

## BRICOLAGE SOBRE NATURALEZA Y ESTRUCTURA

Guillermo Malavassi V.

"... el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura..." (*Lévi-Strauss, Claude, El pensamiento salvaje*, FCE, 1970, p. 39).

\* \* \*

Mi propósito ha sido el de tratar de encontrar qué concepto de naturaleza existe entre algunos de los estructuralistas, y qué realidad le es propia, para lo cual ha sido necesario recorrer la historia del pensamiento en algunos de sus representantes más conspicuos. Asimismo, intentar establecer qué concepción de estructura alienta en algunos de los autores y qué tipo de realidad le corresponde.

Una vez que he acumulado diversos puntos de vista, me encontré con la tentación de realizar un bricolage, un tanto fascinado por los ejemplos mismos que cita Lévi-Strauss. De allí el título dado al trabajo.

"Los términos BRICOLER, BRICOLAGE y BRICOLEUR, en la acepción que les da el autor, no tienen traducción al castellano. El bricoleur es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera CON MATERIAS PRIMAS, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos, como el autor explica" (*De Pensamiento Salvaje*, nota del traductor, p. 35).

\* \* \*

Una definición de estructuralismo, atribuida a Edmund Leach, tiene interés para este trabajo: el estructuralismo es un FORMALISMO ULTRARRACIONALISTA.

Queda claro, asimismo, que el estructuralismo no es una filosofía.

Se centra el mayor interés en la interpretación que ha hecho Lévi-Strauss de los mitos, en cuya virtud pueden determinarse aspectos de supremo interés para el hombre de cualquier cultura:

- 1.—¿Cómo comenzó la humanidad?
- 2.—¿Es necesario que exista una regla que prohíba el incesto?
- 3.—¿Es definitiva la muerte?

Es de importancia ver que, según Lévi-Strauss, hay CONSTANTES DEL PENSAMIENTO HUMANO, lo que tiene consecuencias que llevan a planteamientos de orden epistemológico y también ontológico. Ello llevará a recorrer textos de pensadores que han pretendido conocer la naturaleza, interpretarla, ver su carácter constante.

## NATURALEZA

Leyendo críticamente lo que pensadores de todos los tiempos, o de diversos tiempos, han manifestado sobre la naturaleza, pudiera creerse que se trata de una realidad de fácil aprehensión, casi de inmediato conocimiento, que se manifiesta en modos regulares, ritmos establecidos, coherencia constante:

"...ninguna de estas esferas se mueve tan pronto rápidamente, tan pronto lentamente, sino que cada una, en cuanto a su velocidad y al modo de moverse, se halla sometida a su ley natural" (*Maimónides, Guía de desorientados, El mundo, 1. El organismo universal*).

En este texto, se habla de "ley natural" como en otros se hablará de naturaleza: lo fijo, lo predecible, lo que siempre tiene que ser por tenor previsto.

El término naturaleza significa la acción de hacer nacer (*NASCOR*); la fuerza generadora y productora de algo. Así se la ha considerado fundamentalmente GENERACION. Pero, por su parte, la generación supone algo de que es engendrada, y este algo no puede ser más que un PRINCIPIO. Así nos vemos de pronto enfrentados al origen de las cosas, al principio de ellas, a la generación... es decir, a un principal problema ontológico.

Para muchos griegos, FYSIS era el principio unitario del cual emergen las cosas. Por aplicación e interpretación de tal principio llegó a estimarse entonces que lo que existe POR NATURALEZA se opone a lo que existe por otras causas. Aquí llegamos a encontrarnos con una antigua e importante división de los seres, ya que, como consecuencia de la aplicación de ese principio, parece haber algo que no puede ser natural porque escapa por principio a ese fondo o raíz unitaria, origen de las cosas.

Dentro de ese orden de ideas, Santo Tomás, por ejemplo, siguiendo a Aristóteles, propone entender la naturaleza de cuatro maneras:

- 1.—Como generación de los seres vivientes.
- 2.—Como principio intrínseco del movimiento.
- 3.—Como materia y forma.
- 4.—Como esencia de cualquier cosa. (S. T. II, 10, a. 1).

Paulatinamente se llegará, en la historia del pensamiento occidental, a concreciones en razón de las cuales la naturaleza va a ser aquello que permanece, lo distinto de la ley, de lo instituido por los hombres. Pero a la vez el hombre mismo también será una PARTE de la naturaleza. Surgirá así un binomio tan famoso (NATURALEZA-CULTURA), como el de las grandes divisiones medievales respecto de ciertas categorías filosóficas (*primus binarius materiae et formae*, o el de *quod est y quo est...*).

Sin embargo, tiene tal importancia el uso que, en razón de las necesidades y problemas intelectuales de cada época, han hecho los hombres del término naturaleza, que cada vez ha ido siendo más y más complejo su sentido. De ese modo, el mundo inteligible y la vida contemplativa que se supone debe llevar el hombre cuando se orienta hacia ese mundo, se contraponen lentamente a la naturaleza. Así va adquiriendo la naturaleza el sentido de LO SENSIBLE.

Por esa vía, se llegará a establecer una diferencia esencial entre naturaleza y Dios.

Se explicará, también, que la naturaleza no es algo dado de por sí, y que el hombre se vea forzado a reconocer, sino que es algo que el hombre ve desde un cierto y determinado punto de vista.

En lo brevemente expuesto se podrá notar que no sólo es histórica la IDEA de naturaleza, sino que es histórica la naturaleza misma en tanto que REALIDAD INTERPRETADA. Ello es así porque al descubrir la naturaleza el hombre la descubre teniendo ya una idea de ella o, mejor dicho, una interpretación de algo que se da en SU vida. Así se comprende cabalmente que tenga sustento pleno hablar de LA NATURALEZA COMO RESULTADO DE UNA INTERPRETACION, lo cual significa que en pocos siglos se enriqueció su sentido, pero se complicó equívocamente en sentido cosmológico y ontológico y será entonces menester complementar la denominación con términos que precisen el uso de naturaleza queremos hacer.

Por ejemplo, habrá un momento en que se determinará el sentido así:

Natura: *complexus omnium substantiarum*: objeto de la cosmología.

Natura: designa la esencia aprehendida por la mente: objeto de la ontología. Puede afirmarse que ha predominado la acepción de naturaleza en el primer sentido: el cosmológico.

Sin embargo, la fecundidad del término o del uso del término permitió que surgieran nuevos planteamientos, siempre en contraste con el término de obligado recurso, naturaleza. Recuérdese, al efecto, la oposición entre NATURA y GRATIA de los siglos XVII y XVIII. Asimismo, cierta correlación manifiesta en los temas relativos a lo NATURALIS y a lo SUPERNATURALIS, también de esa época.

La antigua sospecha —que en muchos casos constituye evidencia— de que la NATURA no se agota en sí misma, se ha manifestado contemporáneamente mediante otros tipos de oposición, de modo particular en la contraposición entre NATURALEZA y CULTURA. Ha dicho al respecto Rickert: "Las palabras NATURALEZA y CULTURA no son unívocas y particularmente el concepto de naturaleza se determina siempre, en primer término, por el concepto al cual se opone". Se ve, así, que la fecundidad del término naturaleza ha llevado a definirse por oposición, lo que obliga, necesariamente, a precisar cuál es el sentido en que se lo utiliza a fin de no padecer equívocos que oscurecen la expresión del pensamiento. En lo que atañe al último conjunto citado cabe manifestar la recíproca implicación surgida, en cuya virtud puede manifestarse que si la cultura no puede existir sin naturaleza, ésta solamente queda completa, clara, cuando es elaborada por la cultura.

#### CONCEPTOS DE ALGUNOS PENSADORES:

Resulta oportuno traer a colación, con sobriedad en el comentario, textos de algunos pensadores conspicuos sobre el uso de NATURALEZA. Veamos algunos de Aristóteles, cuyos conceptos en este particular han sido de universal interés:

"Todos los hombres desean por naturaleza saber" (*Metaf.*, 980 a 21).

"Por naturaleza los animales nacen dotados de sensación" (*ib.*, 27).

"Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre" (*Ib.*, 981 b 4).

"... la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos" (*Ib.*, 982 b 27).

"Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de que constan

todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la sustancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre. . .” “Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella”. (Ib., 983 b7-17).

“La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física/Ciencia de la Naturaleza; pues toda la naturaleza tiene probablemente materia. Por consiguiente hay que investigar primero qué es la naturaleza”. (Ib., 995 a 16).

“Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses. / La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad como los forjadores del cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola. Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiéndolo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”. (*Política*, L. I, p. 2).

“De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre. . .” (Ib., p. 3-4).

“... la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano. . .” (Ib., p. 4).

“... la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. . .” (Ib., p. 4).

“Es natural, en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes” (ib, p. 4).

Importa recordar, frente a esas citas aristotélicas, lo siguiente: “Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa “naturaleza”. El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas le pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido. Denominamos a esta concepción orgánica, porque en ella las partes son consideradas como miembros de un todo. La tendencia del espíritu griego hacia la clara aprehensión de las leyes de la realidad, que se manifiesta en todas las esferas de la vida— en el pensamiento, en el lenguaje, en la acción y en todas las formas del arte— tiene su fundamento en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original y orgánica”. (Jaeger, Werner, *PAIDEIA, Los ideales de la cultura griega*, FCE, 1962. Introducción, p. 9).

Parece obvio relacionar el punto de vista de Jaeger con la afirmación de una estructura mental griega de carácter naturalista, realista, que hace posible, dentro de variantes, cierto tipo de concepción del mundo y, más en concreto, cierto tipo de filosofar. Aquí podría suponerse, adelantando un problema, la realidad de las estructuras, o de su ser pensado con fundamentación en la naturaleza considerada orgánica y real.

A propósito de Aristóteles también, es de interés lo siguiente:

"Empédocles había propuesto la brillante teoría de que todas las especies animales existentes, a pesar de la adaptación aparente de sus partes a los fines, son simplemente el resultado de la selección natural por la supervivencia de los más aptos; que la naturaleza ha producido una variedad enorme de especies —"vacunos con rostros humanos", etc.—, de las cuales sólo las más aptas han sobrevivido o subsistido. En oposición a esta teoría, Aristóteles trata de probar la existencia de la teleología en la naturaleza. Las adaptaciones observadas (por ejemplo, la adaptación de los dientes al trabajo que deben efectuar) se encuentran siempre o en la mayoría de los casos. Pero los resultados del azar no existen siempre ni en la mayor parte de los casos. Luego, las adaptaciones observadas no son el resultado del azar. La única alternativa que queda es que ellas existan para un fin. Pero ellas son, por hipótesis, naturales. Luego, algunas cosas naturales existen para un fin". (*Aristóteles*, de Ross, W. D. Ed. Sudam., 1957, p. 116). El mismo Ross agrega a lo anterior:

"El argumento no resiste el primer examen. Porque reposa en la hipótesis de que la adaptación aparente existe "siempre o en la mayor parte de los casos", mientras que toda la teoría de Empédocles sostiene que las adaptaciones se producen en una minoría de casos, y que las no adaptaciones han desaparecido por una necesidad mecánica..." (Ib.).

No interesa ir al fondo del problema concreto, sino ver a dónde puede llevar un cierto concepto de naturaleza. Añade al respecto Ross: "Aristóteles usa mucho un lenguaje antropomórfico cuando habla de la teleología en la naturaleza. "La naturaleza, como un buen dueño de casa, no rechaza nada que pueda servir para algo útil". "La naturaleza no hace nada en vano, nada superfluo". "La naturaleza se comporta como si previese el futuro". (*De generatione animalium, De caelo, De partibus animalium*). / "En gran medida, esto es meramente la afirmación de una teleología *de facto*. Aristóteles pretende que el mundo está bien ordenado, es decir, que todo en él está bien dispuesto de manera que asegure su progreso hacia el mejor estado posible. Sólo rara vez adscribe una acción deliberada a Dios, y tal adscripción es incompatible con la teología de la METAFISICA. Probablemente hay que considerarla como un artificio literario y una concesión a los modos ordinarios de pensar. Aristóteles considera en seguida que la necesidad que existe en la naturaleza es una necesidad "hipotética" o "simple". (O. c., p. 117). Juzgo el comentario ilustrativo en lo que se refiere a ver las consecuencias que en el orden de la interpretación de los seres derivan de adoptar tal concepto de naturaleza.

Es "clásica" la postura que expone Santo Tomás de Aquino en el siguiente texto:

"Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quae est propria uniuscuiusque rei, et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium / (*De Veritate*, Art. 123,2 m). El problema de mayor importancia se centrará sobre la 'natura universalis' —origen, significación, funciones, causalidad, etc.—, y será de menor importancia respecto de la 'natura particularis', sentido de mayor uso y comprensión, que ha penetrado en el léxico filosófico y no-filosófico, en expresiones como "la naturaleza del asunto...", "la naturaleza del mito...", etc.

Texto con matices que le dan importancia especial es el siguiente, del mismo autor:

"Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi; ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. / Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare". (*De Veritate*, 178). Con esta postura se da base a la jerarquía de los seres, en relación con la vecindad menor o mayor a Dios, lo mismo que a la afirmación de la causalidad divina universal —sin perjuicio de las causas segundas.

Singular interés revisten algunos textos cartesianos tanto por su contenido como por la obvia influencia que tendrán en la posición moderna respecto de la aprehensión de la naturaleza:

"Por este mismo hecho de que Dios no está sujeto a variaciones y obra siempre del mismo modo, podemos llegar al conocimiento de determinadas reglas que denomino leyes naturales y que son las causas segundas de los diversos movimientos que observamos en todos los cuerpos lo que las hace importantísimas". (*Descartes, Discurso del Método y otros tratados, La ciencia, Principios* II-37, E.D.A.F., Madrid, 1964, p. 216). Las leyes naturales que representan el orden del universo son invariables porque reflejan la inmutabilidad divina. Se abre paso aquí, además, una concepción de intrínseca correlación entre Dios y naturaleza que adquirirá su más evidente expresión en Spinoza, como lo veremos.

Un texto cartesiano muy revelador es el siguiente:

"Y, primeramente, no cabe ninguna duda de que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad. Pues, por la naturaleza, considerada en general, entiendo ahora a Dios mismo, o bien el orden y disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza en particular, entiendo sólo la complejión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado. / Ahora bien, esta naturaleza no me enseña nada más expresa y más sensiblemente sino que tengo un cuerpo, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene la necesidad de comer o beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y, por consiguiente, no debo de ningún modo dudar que hay en esto algo de verdad. / La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida sólo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista que algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, yo conocería simplemente eso mismo, sin que los sentimientos confusos de hambre y sed me lo advirtieran. Pues, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar, que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo. / Además de esto, la naturaleza me enseña que existen muchos otros cuerpos alrededor del mío, de los que debo perseguir a unos y evitar a otros. Y, por cierto, puesto que siento diferentes clases de colores, olores, sabores, sonido, calor, dureza, etc., infiero muy bien que existen, en los cuerpos de donde proceden todas estas diversas percepciones de los sentidos, algunas variedades que responden a aquellos, aunque quizá esas variedades no son en efecto semejantes a aquellas. Y también puesto que entre esas diversas percepciones de los sentidos unas son agradables y otras desagradables —puedo sacar la consecuencia absolutamente cierta de que mi cuerpo (o mejor yo mismo por entero, en cuanto compuesto de cuerpo y alma) puede recibir diversas comodidades o incomodidades de los demás cuerpos que lo rodean. / Pero hay muchas otras cosas que parecen

que la naturaleza me ha enseñado, las que, sin embargo, no he aprendido verdaderamente por ella, sino que se han introducido en mi espíritu por cierta costumbre que tengo de juzgar desconsideradamente acerca de las cosas; y así puede fácilmente suceder que contengan alguna falsedad. Como, por ejemplo, la opinión que tengo de que todo espacio en el cual no hay nada que mueva e impresione mis sentidos, está vacío; que en un cuerpo caliente hay algo semejante a la idea de calor que está en mí; que en un cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que percibo; que en un cuerpo amargo o dulce hay el mismo gusto o el mismo sabor, y así de los demás; que los astros, las torres y todos los cuerpos lejanos tienen la misma figura y tamaño que parecen tener vistos desde lejos, etc." (*Descartes, Obras escogidas... Meditaciones Metafísicas... p. 280*).

¡La naturaleza —según el texto— le ha enseñado a Descartes todo el cartesianismo! Se afirma en lo dicho el carácter o natural de Dios o divino de la naturaleza. A pesar de la gran confianza en todo lo que la naturaleza le enseñara, al final vuelve Descartes con la posibilidad de que ciertos asuntos se hayan introducido en su espíritu con algo de falsedad. Queda, simultáneamente, afirmado el valor objetivo, real de la naturaleza —que se identifica con Dios mismo en este naturalismo cartesiano— y la introducción de la duda metódica, de la valoración subjetiva del conocimiento, que producirá el agrietamiento típico del pensamiento moderno en el campo epistemológico. Descartes, a este respecto, es un punto de partida...

La posición monista del siglo XVII es expuesta por Spinoza, quien en lo que atañe al tópico que vemos proponía:

"Antes de proseguir quiero explicar lo que debe entenderse por Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada, o más bien hacerlo observar. Porque por lo que precede, creo que está ya establecido que debe entenderse por Naturaleza Naturante lo que es en sí y es concebible por sí, o dicho de otro modo, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios (Corol. 1 de la Proposición 14, Corol. 2 de la Prop. 17), en tanto se considera como causa libre. Por Naturaleza Naturada entiende todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o dicho de otro modo, de la de cada uno de sus atributos o también todos los modos de los atributos de Dios, en tanto se les considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ni ser ni ser concebidas". (*Spinoza, Obras escogidas. Ética, Primera parte, de Dios, El Ateneo, Buenos Aires, 1953, p. 432*). Ahora sólo hay *Deus sive Natura*: todo es naturaleza o Dios. No hay otra cosa, sino cierto tipo de manifestaciones de esa sustancia única.

Interesante resulta contrastar cierta concepción de la naturaleza de Lucrecio y de Berkeley, según los siguientes textos:

"... pues si los elementos son mortales, / tantos siglos y días deberían / haber todas las cosas consumido: / luego son inmortales los principios, (330) / si la naturaleza los obliga / a las reproducciones de los seres: / ninguna cosa puede aniquilarse" (*Lucrecio, De la naturaleza, trad. del abate Marchena, Ed. Ciencia nueva, Madrid, 1968, p. 48*). Otro texto va por la vieja tesis del atomismo...

"... Luego no existe en la naturaleza / más que los cuerpos dichos y el vacío: / no pueden alcanzarlo los sentidos, ni el espíritu humano comprenderlo" (o. c., p. 55).

Fácil resulta ver la violencia del contraste con la postura de Berkeley en los siguientes textos:

"Alguien objetará que la explicación de muchas cosas se funda en la materia y en el movimiento; suprimidos éstos, queda destruida la teoría filosófica de los corpúsculos y minados en su base los principios de mecánica que tan fecundas aplicaciones han tenido para los FENOMENOS. En otras palabras, todos los progresos que han

hecho los sabios antiguos o modernos en el estudio de la naturaleza radican en el supuesto de que existe realmente la materia o sustancia corpórea. / A lo que RESPONDERE que todo FENOMENO explicado dentro de tal suposición, puede también explicarse perfectamente sin ayuda de ella, como podríamos probar por una sencilla INDUCCIÓN DE CASOS PARTICULARES. / Explicar un FENOMENO es mostrar cómo en tales o cuales ocasiones venimos en posesión de tales o cuales ideas. Y como ningún filósofo puede explicar el hecho de que la materia ejerza acción sobre el espíritu, o produzca cualquier idea en él, resulta evidente que en el estudio de la naturaleza hay que prescindir totalmente de la materia. / Además, los que defienden la existencia externa de las cosas no se fundan en su naturaleza de SUSTANCIAS CORPOREAS, sino en la figura, movimiento y otras cualidades que en realidad son meras ideas, por cuya razón no pueden ser causa de ningún ser, como ya hemos demostrado" (*Berkeley, G., Principios del conocimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires, 1957, págs. 94-95). Orden de ideas que remata más adelante con lo siguiente:

"Pero se dirá: ¿Acaso la naturaleza no tiene parte alguna en la producción de los que llamamos seres naturales y forzosamente hay que atribuirlos a la sola e inmediata operación de Dios? / Respondo que, si por NATURALEZA se entiende únicamente la SERIE visible de efectos o sensaciones que nuestra mente recibe de acuerdo con leyes fijas y determinadas, es indudable que la naturaleza tomada en ese sentido, no puede producir nada. / Y si llamamos NATURALEZA a un ser diferente de Dios, distinto también de las leyes naturales y de las cosas que el sentido percibe, debo confesar que esa palabra resulta para mí un sonido vacío de sentido. La 'naturaleza' en esa acepción es una vana quimera introducida por los paganos que no tuvieron nociones exactas de la omnipresencia y de la perfección de Dios. Pero es del todo inexplicable que la admitan los cristianos, que profesan creer las Sagradas Escrituras, las cuales constantemente atribuyen a DIOS los efectos que los filósofos paganos acostumbran considerar como producidos por la NATURALEZA". (Oc. c. págs. 175-6). Al llegar a este punto puede afirmarse ya que no cabe usar o aceptar el uso del término naturaleza sin exigir la declaración precisa del sentido que se le da. De otro modo habría una equívoca suposición sobre un pretendido buen entendimiento del importante término usado.

Véase, al respecto, los esfuerzos hegelianos por explicitar el sentido en que cabe hablar de naturaleza:

"La Naturaleza, por tanto, considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente NATURALEZA, no debe ser divinizada, ni hay que considerar ni aducir al sol, la luna, los animales, las plantas, etcétera, como obras de Dios, con preferencia a los hechos y cosas humanas. La Naturaleza, considerada en sí, en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto; es, por el contrario, la contradicción no resuelta. Su carácter propio es este mismo: el ser puesta, el de ser negación; y los antiguos concibieron, en efecto, la materia en general como el NON SENS. Así la Naturaleza ha sido también definida como la decadencia de la idea de sí misma, porque la idea, en esta forma de exterioridad, es inadecuada a sí misma. Sólo a aquella conciencia que es, desde luego, ella misma exterior y, por consiguiente, inmediata, esto es, a la conciencia sensible, se le aparece la Naturaleza como lo primero, lo inmediato, como lo que es. Pero como quiera que también, aun en el elemento de la exterioridad, la Naturaleza es representación de la idea, claro está que se puede y se debe admirar en ella la sabiduría de Dios. Pero es necesario responder a Vanini, quien decía que le bastaba una pajueta para explicar el ser de Dios, que toda representación del espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cualquier palabra, es fundamento más excelente para conocer la esencia de Dios que cualquier objeto natural". (*Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Concepto de la Naturaleza, Ed. Libertad, Buenos Aires, 1944, p. 164-5). Henos de lleno en el drama del Espíritu, en el que la Natu-

raleza tomará la manifestación multiforme que facilite crear y resolver las necesarias tramas dialécticas para rematar figuras y tensiones.

Para culminar esta parte, veamos unas citas relativas al campo de la ciencia, en que se plantea el tema de la naturaleza:

"La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender la lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto" (Galileo, *II Saggiatore*). Con este punto de vista se abre paso la idea matematizante en la ciencia, de tantísima importancia desde entonces hasta hoy, que tuvo el formidable antecedente del pitagorismo, que hizo posible la matematización de la física y la fisicalización de la misma filosofía. Pero llegará el teórico de la nueva ciencia a indicar:

"I. El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, hace y entiende tanto cuanto ha podido escrutar del orden de la naturaleza por la observación o por la reflexión; ni sabe ni puede más" (*Bacon, Francis, Novum organum*, aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 71). Agrega:

"III... A la naturaleza no se la vence si no es obediéndola" (O. c., p. 72). Lo mismo que:

"IV. En sus operaciones el hombre no puede hacer otra cosa que juntar o separar cuerpos naturales; lo demás lo realiza la naturaleza interiormente". Así se afirma una cierta noción de la naturaleza objetiva, con leyes propias que pueden ser conocidas, enunciadas, en modo tal que a través de ellas el hombre puede dominar la naturaleza: tantum possumus, quantum scimus!, dirá Bacon.

Llega sin embargo, con Kant, el momento del criticismo y la vuelta a valores subjetivos del conocimiento:

"La posibilidad de la experiencia en general es así al mismo tiempo la ley general de la naturaleza, y los principios fundamentales de la primera son ellos mismos las leyes de la última. Pues no conocemos la naturaleza de otro modo que como suma de las apariciones, es decir, de las representaciones en nosotros, y por lo tanto no podemos deducir la ley de su enlace de ningún otro modo que de los principios del enlace de las mismas en nosotros, es decir, de las condiciones de la reunión necesaria en una conciencia, que constituye la posibilidad de la experiencia". (*Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura*, El Ateneo, Buenos Aires, 1950).

En el campo de la ciencia actual veamos estos textos:

"Todo el contenido de la teoría de la relatividad restringida queda encerrado en este postulado: Las leyes de la naturaleza son invariantes con respecto a las transformaciones de Lorentz. La importancia de este postulado consiste en el hecho de que restringe en cierta manera las leyes de la naturaleza" (*Einstein, Albert, La relatividad*, Apéndice V, Col. Dina, 1970, p. 194). Después de todo lo dicho, sostener un postulado que restringe en cierta manera las leyes de la naturaleza plantea problemas y puede suscitar reflexiones interminables y de gran hondura. Pareciera muy lejano el espíritu baconiano de obedecer a la naturaleza para vencerla...

El deseo de leer en el gran libro del mundo ha penetrado la mente de los hombres, que a veces medio claros o medio confundidos sobre dónde leer, qué leer y cómo hacerlo, postulan:

"Las tentativas de leer el grande y misterioso libro de la naturaleza son tan antiguas como el propio pensamiento humano. Sin embargo, hace sólo unos tres siglos que los hombres de ciencia han comenzado a entender su lenguaje. Su lectura ha progresado rápidamente desde entonces, es decir, desde Galileo y Newton; nuevas técnicas y métodos sistemáticos de investigación se han desarrollado; ciertas claves han sido resueltas, aun cuando muchas soluciones resultaron temporales y superficiales a la luz de investigaciones posteriores" (*Einstein & Infeld, La física aventura del pensamiento*, Losada, 1969, p. 13). Sin embargo, como se verá en el texto siguiente, vuelven permanentemente los problemas de oposición entre lo objetivo y lo subjetivo:

"Ahora existen dos teoremas que en conjunto forman el punto cardinal hacia el cual se dirige la total estructura de la ciencia física. Estos teoremas son: 1) HAY UN MUNDO REAL EXTERNO QUE EXISTE INDEPENDIENTE DE NUESTRO ACTO DE CONOCER; 2) EL MUNDO REAL EXTERNO NO ES DIRECTAMENTE COGNOSCIBLE. En cierto sentido estos dos juicios se contradicen. Y este hecho revela la presencia de un elemento irracional o místico que se adhiere a la ciencia física como a cualquier otra rama del conocimiento humano. Las realidades cognoscibles de la naturaleza no pueden ser totalmente descubiertas por rama alguna de la ciencia. Esto significa que la ciencia nunca se halla en situación de explicar en forma concluyente y decisiva los problemas con que tiene que enfrentarse" (*Planck, Max, ¿Adónde va la ciencia?*, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 84).

En síntesis: no es aceptable hablar de naturaleza sin precisar qué sentido exacto tiene el término y sin indicar el alcance de la denominación. De otra manera un manto de oscuridad cubriría el discurso...

#### EL "PASO" DE LA NATURALEZA A...

En torno del origen del hombre, de la historia de la humanidad, de la creída coexistencia de grupos civilizados simultáneamente con grupos humanos primitivos, de fundamentar teorías políticas y económicas, de la evolución, etc., ha sido tema muy socorrido el relativo al "paso" del hombre de un presunto estado de naturaleza al estado de cultura. Existe una cierta convicción de que "históricamente" ocurrió un tal acontecimiento, en cuya virtud se dejó de ser lo que era (¿animal primitivo? ¿buen salvaje? ¿antropoide...?) para llegar a ser lo que no se era (hombre, civilizado, ser social...).

Estimo que no ha de ser menester citar posturas antiguas sobre ese "paso", ni tampoco de los tiempos contemporáneos, respecto de la evolución y origen del hombre. Lo importante ha sido la existencia de cierta convicción de que hubo un momento en que se dio el "paso" —no señalable históricamente—; de que el "paso" dio origen al hombre, a la civilización, a la cultura, a la sociedad; que de allí arrancó el principio de cierto perfeccionamiento progresivo del hombre —salvo cuando en el "paso" se mira la pérdida de bienes prístinos que sólo se daban en comunión con la naturaleza; finalmente, que ciertos grupos humanos dieron el "paso" y otros no, o por lo menos que lo dieron después, lo que fundamentó cierta diferencia cualitativa entre un tipo de hombre —civil, lógico, creador de ciencia y de instituciones...— y otro natural, prelógico, mítico, mágico, perdido en lo irracional y enredado en lo afectivo.

Ya Horacio poetizaba:

"Cuando por vez primera surgieron los hombres como gusanos del seno de la tierra, / Eran mudas criaturas, carentes de lenguaje, de formas vagamente humanas, / Valiéndose de las uñas y de los puños cerrados luchaban / Por las bellotas y los abrigos donde guarecerse durante la noche; / Utilizaron luego garrotes; por fin emplearon ya armas / Cuyo uso creciente les enseñó a perfeccionar, / Hasta que aprendieron a formar las palabras y los nombres. / Con los sonos que emitían, y pudie-

ron manifestar sus ideas; / Desde entonces dejaron de luchar, y comenzaron / A construir ciudades, defendiéndose el hombre del hombre, / Y establecieron leyes, como freno a las disputas, / Que protegían a las personas, propiedades y esposas. / Si se investiga la historia de la humanidad, / Se hallará que fue el temor a la injusticia lo que dio origen al derecho. / (*Horacio, Sátiras, Epístolas y Arte Poética...*).

¡Cuántas hipótesis sobre la razón que movió a los hombres al "paso" se han dado! No las veremos. El interés estriba, ahora, en considerar cómo, por contraste con la única forma de vida que los hombres han vivido —disfrutado o sufrido—, apareció la idea de otro tipo de vida anterior —vida natural—, hacia la cual podría tender el hombre, fuese por la especulación o por la investigación etnológica sobre pueblos "primitivos", o como desanudamiento para regresar al origen y volver a anudar la trama de la historia a fin de comprender mejor qué ha sido el hombre, para que no pierda lo bueno que antes del "paso" tuvo.

"¿De qué se trata, pues exactamente en este discurso? De señalar en el progreso de las cosas el instante en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley;" (*Rousseau, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Aguilar, 1956, p. 46). Así justificaba este autor sus propósitos de indagar qué había pasado, cuándo y cómo, que los hombres resultaban "desiguales", y agregaba:

"Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de elevarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha llegado hasta él" (O. c., ib.). Bien podría haberles contestado Lévi-Strauss:

"... el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el período de la historia en el que vive, la civilización que es la suya y los medios materiales de que dispone" (*L. S., El Pensamiento salvaje*, FCE, 1970, p. 39). Tal planteamiento hubiera ahorrado a Rousseau expresar:

"... todos, hablando sin cesar de necesidades, avidez, opresión, deseos y orgullo, han llevado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y describían el hombre civil" (Ib.). Inevitablemente, según Lévi-Strauss, no cabe hablar del hombre salvaje porque no existe, ni ha existido. No es posible elevarse —o descender— al conocimiento de un "estado de naturaleza": "... el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura". Tal conato es una ilusión sin fundamento...

Agrega Rousseau: "La religión nos ordena creer que, habiendo Dios sacado a los hombres del estado de naturaleza, son desiguales porque quiso que lo fuesen; pero no pueden impedirnos formar conjeturas deducidas sólo de la naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean acerca de lo que hubiera podido llegar a ser el género humano si hubiese permanecido abandonado a sí mismo" (Ib.). Es un caso típico de tratar de suponer lo que pudo haber sido y no fue, con el equivocado método de pretender conocer "la naturaleza del hombre" de previo al "paso". Pero nada detiene a Rousseau en su euforia literaria: "He aquí tu historia, tal como he creído leerla, no en libros de tus semejantes que son engañadores, sino en la naturaleza, que no miente jamás. Cuanto de ella provenga, verdad es". (O. c., p. 48).

Esa especie de convicción generalizada a que antes me referí —unos grupos humanos dieron el "paso" antes que otros, en consecuencia existen simultáneamente mentalidades de diverso grado de evolución... etc.— adquirió el estilo de verdad probada, con influencia en enfoques atañedores a las ciencias sociales, especialmente:

"La moda imperante hoy en día de querer comprender nuestro destino histórico partiendo de la prehistoria y de los primitivos tiene mucha parte de razón. Y

la tiene en cuanto se trata de descubrir las más soterradas raíces de las cuales brota la savia. El no tomar en cuenta esas raíces, o la mala interpretación de las mismas, ha conducido a una vulgaridad secular, e incluso en ocasiones a una ceguera; y, a causa de ésta, se ha caído en el mayor de los peligros en que la humanidad se encuentra desde sus orígenes" (*Weber, Alfred, Historia de la Cultura*, FCE, 1956, p. 19). Llamo la atención sobre la referencia a los primitivos, esos "hombres" a medio terminar, que tanto interés suscitaron. Repárese, sin mayores comentarios, en la siguiente clásica cita a ese respecto:

"Entre las diferencias que separan la mentalidad de las sociedades inferiores de la nuestra, hay una que ha llamado la atención de quienes las observaron en las condiciones más favorables, es decir antes que hubiesen sido modificadas por un contacto prolongado con los blancos. Constataron entre los primitivos una decidida aversión por el razonamiento, por lo que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento, advirtiéndolo al mismo tiempo que esta aversión no proviene de una incapacidad radical, o de una imposibilidad natural de su entendimiento, sino que se explica más bien por el conjunto de sus hábitos de espíritu". (*Levy Brühl, L., La mentalidad primitiva*, Lautaro, Buenos Aires, 1945, p. 19). Sería interesante averiguar la profundidad de la influencia de este y similares planteamientos, ya que en virtud suya se escindió la humanidad en humanidad discursiva y clasificadora y humanidad primitiva y prelógica, de espíritu incapaz de razonar. En este particular, precisamente, las investigaciones etnológicas, el ordenamiento de datos y la interpretación y estructuración de mitos y análisis sobre puntos de importancia principal de diversos grupos étnicos hasta entonces tenidos como "primitivos", como obra realizada por Lévi-Strauss, significa haber encontrado un punto de unión de todos los hombres en una común humanidad. Ahora no se podrá hablar de "prehombres", ni de "primitivos", porque no habrá fundamento para ello. De cierto modo la teoría del "salto" no tendrá asidero alguno. No hay pensamiento "salvaje", sino sólo pensamiento humano. En mi opinión, constituye ésta la cara más atractiva, humanamente, de los estudios de Lévi-Strauss. Por supuesto también de los estructuralistas que ahondan, amplían, explican y defienden este enfoque.

Algunos textos informarán sobre el particular:

"... la imagen tradicional que nos formamos de esta primitividad debe cambiar. Nunca y en ninguna parte, el "salvaje" ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación." (*Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje*, p. 69). Expresiones rotundas y claras sobre tema de tanto interés como negar la diferencia de "mentalidades", tan en boga para justificar acciones de unos grupos humanos sobre otros, o para negar valor al quehacer social y a las expresiones del saber de tales grupos étnicos. Precisamente la "prueba" que aportará Lévi-Strauss en favor de su punto de vista impresionista, como todos lo reconocen, por su erudición, coherencia y amplitud de aplicación en el tiempo y en el espacio.

Con ocasión de los estudios sobre la cultura de grupos étnicos "retrasados"—según cierto punto de vista—, Lévi-Strauss expone como prueba muy principal la que denomina LA LOGICA DE LAS CLASIFICACIONES TOTEMICAS, que constituye un portento de coherencia y de erudición. Traeré a colación algunos aspectos de carácter simplemente alusivo:

"Las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llegan a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando" (O. c., p. 72). La capacidad ordenadora, el espíritu de observación, el

mantenimiento de "principios de clasificación", etc., no son atributos que surgieron casualmente en una o algunas de las "culturas primitivas". En un ejemplo concreto, dice Lévi-Strauss: "Estos indios [guaraníes] no dejaban al azar la denominación de las cosas de la naturaleza..." (O. c. p. 73), los cual le lleva al siguiente significativo comentario: "... Conservar el recuerdo de los términos indígenas de la fauna de un país no es solamente un acto de piedad y de honestidad, sino también un deber científico" (O. c., p. 74, recoge punto de vista de Dennler). El sistema y modo de clasificar tiene connotaciones generales continentales, que permiten reconocer algo similar clasificado, pero también una mente que clasifica igual: "... se descubre el sentido de algunas particularidades comunes a varias poblaciones, a pesar del alejamiento geográfico y de las diferencias de lengua y de cultura. Un esbozo del sistema aparece a escala del continente". (O. c., p. 79). Con este parecer se da la apertura al posterior aspecto sobre el sentido de las "estructuras" que el hombre consciente o inconscientemente utiliza, que plantean la unidad de la mente humana.

El mismo autor de que me ocupo reconoce ciertas diferencias en la naturaleza del sistema clasificatorio de las diversas culturas, pero no encuentra base alguna para establecer una diferencia cualitativa tal como "cultura lógica" frente a "cultura preológica", por ejemplo. El siguiente texto es claro sobre ello:

"Es probable que el número, la naturaleza y la "calidad" de estos hechos lógicos no sean los mismos según las culturas, y que se podría clasificar a éstas en más ricas y en más pobres, según las propiedades formales de los sistemas de referencia a los que apelan, para edificar sus estructuras de clasificación. Pero, aun los menos dotados, en relación con esto, operan con lógicas de varias dimensiones, cuyo inventario, análisis e interpretación exigirán una riqueza de informaciones etnográficas y generales que a menudo no se poseen" (O. c., p. 100).

Paréceme entender que en Lévi-Strauss no hay fundamento para suponer una humanidad en "estado natural" —que sería algo inexistente casi por definición—, ni tampoco una "evolución" que hubiese llevado paulatinamente al desarrollo o aparición de la cultura, condicionada tal "evolución" por factores externos al hombre. Véanse los siguientes textos:

"... esta evolución no ha sido pasivamente sufrida: ha sido querida y concebida, pues pocas civilizaciones, tanto como la australiana, parecen haber poseído el gusto de la erudición, de la reflexión intelectual, de lo que a veces parece ser un "dandysmo" intelectual, por más extraña que pueda parecer la expresión cuando se la aplica a hombres cuyo nivel de vida material es tan rudimentario". (O. c., p. 134). Afín con lo anterior y en relación con el examen del totemismo, su función clasificadora y la controversia sobre el sentido que otros le dan, dice este autor:

"Esta mediación entre naturaleza y cultura, que es una de las funciones distintivas del operador totémico, permite comprender lo que puede haber de verdad, pero también de parcial y de mutilado, en las interpretaciones de Durkheim y de Malinowski, cada uno de los cuales ha intentado confinar al totemismo en uno solo de estos dos dominios, siendo que es sobre todo medio (o esperanza) de trascender su oposición". (O. c., p. 236). Interesa llamar la atención no sobre el tema general del totemismo, que no lo estoy examinando, sino sobre la mediación entre naturaleza y cultura, que siendo importante, queda el tema afectado por el supuesto dicho, y sobre el cual se volverá, de que no hay naturaleza sola, separada, previa al pensamiento del hombre que conoce y clasifica y usa sus categorías mentales. Por ello el siguiente texto es revelador:

"En primer lugar, las condiciones naturales no se experimentan. Lo que es más, no tienen existencia propia, pues son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido, aprovechándolas en una dirección determinada. La naturaleza no es contradictoria en sí misma; puede serlo

solamente en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella; y las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes, según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones posibles. El error de Mannhardt y de la escuela naturalista fue el de creer que los fenómenos naturales son LO QUE los mitos tratan de explicar: siendo que, más bien, son aquello POR MEDIO DE LO CUAL los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino lógico" (*Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje*, p. 142). De modo que es el hombre —según el nivel técnico de que disponga, lo mismo que según el género de vida, nivel histórico... , quien interpreta el medio —sus relaciones con el medio, en virtud de su conformación lógica, adquirida activamente. No hay "tabula rasa" pasiva frente a un presunto "medio natural" que nos puede impresionar. Es el hombre, todo hombre y siempre, quien crea, lógicamente, su interpretación de la realidad natural, porque "las condiciones naturales no se experimentan". Ya se ve por qué se relaciona, con cierto grado de alambicamiento, al estructuralismo de Lévi-Strauss, con el kantismo. Llega a este respecto Lévi-Strauss a decir patentemente: "La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos... hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico" (O. c., p. 358). Pareciera, pues, que no hay "paso" de la naturaleza a la cultura, sino uso de una mera hipótesis de trabajo.

No puede desconocer Lévi-Strauss los valores intelectuales de occidente y sus rasgos característicos, pero serán interpretados como diferencias de grado, nunca como especificación cualitativa:

"El mérito particular que recae en la sociedad occidental es el de haber explicitado la naturaleza de ese instrumento que todo grupo humano ejercita en la praxis social: la lógica", explica en el Prólogo de la Antropología estructural Eliseo Verón (L.-S., *Antrop. estruc.*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. XII). Este mismo prologuista se refiere al tema del "paso", pero referido a un fenómeno concomitante tal que bien pudiera decirse que no hay tal "paso" históricamente definible: "El pasaje de la naturaleza a la cultura se identifica con el pasaje de un estadio en que la significación de la hembra se reduce a la de la relación individual biológicamente motivada, a un estadio donde las mujeres del grupo —como el ruido que se ha convertido en palabra— se pueden 'comunicar'" (Ib., p. XIII). Más a propósito es lo siguiente, respecto de la afirmación por esencia del hombre siempre lógico: "El estudio de los fenómenos de parentesco indicaba la existencia, en uno de los niveles fundamentales de la organización social, de un sistema de reglas lógicas de intercambio, susceptible de un tratamiento formal con ayuda de instrumentos matemáticos. A partir de este momento, resultaba posible llevar adelante un análisis detallado de la organización social de los pueblos ágrafos, cuyos principios internos no difieren cualitativamente del pensamiento lógico de la sociedad moderna, con lo cual se aceleraba la destrucción de la imagen tradicional del primitivo, sumergido en los laberintos de la afectividad y la irracionalidad". (Ib., p. XIII). Comentario que asienta perfectamente con el tópico que trato y con el nuevo enfoque sobre la unidad antropológico-lógica de la humanidad.

¿Qué cabe decir, entonces, con respecto a la aparición de la cultura? Al canto, Lévi-Strauss: "... sabemos bien que de hecho, e inclusive de derecho, la emergencia de la cultura seguirá siendo un misterio para el hombre hasta que éste no alcance a determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro de las cuales la cultura ha sido, simultáneamente, el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando al mismo tiempo el medio inter-

subjetivo, indispensable para que continúen ciertas transformaciones —ciertamente, anatómicas y fisiológicas—, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas haciendo referencia solamente al individuo”. (*Lévi-Strauss, Antrop. Estruct.*, p. XXXII). Me quedo, por ahora, con lo misterioso del hecho —no hay explicación actual— por parecerme lo más honrado intelectualmente hablando. Otra cosa es que los mitos —tan estudiados y brillantemente interpretados por L.-S.—se muevan libremente, en su decir y en el sentido de su estructura íntima, en este particular:

“Así que no basta con decir que en estos mitos la naturaleza, la animalidad, se invierten en cultura y humanidad. La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellos mutuamente permeables. Se pasa de un reino a otro reino libremente y sin obstáculos: en vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez. / Ahora bien, este sentimiento privilegiado de una transparencia recíproca de la naturaleza y la cultura . . .” (*Lévi-Strauss, Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*, 1968, FCE, p. 273). Al cabo lo que ocurre es que se trata sólo de actos culturales. No hay actos “naturales”, por así decir “en estado de naturaleza”. La penetración entre los dos reinos es el “paso” del solo pensamiento que distingue relaciones y actos a los que una vez considera “culturales” y otra “naturales”, pero siempre en el reino del hombre, ni primitivo ni civilizado, sino hombre de la sola y única humanidad.

#### ¿LA ESTRUCTURA, ES REAL O IDEAL?

El último aspecto que deseo tratar es el relativo al carácter —real o meramente mental— de las estructuras del estructuralismo.

Para comprender la naturaleza del problema, son importantes unas consideraciones teóricas sobre cierta inclinación “natural” del espíritu humano por ordenar, clasificar, correlacionar, lo que ha sido causa de preciados bienes, como la filosofía y la ciencia

“Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod SAPIENTIS EST ORDINARE”. (*Sti. Thomae, Summa contra Gentiles*, L. primus, c. I, “Quod sit officium sapientis”). Sobre el mismo respecto dice Poincaré:

“El sabio debe ordenar; se hace la ciencia con hechos como una casa con piedras, pero una acumulación de hechos no es una ciencia lo mismo que un montón de piedras no es una casa”. (*Poincaré, La ciencia y la hipótesis*, IV parte, La naturaleza, cap. IX).

El mismo Lévi-Strauss explica de modo clarísimo el que llama origen práctico del término estructura:

“Historia del término. —Debemos distinguir un origen teórico y un origen práctico. PRACTICO: El etnólogo está agobiado por las informaciones; su problema reside en el método comparativo que emplea una enorme cantidad de términos de comparaciones. Debe hacer un todo con elementos dispares; buscará, pues, un medio de hacer comparables informaciones diferentes. Se trata de una búsqueda inconsciente, ciega y torpe, para hallar algo más resistente que los materiales recogidos y lo que constituye su núcleo común”. (Participación de Lévi-Strauss en el ‘Coloquio sobre el término estructura’, *R. Bastide et alii, Sentidos y uso del terminos estructura en las ciencias del hombre*, Paidós, 1971, p. 121). Sobre esta necesidad de ordenar, de simplificar, de usar términos significativos de amplia extensión para ubicar la enorme información, es muy claro Lévi-Strauss:

“Los sabios soportan la duda y el fracaso porque no les queda más remedio que hacerlo. Pero el desorden es lo único que no pueden ni deben tolerar . . . En

algunos casos, podremos preguntarnos si la clase de orden que ha sido forjada es un carácter objetivo de los fenómenos o un artificio creado por el sabio". (Citado por L. S. en *El pensamiento salvaje*, p. 25, Ex: G. G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy*, N. Y., 1961). También: "... toda clasificación es superior al caos" (L. S., *El pens. salvaje*, p. 33). "... algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos" (L. S., *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*, FCE, 1968, p. 12-3). Asimismo: "Partiéndose de la experiencia etnográfica sigue tratándose de hacer un inventario de los recintos mentales, de reducir datos en apariencia arbitrarios a un orden, de alcanzar un nivel donde se manifieste una necesidad, imanente a las ilusiones de la libertad", (O. c., p. 19). "... un conjunto complejísimo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y así juzgados generalmente), se reducían a un sistema significativo" (O. c., p. 19). "Cuanto más se acumulan nuestros conocimientos, tanto más se oscurece el esquema de conjunto, porque las dimensiones se multiplican y porque el acrecentamiento de los ejes de referencia más allá de un determinado umbral, paraliza los métodos intuitivos: no se llega a imaginar un sistema, una vez que su representación exige un continuo de más de 3 ó 4 dimensiones. Pero no está prohibido soñar en que un día podremos transferir a tarjetones perforados toda la documentación disponible a propósito de las sociedades australianas, y demostrar con la ayuda de un ordenador que el conjunto de sus estructuras tecno-económicas, sociales y religiosas, se parece a un vasto grupo de transformaciones". (L. S., *El pensamiento salvaje*, p. 133). De lo que se trata, en el fondo, es de un simple ordenamiento científico ayudado por la razón matemática, porque al fin y al cabo: "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" (O. c., p. 359).

Una necesidad de orden, pues, ha llevado al uso de los métodos de pensamiento más probados, en busca de un principio de inteligibilidad, lo que ha conducido a la formalización ultrarracionalista de que se hizo mérito al comienzo. De paso se han planteado asuntos como determinar si las estructuras son reales, empíricas, o meras abstracciones o entes ideales; si la inteligibilidad alcanzada con el uso del estructuralismo es correspondiente de un orden "real" o un mero recurso "ideal" sin fundamento en la "naturaleza". Algunos textos podrán contribuir a precisar la cuestión:

"Es preciso reconocer entonces que existe un ideal común de inteligibilidad que logran o buscan todos los 'estructuralistas', en tanto que sus intenciones críticas son infinitamente variables: para unos, como en matemáticas, el estructuralismo se opone a la departamentalización de los capítulos heterogéneos, al reencontrar su unidad gracias a los isomorfismos; para otros, como en las sucesivas generaciones de lingüistas, el estructuralismo se distanció sobre todo de las investigaciones diacrónicas referidas a fenómenos aislados, para encontrar sistemas de conjunto en función de la sincronía; en psicología el estructuralismo combatió más aún las tendencias 'atomistas' que trataron de reducir las totalidades a asociaciones entre elementos previos; en las discusiones corrientes se advierte que el estructuralismo ataca al historicismo, al funcionalismo e incluso, en ocasiones, a todas las formas que recurren al sujeto humano en general..." (Piaget, Jean, *El estructuralismo*, Proteo, 1969, p. 9-10). El uso extendido del método estructuralista ha dado abundantes frutos y permite generalizar aspectos de interés mayor: "... si se concentra la atención en los caracteres positivos de la idea de estructura, se encuentran por lo menos dos aspectos comunes a todos los estructuralismos: por una parte, un ideal o esperanza de inteligibilidad intrínseca, basados en el postulado de que una estructura se basta por sí misma y no necesita, para ser captada, recurrir a todo tipo de elementos ajenos a su naturaleza; por otra, realizaciones en la medida en que se ha logrado alcanzar efectivamente ciertas estructuras y en la medida en que su utilización destaca algunas caracteres generales y en apariencia necesarios, que que presentan a pesar de sus variedades" (Ib.). Este mismo autor sintetiza las eventuales consecuencias del carácter formal (del formalismo metódico) que se siguen si no se previenen tales efectos: "... ésta [la estructura] debe poder dar lugar a una

formalización. Sólo que es necesario entender bien que esta formalización es obra del teórico, en tanto que la estructura es independiente de él, y que dicha formalización puede traducirse inmediatamente en ecuaciones lógico-matemáticas o pasar por la intermediación de un modelo cibernético" (Ib. 11). Pero más adelante precisa: "...no se sabe A PRIORI si las estructuras se refieren al hombre, a la naturaleza o a ambos, y si la unión de los dos debe buscarse en el terreno de la explicación humana de los fenómenos físicos" (O. c., p. 36). Y después de recordar que el estructuralismo es un método y no una doctrina, precisa: "...el peligro constante que amenaza al estructuralismo es, cuando se tiene tendencia a hacer de él una filosofía, el realismo de la estructura en que se desemboca tan pronto como se olvidan los lazos con las operaciones de las que ha salido la estructura" (O. c., p. 123). Ello obliga, entonces, a recordar la temática del formalismo y el problema de a qué tipo de entidad se refieren las estructuras. Sobre lo primero: "FORMALISMO. Tal vez lo más importante de la metodología moderna es el haberse dado cuenta de que, operando con el lenguaje en su plano sintáctico (y prescindiendo, por tanto, de los otros dos [pragmático y semántico] / se facilita enormemente el trabajo intelectual. Ese modo de operar se llama FORMALISMO. Consiste en hacer abstracción del significado de los signos que se emplean y considerarlos exclusivamente como signos gráficos: en su forma gráfica. Se llama LENGUAJE FORMALIZADO a todo lenguaje construido según tales normas. Suele llamarse también 'formalismo': pero es más correcto dar este nombre al método para evitar confusiones..."

"... Por lo que a la sintaxis se refiere, es decir, al lenguaje formalizado, debemos resolver dos problemas antes de construirlo: a) en primer lugar, hay que admitir ciertas reglas que nos permiten comprobar en todo caso cuáles son los signos ADMISIBLES. Es decir, que tengan 'sentido' en él; b) en segundo lugar, hay que formular reglas que determinen qué enunciados son correctos (si es que el lenguaje empleado contiene enunciados)..."

"El 'formalismo' no es más que la extensión de un método conocido ya desde hace siglos, el del cálculo..."

"Para calcular bien no es necesario saber por qué se procede así; basta con conocer las reglas sintácticas elementales..."

"El cálculo no debe su seguridad relativa al hecho de que se realiza con números, sino al formalismo... Es una aplicación del formalismo al lenguaje de los números..."

"En la filosofía actual hay dos posturas extremas: por una parte, se quiere limitar el saber humano al sentido eidético, y, por otra, se pretende restringirlo al sentido operacional. En el primer caso, se excluye todo formalismo y se rechaza todo sistema que no sea interpretable en su totalidad; en el segundo, se afirma que no hay sentido eidético alguno y que sólo el sentido operacional está a nuestro alcance. El error está por ambas partes..."

"ESENCIA DEL FORMALISMO. El formalismo es, pues, un método que consiste en hacer abstracción total del sentido eidético de los signos y operar con ellos a base de determinadas reglas de transformación que afectan solamente a su forma gráfica. Se procede con los signos como si no fueran tal cosa, sino figuras de un juego, trozos que se combinan y ordenan de diferentes modos..."

"Con esto quizá queden dadas las razones más importantes a favor del empleo del formalismo. No hay que pasar por alto determinados peligros vinculados a él. Sobre todo no se debe 'saltar' con demasiada prisa, debiendo quedar bien claro el punto de partida. Además, hay que recordar que un sistema formal sigue siendo siempre algo muy abstracto no siendo lícito confundirlo con la realidad. No se debería emplear nunca el formalismo como método único, sino utilizarlo junto con los otros

métodos". (Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, 1957, p. ex 76 a 90). Clarísimo es el planteamiento de este autor y apunta, al final, exactamente en el sentido de las complicaciones y dudas que el uso del estructuralismo —en cuanto formalismo— ha suscitado. En el texto siguiente se perfila parte de este profundo problema, relativo al método formal matemático:

"Las matemáticas, ciencias deductivas y explicativas, atraen a su esfera propia lo real sensible para explicarlo y, consecuentemente, para construir un sistema de razones de ser y de causas que contendrá toda esa realidad sensible y la explicará, no por las causas y razones de ser ontológicas, que son ENTIA REALIA, de orden inteligible, sino en definitiva, por entes de razón matemáticos contruidos a este propósito respetando a la vez los datos experimentales y numéricos recogidos en el mundo de la naturaleza y las reglas del cálculo y de la sistematización matemática. Habrá así un constante vaivén del ser real observado y medido al ente de razón matemático y de éste a aquél. Y cuanto más amplio y riguroso sea el conjunto matemático de este modo elaborado, cuanto más capaz de explicar con pocos principios una gran cantidad de fenómenos, tanto más perfecta será la explicación. Será perfecta, mas, para explicar lo real sensible, utilizará entidades contruidas matemáticamente, y habrá un gran peligro —se podrá rehuir, pero el peligro es grande— de tomar estas entidades contruidas matemáticamente, estos entes de razón fundados IN RE, por causas ontológicas, ENTIA REALIA, que dan razón de la esencia de lo real físico. Vemos, pues, cómo las ciencias intermediarias de que hablamos, las ciencias de tipo empiriométrico, tenderán a lo que podríamos llamar una *pseudo-ontología* mecanística — ONTOLOGIA porque en el 'ente de razón' hay SER, y PSEUDO, porque el ente de razón, no es el ser real . . ." (Maritain, J., *Filosofía de la naturaleza*, Club de lectores, Buenos Aires, 1967, p. 128-9).

Ahora hemos entrado de lleno a profundos y antiguos problemas tanto epistemológicos como ontológicos, que el estructuralismo no niega, pero que bordea sin resolverlos, porque el estructuralismo no es doctrina filosófica, sino método. A propósito de uno de los temas estudiado estructuralmente, dice un autor:

"El totemismo no es un rasgo 'etnográfico' separable, peculiar de los australianos y de algunos otros pueblos, sino un ejemplo particular de un fenómeno mucho más general, que todas las sociedades deben encarar realmente, de un modo o de otro: el problema de cómo los hombres perciben, seleccionan, ordenan intelectualmente y estructuran socialmente las semejanzas y diferencias en los campos cultural y natural, respectivamente, y cómo se establecen las conexiones entre esos dos órdenes. No es que en la naturaleza exista un orden 'natural' que de alguna manera, como en las teorías del conocimiento del siglo XVIII se 'imponga' o se registre automáticamente dentro de los cerebros que 'reciben' pasivamente esas impresiones sensoriales ya elaboradas. La naturaleza misma está ordenada por la intervención organizadora 'activa' del cerebro, como nos lo señalaron correctamente los idealistas del siglo XVIII, principalmente Kant. El orden de la naturaleza no se registra mecánicamente, sino que se crea por la acción humana . . ." (Burridge, K. O. L. et alii, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Nueva Visión, 1970, p. 188-9). El mismo Lévi-Strauss ha sido consciente del mar de problemas —epistemológicos y ontológicos— que alientan tras la hermosura del estructuralismo. Algunos textos pueden ilustrar al respecto:

"Para el etnólogo, la sociedad comprende un conjunto de estructuras que corresponden a diversos tipos de órdenes" (L. S., *Antrop. estruc.*, 285); ¿"hasta qué punto el modo en que una sociedad concibe sus diversas estructuras de orden y las relaciones que las unen corresponden a la realidad?" (Ib.); fue aceptado el estructuralismo —en sentido operacional— pero ello no hizo sino aplazar los problemas que indefectiblemente surgirían: "La antropología hubiera avanzado más, de haberse puesto de acuerdo sus partidarios acerca del sentido de la noción de estructura, acerca del uso que puede hacerse de ella y del método que implica. Por desgracia no es este el caso . . ."

(O. c., p. 273). Por ello ha sido necesario acotar y especificar que lo que se afirma no debe entenderse de cualquier manera, como por ejemplo: "El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta" (O. c., p. 251), lo que obviamente exige nuevas y prolijas explicaciones: "Se trata, entonces, de saber en qué consisten estos modelos que son el objeto propio de los análisis estructurales. El problema no corresponde a la etnología sino a la epistemología, porque las definiciones que daremos a continuación no dependen para nada de la materia prima de nuestros trabajos..." (O. c., Ib.). De seguido apunta las condiciones que debe satisfacer un modelo para merecer el nombre de estructura, punto que no analizaré.

Más por razón de tiempo que de interés, terminaré este bricolage con la consideración de que Lévi-Strauss ha llegado al punto en que debe reconocer el viejo principio aristotélico: toda ciencia es de los universales (Met. XI, 1059b26), pero debería saltar directamente al campo filosófico a replantear el origen, sentido y valor de los términos universales.

## CONCLUSION

Un bricolage no necesita "conclusión": queda constituido con el último trozo que se le añade. Sin embargo, estimo que el conocimiento del estructuralismo abre perspectivas intelectuales de enorme valor y fecundidad. Obliga a recorrer, con nueva luz en los ojos, temas y problemas de antiguo conocidos, pero con el acrecentamiento que deriva del haber indagado inteligentemente tantas culturas desconocidas, no sólo porque habían sido poco o nada estudiadas, sino vistas con ojos acostumbrados a sólo ciertos valores estereotipados.

Lo que en mi opinión constituye valor esencial y permanente de las implicaciones del estructuralismo de Lévi-Strauss es haber terminado con la idea de una humanidad dividida en "antes" y "después" de un presunto "paso" visto, creído y juzgado con demasiada imaginación, respecto de la "salida" del hipotético "estado natural", lo que, por otra parte, merced a su penetración maravillosa, lo ha llevado a establecer la unidad de la humanidad, el ser todos los hombres cualitativamente iguales. Las consecuencias de este punto de vista, apoyado en mil análisis, producen ya sus frutos y serán de constante vigencia.