que ofrece. En adelante sólo haremos referencia de aquellas citas que sean objeto de controversia.

⁴ Véase en este mismo volumen *Ideología y problemática*.

⁵ *Ob. cit.*, p. 462.

⁶ Todas las citas proceden del artículo citado. En las discusiones recogidas en *Las nociones de estructura y génesis* (Proteo, Buenos Aires, 1969) se puede observar esta ambigüedad. Es especialmente «curioso» observar cómo Goldmann, que es discípulo de Piaget, discute con éste en torno a la noción de estructura. Goldmann, que es marxista, interpreta dialécticamente la noción siguiendo la sociología totalizante luckacsiana; pero Piaget, de quien Goldmann fue y se considera discípulo, discute y rechaza tal criterio.

⁷ *Curso de Lingüística General*, Ferdinand de Saussure, Editorial Losada, 9.ª edición, Buenos Aires, 1971. En adelante no haremos referencias a los textos del *Curso*. Es el *Curso* completo lo que tenemos en cuenta al referirnos a sus textos.

⁸ «Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de la acumulación la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederle.» Michel Foucault: *La arqueología del saber*, Editorial Siglo XXI, México, 1970, p. 213. Esta declaración es, sin embargo, un alarde de Foucault, un estar por encima de los prejuicios. En efecto, en *Las palabras y las cosas* sostiene que «Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología y el positivismo son arqueológicamente indisolubles» (p. 311). El estructuralismo puede coincidir en sus exclusiones con el positivismo, pero no acepta sus fundamentos apriorísticos. En este sentido entraña una crítica del positivismo que en Lévi-Strauss es explícita. El estructuralismo quiere ser un «método positivo», pero no positivismo.

⁹ *Antropología estructural*, Claude Lévi-Strauss, Ediciones Eudeba, 3.ª edición, Buenos Aires, 1970. En la medida de lo posible nos ceñiremos al comentario de este texto que reúne lo fundamental de las preocupaciones metodológicas de Lévi-Strauss. Prescindimos igualmente de la localización exacta de las citas. Es el conjunto de la «antropología» lo que merece y reclama nuestra consideración.

¹⁰ Esto no quiere decir que el estructuralismo sea sólo un «formalismo». Lévi-Strauss excluye esta estimación que Pouillon explica así: «el estructuralismo no es el formalismo. Por el contrario, inquiera sobre la distinción entre la forma y la materia y no hay materia alguna que *a priori* le resulte inaccesible. Como escribió Lévi-Strauss: 'la forma se define por oposición a un contenido que le es exterior; pero la estructura no tiene contenido: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebido como propiedad de lo real'. Por consiguiente, es indispensable mostrar que la noción de estructura no mutila lo real». Jean Pouillon en *Problemas de estructuralismo*, Editorial Siglo XXI, México, 1967, p. 15. Este comentario no es un mero juego de palabras entre contenido, forma y materia y es imprescindible entenderlo. La oposición forma-sustancia que emplea el estructuralismo no corresponde a la oposición forma-contenido. La exclusión de la sustancia coincide con la exclusión de las fundamentaciones ontologicistas. Un ejemplo que puede servirnos sería el de los conceptos de la física. La noción de *masa*, verbigracia, ¿alude a un contenido o a una forma? Ni al contenido ni a la forma; en todo caso, es «el contenido mismo aprehendido en una organización lógica». Pero es claro que no alude a la sustancia de la materia.

Sobre este tema, véase *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste»*, Ivan Simonis. Especialmente cap. V, pp. 185 y ss. Aubier Montaigne, París, 1968. Hay traducción española muy reciente.

¹¹ Esta es una distinción capital. No es lo mismo «estructura social» en el sentido estructuralista que en el sentido usual de la sociología, sobre todo a partir de Marx, Max Weber o Mannheim. Lévi-Strauss distingue a este respecto «estructura social» y «relaciones sociales». Sobre este particular se puede ver el trabajo «Distintos entendimientos del estructuralismo y la estructura», incluido en este mismo volumen.

¹² Véase sobre este tema el ensayo de Derrida «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *Dos ensayos*, Anagrama, Barcelona, 1972. En la «prohibición del incesto» acontece como en el lenguaje, que se trata de un hecho arbitrario, pero general, es decir, necesario. En este sentido, lengua y prohibición del incesto son puntos diferenciales entre naturaleza y cultura, el escándalo que liga lo inasociable: naturaleza-cultura. No es de extrañar que los principales celos y suspicacias del libro de Simonis incidan en este tema del incesto como acontecimiento diferencial. Sobre este punto volveremos de nuevo.

Ahora interesa señalar el absurdo que entraña comparar sin matices ni precauciones el estructuralismo con algunas actitudes filosóficas que tratan de ontologizar el concepto de estructura. Algún comentarista consideró acertado emparentar, guiado sólo por la correspondencia semántica, el estructuralismo con la filosofía de Zubiri e incluso con el correlacionismo de Amor Ruibal. Pero el estructuralismo está muy lejos de afirmar que haya una estructura ontológica en el universo. Se limita a pensar que hay una correspondencia estructural, de otro modo sería imposible el pensamiento. Esta afirmación, no obstante, es ambigua. No es una mera relación diferencial, sino un postulado no tan neutral como sería deseable. Esta ambigüedad se advierte fácilmente en *Las estructuras elementales del parentesco* (Paidós, Buenos Aires, 1969). Lévi-Strauss en este libro impresionante habla indistintamente de «estructuras lógicas» (p. 200); «estructura universal» (pp. 134, 135, 181); «estructuras fundamentales» (p. 125); «formales» (p. 516); «constantes» (p. 191); «simbólicas» (p. 208); «inconscientes» (p. 151). La ambigüedad de la terminología no es sólo semántica, todos estos términos son correspondientes. Las estructuras son inconscientes, por eso son necesarias y, por tanto, formales, universales y constantes. Y son lógicas porque la inteligencia puede desentrañarlas. Se sabe, pues, dónde empieza la estructura (prohibición universal del incesto, exogamia, reciprocidad, etc...), pero *no dónde termina*. En consecuencia, se pueden estudiar las «estructuras elementales del parentesco», pero no es seguro que se puedan estudiar (aunque Lévi-Strauss lo anuncia) sus estructuras «complejas».

Ahora bien, este *dónde empiezan* es sospechoso; se establece un paralelismo físico-lógico-universal-simbólico-matemático que va más allá de lo que el mero análisis del dato puede proporcionar: constituye una *apuesta* científica a favor de la correspondencia estructural. En *Tristes Trópicos* (Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. 144) es explícito: «El conocimiento no se apoya sobre una renuncia o sobre un trueque, sino que consiste en una selección de los aspectos verdaderos, es decir, los que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No porque, como lo querían los neokantianos, éste ejerza una verdadera compulsión sobre las cosas, sino más bien porque él mismo es un objeto. Siendo de 'este mundo' participa de su misma naturaleza.» Esta declaración nos introduce en el tema de lo que se ha llamado (Paul Ricoeur)

«idealismo sin sujeto trascendental» o «materialismo trascendental», al que más adelante haremos referencia.

¹³ En *De la miel a las cenizas* (Fondo de Cultura Económica, México, 1972, página 15), Lévi-Strauss dice: «prosigamos así nuestra indagación sobre las representaciones míticas del tránsito de la naturaleza a la cultura». Es este tránsito lo que está en juego; no su naturaleza, ni su génesis, sino el punto de su diferenciación, el sistema de representaciones que nos comunican su ruptura: la prohibición del incesto, el lenguaje mítico. Ahora bien, este planteamiento modifica de raíz el problema de la historia: introduce el tema de la discontinuidad en un ambiente que hasta entonces estaba dominado por el fetiche del «evolucionismo». Sobre este punto puede verse, a nivel de divulgación, pero lúcidamente expuesto, el libro de Pierre Daix *Structuralisme et révolution culturelle* (Casterman, 1971. Especialmente capítulos III y IV).

El planteamiento, por tanto, no es neutral respecto del problema histórico, y con razón se ha reprochado a los estructuralistas de desdén por la historia, aunque más exacto es decir desdén por el historicismo. El problema causal de por qué hay sociedades con historia y sociedades sin historia es desacertado. Las páginas finales de *De la miel a las cenizas* son ilustradoras a este respecto. Lévi-Strauss no afirma una causalidad histórica, más bien «habrá que concluir que el tránsito no era necesario... y que estados del pensamiento no se suceden espontáneamente por efecto de una causalidad ineluctable... Otro tanto ocurre con las civilizaciones. Las que denominamos primitivas no difieren de las otras por la dotación mental, sino sólo en que nada, en la dotación mental que sea, prescribe que deba desplegar sus recursos en un momento determinado y explotarlos en cierta dirección».

¹⁴ Sobre este tema el capítulo IX («Historia y Dialéctica») de *El pensamiento salvaje* (Claude Lévi-Strauss, Fondo de Cultura Económica, 1.ª reimpresión, México, 1970, pp. 355 y ss.).

El hecho de conceptuarlo como un materialista *a posteriori* no contradice la calificación del estructuralismo como un idealismo sin sujeto trascendental. En cualquier caso lo que distingue a la actitud de Lévi-Strauss es ser científico, o al menos pretenderlo, en el sentido estricto del término. Ahora bien, arrastra las limitaciones de toda «actitud científica», un agnosticismo trascendental compatible con un agnosticismo causal (en este caso estructural) o como dice Goldmann, la *apuesta* (véase *El hombre y lo absoluto*, Península, Barcelona, 1968, capítulo V, pp. 111 y ss.).

¹⁵ *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 528. La comparación con la física no es ocasional. Por ejemplo, p. 190; p. 227; p. 527: «una amplia rueda de reciprocidad tan armónica e ineluctable como las leyes físicas».

^{15 bis} En *De la miel a las cenizas* afirma: «el análisis estructural no recusa, por tanto, la historia. Muy al contrario, le concede un puesto de primer plano: el que corresponde de derecho a la contingencia irreductible, sin la cual ni siquiera podría concebirse la necesidad» (p. 395). Este respeto de lo contingente no es un respeto por la historia; al contrario, es su condena. Este es el punto de partida de Foucault: tratar de desglosar la contingencia de la estructura en la historia. La aversión por la historia queda clara en *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 167: «se la retrotrae a una serie de conexiones contingentes»; p. 181: crítica a Frazer; p. 183: idem; p. 188: «siempre procuramos eliminar toda especulación histórica»; p. 535, sin embargo, deja un margen amplio a un «historiador de la cultura» (p. 541).

¹⁶ Recogido en *Aproximación al estructuralismo* con el título de «Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas». (Editorial Galerna, 3.ª edición, Buenos Aires, 1970).

¹⁷ La reducción de todo el análisis estructural al conjunto de las normas integrantes de un ordenamiento sería el prototipo de la «pobreza» a los fines del análisis estructural. *Metodología de la ciencia del derecho*, vol. II, p. 441. De todos modos hay en Lévi-Strauss, según él mismo confiesa en *Tristes Trópicos* (p. 42), un menosprecio congénito hacia el derecho: «Me inscribí en Derecho al mismo tiempo que preparaba la licenciatura en Filosofía, simplemente porque era muy fácil. Una curiosa fatalidad pesa sobre la enseñanza del Derecho. Preso entre la teología, a la que en esa época lo unía su espíritu, y el periodismo, hacia quien lo va inclinando la reciente reforma, parecería que le resulta imposible situarse en un plano a la vez sólido y objetivo: pierde una de sus virtudes cuando trata de conquistar la otra. El jurista, objeto de estudio por el sabio, me hacía pensar en un animal que pretendiera mostrar la linterna mágica al zoólogo... La clientela del derecho me disgustaba más que su esterilidad.»

¹⁸ *Ob. cit.*, p. 318. *La función social de la posesión*, A. Hernández Gil, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

¹⁹ *Las relaciones elementales del parentesco* (p. 558). Para la cita del «escándalo» véase p. 41 y todo el capítulo «Naturaleza y Cultura». Sobre el aspecto prescriptivo de la prohibición, el capítulo «Endogamia y Exogamia». Lo que interesa subrayar es que la fuerza del argumento de Lévi-Strauss se apoya en la consideración de la «prohibición» como hecho diferencial único, excluyente. Y la fuerza de nuestra censura descansa en que, como juristas, no podemos respetar esa unicidad a la vez simple y compleja: pues se presenta como una Regla simple, pero su contenido es, sin embargo, abusivo, desborda la simplicidad de la Regla. En efecto, esa norma no es una mera prohibición ni sólo una prescripción complementaria, como se desprende de los propios textos de Lévi-Strauss. Hay un doble juego, simplicidad y excepcionalidad, por un lado; complejidad del contenido y totalidad, por otro: «La prohibición del incesto sería el *único* (subrayamos) caso en que se pediría a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres» (p. 58) (véase también p. 67, p. 103, p. 556: «la exogamia es el *único* caso...»). Si, en efecto, se trata de un caso único, puede verse en este acontecimiento el momento «por el cual la naturaleza se supera a sí misma»: una regla a la vez arbitraria y universal. Pero sólo a condición de que la Regla sea simple, porque si es compleja entonces su carácter unitario queda en entredicho. Sin embargo, Lévi-Strauss, glosando a A. Richards, dice que «en el interior de la familia la autoridad descansa sobre la posesión, y el control del alimento»; afirma también que «la mujer es el bien por excelencia del grupo», «la regla de la donación por excelencia» (p. 558). Y nos da una pista a favor de nuestro criterio cuando parafrasea un párrafo de Proudhon sobre la propiedad... Queremos señalar que, desde el punto de vista jurídico, esa Regla no es única, comprende varias reglas que no tienen por qué considerarse posteriores ni menos universales. Lévi-Strauss debe saberlo o presentirlo cuando, utilizando la terminología de Mauss, afirma que la prohibición es «un hecho social total» (véase pp. 91, 100 y 106). Pero ¿qué es un hecho total? Parece que este concepto introduce una terminología sociológica. En efecto, el concepto de hecho total, Mauss lo recibe de Durkheim, y aunque lo elabora, lo fragmenta en niveles y relaciones, el término «total» no deja de sugerir su origen emboscado. ¿Qué otro sentido puede tener la expresión «hecho total» referido a un acontecimiento de la cultura? Nos parece advertir aquí una fisura persuasiva. Fisura, porque este concepto de «totalidad» no es rigurosamente estructural: ni lo parece ni está justificado su empleo. Persuasiva, porque trata, en efecto, de seducir al lector, de comprometerle en la

importancia diferencial del hallazgo. Pero el hallazgo es diferencial en la medida en que es total. Y deja de ser único también en esa misma medida. Sólo porque se conceptúa como un «hecho total» se le puede presentar como único; y al enfocarlo desde el punto de vista de la prohibición del incesto se presenta entonces como total uno de los aspectos del acontecimiento que es múltiple, variado y plural. (Por ejemplo, siguiendo a Ortega, podría decirse que la cultura comienza cuando un objeto físico material es percibido como instrumento técnico: este acontecimiento sería tan diferencial y tan necesario como la prohibición: ¿habrá alguna sociedad en la que los objetos físicos no han sido utilizados como instrumentos; puede concebirse una sociedad humana sin este requisito?)

En consecuencia, siguiendo a Hernández Gil, se podría aducir: la Regla de la prohibición no es única, hay también una Regla de la posesión. Podría replicarse: la prohibición del incesto engloba la regla de la posesión, puesto que es la regla de la donación por excelencia de bienes excelentes para la vida del grupo. Se contrarreplicaría: entonces no se trata de una regla única. Y se llegaría a una respuesta límite: es única, porque hace referencia a un hecho social total. Pero entonces, ¿la Regla no debería ser tan total como el hecho que regula? Y, sin embargo, se presenta como una prohibición clara y distinta que afecta sólo al intercambio de mujeres dentro del grupo.

²⁰ *La función social de la posesión*, Antonio Hernández Gil, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 25.

²¹ *Ob. cit.*, pp. 25-26.

²² *Ibid.*, p. 111.

²³ *Ibid.*, p. 105.

²⁴ *La arqueología del saber*, p. 197.

²⁵ *Ibid.*, p. 115. Utilizamos igualmente *La arqueología del saber* como un texto global, por lo que prescindimos en adelante de la localización de las citas. En cuanto a la intención de un «orden deductivo», nos parece interesante y significativo señalar que Ortega considera en *La idea de principio en Leibniz* que «lo específico de la ciencia moderna es su empeño por instaurar una teoría deductiva unitaria». A la luz de esta interpretación parece claro que lo que el estructuralismo y concretamente Foucault propone es una integración absoluta, al menos respecto del método, de las «ciencias del espíritu» en las «ciencias de la naturaleza».

²⁶ Las obras traducidas al castellano de Louis Hjelmslev de las que tengo noticia y que he consultado son: *El lenguaje*, Gredos, Madrid, 1968. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1971 (edición original, noviembre de 1943). Como ya se ha indicado, en este volumen se recoge un trabajo sobre el tema de la «transformación» y del «estado» en Hjelmslev y las dificultades de aplicación de estos conceptos a un estudio estructural del derecho. Los *Ensayos lingüísticos*, de Hjelmslev, han sido publicados por la Editorial Gredos con posterioridad a la redacción de este trabajo.

²⁷ *Metodología de la ciencia del derecho*, p. 246. Véase también el comentario del profesor Hernández Gil en la página 417: «Todas las disciplinas humanas tienen su historia en un doble sentido: la historia de la disciplina en sí —su fundación y su desarrollo— y la historia de los contenidos que en un momento dado, al cabo del movimiento diacrónico, vienen a constituir su objeto. Si por ciencia del derecho se entiende exclusivamente la referida a las normas vigentes en una sociedad determinada y en un momento dado, la historia será sólo un tipo de conocimiento *distinto*, mientras que si se considera que la inteligibilidad científica del derecho vigente requiere de la *cooperación* histórica, la historia, sin perjuicio de su rango de disciplina separada,

tendrá muchos puntos de *interferencia* y conexión con la ciencia jurídica.» Así que o ciencia distinta o ciencia conectada, pero en ningún caso ciencias *opuestas*. Además, si distinta o interferente, la decisión depende de un criterio en cierto modo ambiguo, de una actitud o posición modulable. Por otro lado, «cuando se define el derecho con el paradigma de la justicia se quiere decir que no es de suyo cualquier normatividad jurídica. Cuando se le considera como exponente de las situaciones economicosociales se piensa que también el derecho queda sometido a un módulo. En ninguna de las dos hipótesis —que son entre sí extremas— decir derecho no es *decirlo todo*. La inmanencia del derecho es rechazada o abandonada en uno u otro caso» (id., p. 460). Únicamente en el caso de una ciencia jurídica «despreocupada» o «resignada» se puede conseguir esa pureza recurriendo a una falacia: «la ciencia jurídica, neutral y descriptiva, no puede hacer cuestión de la valoración. *La da por hecha; no la enjuicia*» (id., 461).

Pues bien, exactamente, a nuestro juicio, es esto lo que quiere decir, simplificando, Saussure cuando sostiene que existe una historia del derecho y una ciencia del derecho, pero nadie las *opone*.

Este rigor de Hernández Gil respecto de la apreciación saussuriana le lleva a sobrestimar los parentescos, no obstante la agudeza del análisis en que se apoya, entre Ihering, Savigny y Saussure. A nuestro juicio, tal rigor y tal sobrestimación proceden del criterio de Hernández Gil acerca de la dulcificación que hizo el estructuralismo posterior a la antinomia diacronía-sincronía rígidamente establecida por Saussure. Como hemos dicho, el admitir una estructuración de la diacronía no significa templar tal contraposición, al contrario, implica radicalizarla hasta sus límites.

La ambigüedad proviene, a mi juicio, de la previa ambigüedad del concepto de diacronía que muchas veces, incluso entre los estructuralistas más rigurosos, se emplea como sinónimo de historia. Tal uso es, sin embargo, poco preciso. Diacronía no es historia en el sentido tradicional del término. Al revés, el concepto de diacronía sólo tiene sentido en oposición al de sincronía, es una noción correlato del sistema y que se define en función del sistema. Si Saussure no es definitivamente estructuralista es porque al oponer Diacronía y Sistema no se atrevió a considerar una sistematización de la diacronía. Esto no significa historificar el sistema, sino estructurar la Diacronía. La historia nunca puede ser estructural, por eso Foucault trata por todos los medios de desprenderse de la «historia de las ideas», que es el concepto usual de historia. En este sentido, frente a Foucault, Saussure es un tímido...

En el trabajo ya citado sobre «Cambio jurídico y concepto de transformación» se distingue adecuadamente, a estos efectos, entre «lingüística diacrónica» y «lingüística diacrónico-estructural». De todos modos nos parece que sería más simple y acaso más exacto hablar de «histórica» en el primer caso y de «diacrónica» en el segundo.

²⁸ Ibid., p. 316.

²⁹ Ibid., p. 462.

³⁰ Ibid., p. 422.