
El concepto goldmanniano de sujeto transindividual

J. Diego Moya-Bedoya*

Sinopsis: El texto explora el sentido y algunas de las condiciones e implicaciones del concepto goldmanniano de 'sujeto transindividual'. Idénticamente, aborda sus vínculos semánticos con el de estructura, y hace referencia a los presupuestos estructuralistas genéticos del propio teórico rumano. Idénticamente, se permite exponer algunos de los tópicos capitales dentro de la hermenéutica goldmanniana de la visión trágica del mundo.

1. Prolegómeno

Nuestra exposición versará acerca del concepto de sujeto transindividual, cuya elaboración ha correspondido al rumano Lucien Goldmann (1913-1970), quien desde enero de 1961 fue, en la Universidad Libre de Bruselas, el director del Centro de Investigaciones de Sociología de la Literatura (en el Instituto de Sociología de la susodicha Universidad) (cf. Goldmann, 1967: p. 15).¹

* Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Secciones de Historia del Pensamiento y de Metafísica.

1 En relación con su elección, el autor mismo ha hecho mención de que fue seleccionado para elaborar una sistemática pesquisa acerca de las novelas del autor de *La condición humana* (Éditions Gallimard, París, 1933): André Malraux. Su primer año de trabajo se consagró a una indagación preliminar respecto de los problemas anejos a la novela *qua* género literario. Goldmann usó de dos textos teóricos en orden a principiar su quehacer sistematizante: *La teoría de la novela*, de G. Lukács, y *Mentira romántica y verdad novelesca* (Grasset, París, 1961), de René Girard (cf. Goldmann, 1967: p. 15, notas 1 y 2).

Goldmann nació en Bucarest, en 1913, y en su país cursó una Licenciatura en Derecho (en la Universidad de Bucarest). En Viena realizó, durante un año, estudios y, en 1934, trasladóse a París, donde en 1956 obtuvo el Doctorat ès-Lettres (en la Sorbonne). Previamente había cursado, en la Facultad de Derecho de París, los estudios conducentes al Diploma de Estudios Superiores en Derecho Público y en Economía Política.

En 1952 editó, en Presses Universitaires de France, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*; en 1952, *Sciences humaines et Philosophie* (PUF); en 1956, su obra historiográficamente cumbre: *Le Dieu caché (Étude de la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine)* (Éditions Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1956);² en 1956, *Racine* (L'Arche); en 1958, *Recherches dialectiques* (Éditions Gallimard); en 1964, *Pour une Sociologie du Roman* (Gallimard), etc. En 1970 editóse, póstumamente, su obra *Structures mentales et création culturelle*. En el mismo 1956 condujo a buen puerto editorial una tarea inapreciable para los estudiosos del jansenismo, toda vez que editó, en Presses Universitaires de France, la correspondencia de Martin de Barcos, Abate de Saint-Cyran (*Correspondance de Martin de Barcos, Abbé de Saint-Cyran*).

La exposición se propondrá reconstruir discursivamente el concepto de sujeto transindividual a la luz de las precisiones teóricas esgrimidas por Lucien Goldmann. Ahora bien, la recta elucidación de semejante concepto implicará al correlativo abordaje de otros conceptos. Es esta la dinámica misma –tensional, compenetrante, rauda en sus circunvoluciones (las cuales vendrían, en cuanto geométricamente expresadas, a representarse como una espiral)- en que imperiosamente inscribe la dialéctica a todo pesquisador de lo humano. En esta medida, nos las habremos con los conceptos de conciencia de grupo, conciencia colectiva,

2 En este texto, Goldmann ha evidenciado la existencia de una y la misma estructura significativa: la fundante de la visión trágica, de que han participado, al unísono, Blaise Pascal (1623-1662), los teólogos jansenistas, Immanuel Kant (1724-1804), etc. Semejante estructura es una mediación histórica entre visión racionalista del mundo y visión estructural dialéctica de este último. En *Le Dieu caché*, cuyos exergos son elocuentes por sí mismos (uno de ellos procede de *Metafísica de la tragedia* (1908), de György Lukács [1885-1971]; el otro, de una epístola [a Arnauld d'Andilly] de la Madre Angélica [enero 9 de 1623]), el autor ha tenido el propósito de comprender la esencia estructural subyacente bajo una plétora de manifestaciones humanas, ideológicas, teológicas, literarias y filosóficas. El exergo procedente de la *Metafísica de la tragedia* expresa lo siguiente:

La tragédie est un jeu... un jeu dont Dieu est le spectateur. Il n'est que spectateur et jamais sa parole ou ses actes ne se mêlent aux paroles et aux gestes des acteurs.

conciencia posible (la máxima conciencia posible a la cual puede aspirar, en el contexto de un proceso histórico de autoconstitución, una colectividad), estructura significativa, estructuralismo genético (antipódico del estructuralismo formalista), visión del mundo (antítesis, en su completez, de la ideología), ideología (antítesis, en su parcialidad, de la visión del mundo), clase social, etc. La visión del mundo, como se sabe, consiste en el máximo de conciencia que un grupo social puede, en el seno de su proceso -el cual es, indefectiblemente, histórico- de autoconstitución, desarrollar.

Nuestra exposición se fundamentará sobre el presupuesto metódico y también ontológico³ de que los hechos humanos constituyen, en toda circunstancia y universalmente, estructuras significativas globales, cuyo carácter es, de consuno, teórico, práctico y afectivo. Semejantes estructuras no pueden ser inteligidas por modo positivo (es decir, explicativo y comprensivo) más que a la luz de una perspectiva práctica cimentada sobre la aceptación de un cierto conjunto de valores. Así, pues, no existe la decantada intelectualidad axiológicamente neutral, no existe la neutralidad estimativa (tan cara a Max Weber), no existe el no involucramiento teórico, práctico y afectivo con el objeto de estudio. La asepsia axiológica de quienes no se compenetran con su objeto de estudio resérvase para las ciencias naturales; no cabe dentro del dominio de las ciencias humanas o, por mejor decir, culturales y hermenéuticas. Quien rehúsa, por prurito objetivista -donde, por cierto, el 'objetivismo' se entiende restrictiva y unilateralmente-, el operar la aceptación de una constelación de valores, el dominio por abordar positivamente permanece incomprendido.

Idénticamente, la exposición se fundará sobre el presupuesto según el cual la conciencia colectiva no existe al margen de las conciencias individuales, mas es sistemáticamente irresoluble en estas últimas. En este concreto respecto, reverbera el holismo propio de todo enfoque estructural dialéctico. Así, pues, la conciencia colectiva jamás equivale a una mera yuxtaposición de conciencias individuales (cf. *Le Dieu caché* [Éditions Gallimard,

3 Idénticamente, asumiremos la presuposición estructural dialéctica, de índole epistemontológica -valga la enfática haplogía-, de que el pensamiento humano es un proceso dialéctico y viviente, el progreso del cual es real. Con todo, no es *stricto sensu* lineal. En conexión con este tópico epistemológico, Goldmann ha rememorado a los fragmentos décimo nono y septuagésimo segundo (con arreglo a la edición de Léon Brunschvicg) de los *Pensées*, de Blaise Pascal.

París, 1959]). Son, precisamente, los filósofos y los literatos quienes, dentro de –respectivo- los ámbitos conceptual e imaginacional, confieren coherencia esquemática a la visión del mundo propia del grupo social en el cual se inscriben. Ciertamente, el *maximum* de coherencia esquemática es solamente un ideal. Caben, eso sí, aproximaciones más o menos venturosas. Sugerente es, por supuesto, la floración de un resabio de la filosofía clásica alemana: las mentes de los teóricos filosóficos y los artistas son los escenarios privilegiados en los cuales una instancia transindividual y, en última instancia, impersonal, como lo es *ex. g.* lo absoluto hegeliano (el cual es eidético, es decir, una totalidad autoconstituyente la cual se confiere, a sí misma, sus propias leyes operatorias), adquiere autoconciencia. En la obra de un idealista panlogista e hiper-racionalista, como lo fue el pensador suabo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), el filósofo deviene el escenario de la autoconcienciación de lo absoluto eidético; en la de los idealistas que acusaron, con mayor intensidad, el influjo de la tesisura romántica, como *v. gr.* Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), es el artista el antonomástico escenario de autoconcienciación.

El autor supo, asimismo, destacar la contingencia del nexo existente entre el individuo, Jean Racine por ejemplo, y sus productos discursivos, textuales y literarios. No obstante, no fue unilateral en su aproximación a la contingencia, sino que reparó, simultáneamente, en la existencia de imposibilidades históricas fundadas sobre condicionamientos estructurales de transformaciones, producciones y comportamientos. Así, pues, si bien es cierto que Jean Racine habría podido, *sine contradictione in adiecto*, no componer textualmente el *Bajacét*, obra trágica eximia, de la corriente teológica y antropológica –acendradamente pesimista, por cierto- arraigada en la Abadía de Port-Royal⁴ no podía despren-

4 Ya Charles-Augustin Sainte-Beuve esclareció irrefragablemente respecto de la no identidad de Port-Royal, sujeto histórico social, y el jansenismo, concreción sociodiscursiva. El jansenismo fue una trama semántica inspirada por el *Augustinus*, de Cornelius Jansen, obispo flamenco de Yprés, la cual propugnó a una tesisura de ascetismo no mundano. Fue el vehículo de una visión trágica del mundo, en acuerdo con la cual, como L. Goldmann lo ha evidenciado en su *Le Dieu caché*, el protagonista omnividente se oculta. El ocultamiento, hizo observar Pascal, es ante todo voluntario y consiste, fundamentalmente, en la obnubilación de los impíos y los incrédulos. En última instancia, su clave (la clave del santuario) es la tesis teológica sistemática de la predestinación, la cual es una precognición y una preparación divinas de bienes. El jansenismo invita a permanecer en un mundo respecto del cual se acentúa el sentimiento de desarraigo. El ser en el mundo debe ser tal, que no implique a raigambre ni a involucramiento afectivos con este último. El jansenista es en el mundo en forma tal, que

derse la composición de las comedias de Jean-Baptiste Poquelin, y mucho menos la escritura de cánticos líricos. Port-Royal, en cuanto tal, no podía prohiar sino tragedia. Por ello mismo, la interpelación psicologista de los textos literarios es plenamente insuficiente en la medida en que se aspire a una comprensión integral de estos últimos:

En revanche, si on se situe dans la perspective du sujet collectif, et s'il s'agit de culture, du groupe social qui s'oriente vers l'organisation globale des relations humaines –et cela signifie les classes sociales–, alors Port-Royal pouvait peut-être ne pas produire de théâtre genial, mais de Port-Royal ne pouvaient sûrement pas venir les pièces de Molière ou des cantiques lyriques, car la structure de pensée de Port-Royal était telle que tout ce qui devait en venir devait nécessairement avoir la

no quiere ser en él y tampoco quiere el no ser en él, toda vez que no propicia a la vía mística de la anabasis. El jansenismo privilegia al ascetismo, no al misticismo.

El jansenismo, ha precisado el eruditísimo Sainte-Beuve (1804-1969), fue un asunto ante todo teológico, ventilado en Facultades de Teología –a las cuales no fue ajena la Facultad de Teología de la aún reputadísima Sorbonne–, por conducto de las tesis de Louvain, las requisitorias ante el Consejo de Brabante, las Congregaciones romanas, la complicación diplomática de especie canónica, la vociferación escolástica de jesuitas y dominicos, etc. (cf. Sainte-Beuve, 1840: p. 35).

Port-Royal fue, en primer lugar, un monasterio fundado (en 1204) por Mathilde de Garlande con fondos, destinados a obras pías, de Matías I de Montmorenci-Marli, quien partió en 1202 para la IV Cruzada, predicada en 1200 por Foulques de Neuilly. Mathilde y el santo obispo de París, Eudes de Sully, procedieron a fundar el monasterio de Port-Royal, con el propósito de propiciar un venturoso retorno, a Francia, de Matías I de Montmorenci.

El jansenismo, inspirado por los tres volúmenes del póstumo *Augustinus, seu Doctrina Sancti Augustini de humanae Naturae Sanitate Aegritudine, Medicina ad versus Pelagianos et Marsilienses* (1640), de Cornelius Jansen (1585-1638), docente en Louvain desde 1630 y Obispo de Yprés desde 1636, autor de *Alexipharmacum* (1630) y de *Spongia Notarum* (1631). Jansen propugnó las tesis de Michel Baius (1513-1589), teólogo augustiniano gestor de la teoría teológica de la doble delectación: la *delectatio terrestis* o concupiscencia y la *delectatio caelestis*, cimentada sobre la irresistible acción de la gracia preternatural (cf. J. Ferrater Mora, 1999: pp. 1930 y 1931).

En conformidad con la teología sistemática de Jansen, Adán y Eva poseían, antes de incurrir en el pecado originario, libertad de albedrío. No obstante, el mismo libre arbitrio había menester del concurso de un auxilio: el *adiutorium*, por Dios conferido. El *adiutorium* es, de cierto, un hiperónimo, el cual se especifica por conducto de dos hipónimos: *adiutorium quo* y *adiutorium sine quo non*. Este último es condición necesaria o *conditio sine qua non*. Con prelación respecto del pecado originario, corruptor de la humana naturaleza, el hombre no requería otro que el *sine quo non*. En cambio, con posterioridad a la comisión del susodicho pecado el *adiutorium* ineludible es el *adiutorium quo*. Abstracción hecha de este último, el hombre es ineluctablemente siervo de la concupiscencia o *delectatio terrestis*, y sus obras son, exclusivamente, de tropiezo y condenación, es decir, abominaciones (desde el punto de mira de los elegidos y el ente divino). Así, pues, por sí mismo el ente humano no es titular de mérito alguno. La predestinación no puede concebirse, con fundamento, como mediada por previsión alguna de méritos (los afamados *praevisa merita*). La redención de todo ente humano se determina con exhaustiva anterioridad respecto de cualesquiera consideraciones alusivas al mérito o ausencia de éste (cf. Ferrater M., 1999: p. 1931).

structure de la tragédie. Et, à ce niveau-là, des détails dont on ne rendra jamais compte au niveau de la psychologie individuelle deviennent strictement nécessaires (Goldmann, 1971: p. 146).⁵

Idénticamente, el jansenismo se orientó, en su raigal predestinacionismo, pletórico de tangencias con el calvinista, hacia la afirmación de que falente es el declarar que el Cristo haya padecido y muerto por todos los hombres. La redención es, desde este punto de mira, selectiva y limitada.

Asimismo, si bien es cierto que el hombre, en su singularidad y contingencia, podría elegir a un bien en particular antes que a un mal, la orientación irrevocable e irrefragable hacia el bien es solamente posible como haya concurso de la gracia, la cual es por sí misma eficaz y, por añadidura, irresistible. Por lo tanto, el jansenismo abominó de la precisión teológica molinista de que la gracia por Dios participada (a los hombres) es suficiente mas en absoluto irresistible.

Para concluir, hagamos advertir que la moral y la antropología filosófica del jansenismo se señalan por su talante sombrío, adusto y atormentado. José Ferrater Mora ha escrito, certeramente, que semejante talante es explicativo, por vía de afinidad (del mecanismo psíquico de la adhesión a lo afín o a lo homólogo), de que el refrendo y la impugnación del jansenismo hayan dependido, harto frecuentemente, de –respectivo- o bien la coincidencia, o bien la divergencia en punto a disposición espiritual sombría (cf. Ferrater Mora, 1999: p. 1931).

Los detractores del jansenismo, en especial los jesuitas de la Facultad de Teología de la Universidad de Louvain, y los dominicos, procedieron a educir cinco tesis teológicas basamentales, presumiblemente preexistentes en el *Augustinus*:

1. Algunos de los divinos preceptos no pueden ser satisfechos ni honrados, por los fieles y los justos, sobre la exclusiva base de sus fuerzas naturales. En esta medida, han menester, indefectiblemente, de la divina participación de la gracia preternatural.

2. La gracia intrínseca, la cual opera informativamente sobre la naturaleza inficionada de los entes humanos, es irresistible.

3. El mérito (fundamento del encomio y el resarcimiento) y el demérito (causa procatártica del vilipendio y la punición) exigen, con exclusividad, libertad respecto de la compulsión o la coacción extrínsecas.

4. Los pelagianos y los semipelagianos son riesgosamente heréticos toda vez que reconocen la existencia de una problemática y sedicente capacidad (humana) para oponer resistencia, con eficacia, contra la divina gracia; o bien, en su defecto, para adecuarse y prestar obediencia a ésta.

5. Yerro es el declarar que el Cristo padeció y murió por todos los entes humanos (cf. Ferrater Mora, 1999: p. 1930).

Ahora bien, en 1642 Maffeo Barberini, el papa Urbano VIII, prohibió a los antagonistas del polemizar en torno de las cinco transcriptas proposiciones, acentuadamente controversiales.

En 1653, el papa Inocencio X condenó a las susodichas proposiciones.

En 1665, el papa Alejandro VII impuso un formulario de sumisión. Algunos de los jansenistas accedieron a firmarlo. Otros, en cambio, rehusaron firmar mas reafirmaron su sumisión a la Iglesia Católica. Tal fue el caso de Blaise Pascal. Finalmente, hubo jansenistas que sistemáticamente omitieron el acatamiento del formulario de sumisión. Tal fue el caso de Martin de Barcos (cf. Ferrater Mora, 1999: p. 1930).

Para finalizar, advirtamos que las religiosas fueron expulsadas, en 1709, de Port-Royal des Champs, abadía ubicada a treinta y siete kilómetros al sur de París. Un año más tarde, la abadía fue arrasada por incontrovertible mandato de Luis XIV (1638-1715).

- 5 Desde el punto de mira de la cosmovisión trágica, el ente divino, el cual es ubicuo y omnividente (a fuer de omniscio), es titular de omnipresencia y, simultáneamente, de sempiterna ausencia. Su modo presencial es la ausencia. Su presencia, ha precisado certeramente Goldmann, despoja de valor a toda criatura, a todo existente terreno y mundanal. Si Dios, en efecto, existe, ninguna criatura ostenta, relativamente a él, valor ninguno. Al universo mundo se lo priva de realidad. No obstante, la ausencia radical del silente Dios de la cosmovisión trágica, vanamente interpelable en la medida en que se halla sumido en inconcuso mutismo, en la medida en que

La referida imposibilidad -y exactamente lo mismo cabría declarar en torno de las necesidades históricas vinculadas con el condicionamiento de las significaciones objetivas ínsitas en las producciones discursivas de naturaleza textual- no puede esclarecerse a cabalidad como se haga abstracción de factores condicionantes inmersos dentro del ámbito de lo no consciente, el cual difiere del de lo inconsciente (explorado por Sigmund Freud). En efecto, lo no consciente omite, de suyo, referirse a los complejos reprimidos, a lo *refoulé* que no puede aflorar en lo consciente sino con ocasión de una interlocución psicoanalítica. Lo no consciente es lo estructural que, en el seno de la subjetividad, persiste o bien permanece. De lo no consciente participan, *v. gr.*, estructuras temporáneas de larga duración -por ende, diuturnas. Precisamente porque existen factores condicionantes que difieren *toto coelo* de lo inconsciente freudiano, y que sin embargo son ineludibles en orden a la explicación de un apreciable conjunto de comportamientos de los agentes sociales -cuya dimensión transindividual debe ser reconocida-, es imperioso el admitir la existencia de lo inconsciente.

2. Precedentes especulativos

Hagamos ante todo la precisión de que la filosofía clásica alemana vertebrase en torno de un eje teórico de especie idealista, en conformidad con el cual el pensar y el ser son idénticos, mas en forma tal que la principalía teórica recae, ante todo, sobre el factor epistemológico y lambanológico de la *cogitatio*. La *cogitatio* es, preponderantemente, conciencia autoponente, lo cual significa que el pensamiento es autocausativo, *causa sui positive*. Precisamente por el hecho de que es autoproductivo y autoconstituyente, cabe colegir, con entera validez inferencial, el que es titular de libertad. Por 'libertad' hemos de entender, con Leibniz, la espontaneidad del consultante (*spontaneitas consultantis*).

Desde el punto teórico de mira del idealismo, el sujeto pensante no es otro que el espíritu. El espíritu es la realidad cabe sí (*bei sich*

aporético y acatonomástico, confiere al universo el estatuto de única realidad a la cual deba el hombre contraponerse, en orden a plasmar valores substanciales y absolutos:

Le Dieu de la tragédie est un Dieu *toujours présente et toujours absent*. Or, sa présence dévalorise sans doute le monde et lui enlève *toute* réalité, mais son absence non moins radicale et non moins permanente fait au contraire du monde la *seule réalité* en face de laquelle se trouve l'homme et à laquelle il peut et doit opposer son exigence de réalisation des valeurs substantielles et absolues (Goldmann, 1959: p. 60).

sein). El ser cabe sí es en sí y para sí mismo, lo cual es sinónimo de autotelismo, en el sentido de que es autorreferente y una finalidad para sí mismo.

Idénticamente, el espíritu (*der Geist*) es una totalidad intensiva, titular de infinitud hipercategoremática.

El espíritu es un sujeto transindividual, toda vez que no puede confundirse, exhaustivamente, con un sujeto individual. El sujeto individual es una entre infinitas autoposiciones posibles del sujeto transindividual.

El espíritu es en sí y para sí, a fuer de que es autoconciencia pura. La autoconciencia en que el espíritu consiste es autopositiva. Se pone a sí misma y pone, dialécticamente, a cuanto no es ella.

Desde el punto de vista del teórico de la doctrina de la ciencia (*die Wissenschaftslehre*), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), el yo pone al no yo. El no yo es la Naturaleza (*die Natur*), la cual se agota, meramente, en el ser escenario y también obstáculo. La Naturaleza es la instancia en brega contra la cual el espíritu se autoconstituye. El mérito inmarcesible de Fichte consiste en que, sobre la base del precedente kantiano de la adjudicación, al psiquismo cognoscente humano, del atributo operativo de la espontaneidad (*die Spontaneität*), procedió a substituir al periclitado concepto de la 'substancia' por el de la 'actividad pura'. El susodicho yo, el cual es también transindividual, es preponderantemente actividad autopositiva y realizativa de sí. *Am Anfang war die Tat*, como lo planteó Johann Wolfgang Goethe en *Faust*.

Conduciendo a buen puerto una ingeniosa reinterpretación del cartesiano *cogito ergo sum* (enunciado por vez primera en la cuarta parte del muy reputado opúsculo de 1637: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*), Fichte estipuló que de la proposición material "*Ich bin*" ("*Yo existo*") derivase, abstracción cabal hecha de cualesquiera contenidos, la proposición formal en acuerdo con la cual " $A=A$ " ("*A es idéntica a A*"). Asimismo, de la segunda proposición colígese el "*A no es idéntica a $\neg A$* " ("*A no es idéntica a la negación de A*" [$\neg\{A=\neg A\}$]). Éste último es el principio de oposición (cf. Gay Bochaca, 2004: p. 893), el cual no es solamente lógico sino también ontológico y, por ende, ontológico, toda vez que es regulativo de lo ontopoyético, esto es, de los procesos productivos de lo existente.

El yo, instancia absoluta y primigenia, es simplemente activa. A fuer de que el yo y el no yo no pueden sino ejemplificar a atributos recíprocamente incompatibles, si el yo es titular de actividad es imperioso, por consecuencia, el inferir la raigal pasividad del no yo (cf. Gay Bochaca, 2004: p. 894).

En acuerdo con la precisión teórica de Schelling, el yo, con exclusividad, proporciona unidad y consistencia a cuanto existe. Toda modalidad de la identidad se cimienta sobre el yo absoluto. Si, en efecto, "A=A" antecediere al yo, no le sería posible la expresión de aquello que está puesto en el yo sino, meramente, la de aquello que es exterior al yo. El yo mismo no sería lógicamente incondicionado sino, antes bien, un ejemplar particular –valga el pleonasma– de una forma genérica de la objetividad, de una condición formal *a priori*, abstracta y vacua, de la objetividad en cuanto tal –algo así como la schopenhaueriana dicotomía estructural del sujeto y el objeto, tal y como se la ha expresado en el libro primero de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, acápite ii (1818, 1844 y 1859).

Ahora bien, toda vez que el yo se pone como identidad absoluta, es irrelevante y superfluo el que la premisa superior se exprese ora como "Yo soy yo", ora como "soy" (cf. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, sección vii [F. W. J. Schelling, 2004: p. 84]).

En acuerdo con *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión (Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre)*, publicada en 1806, el ser en sí no puede ser más que uno, invariable e inalterable, y el pensamiento en su incoercible dimensión teórica no puede omitir el representárselo conceptualmente en acuerdo con semejantes condiciones de elegibilidad. El ser en sí (*das Sein an sich*) es la única realidad (actuante) de carácter genuinamente divino. En esta medida, es también ejemplificativa, en forma ineluctable, del atributo entitativo de eternidad. Su aparente fragmentación, la cual jamás es real, obedece a la acción pluralizante de la reflexión. La escisión reflexivamente inducida del ser en sí es originaria, y no es superable en el seno de la conciencia efectiva. Las configuraciones que el ser en sí ha recibido por conducto de ella, son solamente pervivientes en el marco de la conciencia efectiva. *A priori*, no admiten deducción alguna (cf. con *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Lección iv [J. G. Fichte, 1995: p. 86]).

Fichte elaboró un escrito reivindicativo contra la imputación de ateísmo (recientemente publicada, en versión castellana, por la *Revista Philosophica* de la Universidad Católica de Valparaíso), sumariamente intitulado: *Apelación al público del Doctor en Filosofía y Profesor Ordinario en Jena, J. G. Fichte, respecto de la orden de confiscación del Príncipe Elector de Sajonia en la que se le imputan expresiones ateístas. Un escrito que se ruega leer antes de ser confiscado*. En conformidad con esta redargución de la imputación emanada de los teólogos y los consejeros áulicos, a los cuales escandalizó la asimilación ontológica de deidad a orden moral del universo, no debe, teóricamente, admitirse la existencia de una divinidad substancial deducible del mundo sensible, es decir, de un absoluto cuya existencia es mediada, cuando menos argumentativamente, por la existencia del universo mundo sensible (un absoluto la afirmación de cuya existencia es condición necesaria de la afirmación de la existencia del universo mundo, la existencia del cual mundo es condición suficiente de la existencia de aquél). En conformidad con Fichte, el Dios genuino es un ente suprasensible y rigurosamente noumenal, el cual confiere inconcusa fundamentación a la moral de la fe. Aquello que conciben, los teólogos empiristas, como ateísmo, es en realidad hiperteísmo. El sedicente teísmo de los teólogos empiristas y naturales es, en realidad, la tácita adjudicación, a aquello que no posee otra onticidad que la fenomenal, de absolutez entitativa (cf. Fichte, 2004: p. 373).

Esta composición inscribióse en una Alemania finisecular ilustrada, fructuosamente informada y predispuesta por la disputa del panteísmo (*Pantheismusstreit*) y el ateísmo (*Atheismusstreit*), la cual desarrollóse en el curso de la década de 1780. La susodicha disputa fue desencadenada por la revelación de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) acerca del panteísmo de Gotthold Ephraim Lessing (afamado autor ilustrado [1729-1781] de *Laocoonte* y *Natán el sabio*), quien pretendidamente asumió el *hen kai pân*. Semejante relación textual motivó la redargución del amigo de Lessing, el hebreo germano Moses Mendelssohn (*der Popularphilosoph der deutschen Aufklärung* [1729-1786]), autor de *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* [*Jerusalén, o sobre el poder religioso y el Judaísmo*],⁶ Fichte planteó, emulando las precisiones del hebreo lituano Salomon Maimon (1754-1800), quien precisamente acuñó el neolo-

6 Jacobi epitomó su propia posición en una obra de 1785, intitulada *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*.

gismo 'akosmismus' en relación con el absolutismo acósmico o, por mejor decir, acosmista de Baruj de Spinoza (1632-1677), que lo Divino es la realidad auténtica, y que todo aquello que solemos impropriamente denotar con el marbete de 'ente real' es, de cierto, vehículo no de realidad sino de idealidad. Quien, presumiendo de fustigar y de aniquilar téticamente al atea de sistema, reprocha al monista la supresión, mediante efugios dialécticos, de la deidad, la cual es, ineludiblemente, titular de intelecto, presciencia y providencia; la cual es, inexorablemente, una *summa intelligentia*, no la abstracta e impersonal *causa sui positive* de los monistas spinozianos, implícita y acriticamente adjudica realidad a aquello que de ninguna manera puede ni podría ser real. Idéntica es la precisión hegeliana, encomiástica de la clarividencia ontológica de Spinoza, esgrimida en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, acápite quincuagésimo, y en la *Lógica menor*, sección quincuagésima.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) propuso una filosofía de la Naturaleza (*eine Naturphilosophie*) desde cuyo punto de mira la Naturaleza es pensamiento inconsciente; el pensamiento, en cambio, Naturaleza autoconsciente. Naturaleza y pensamiento participan de identidad exhaustiva en el seno mismo de la sima de indeterminación que es lo absoluto, realidad *a se* sobre la cual se cimientan el ser y el devenir.

En acuerdo con Schelling, quien fue un crítico denodado del psicologismo y el subjetivismo en materia de filosofía especulativa; quien propugnó férvidamente el reafirmar por modo enérgico y categórico la vocación práctica de la filosofía, y rehusó extraviarse en medio de vacuas y ampulosas especulaciones, el hecho de que podamos preguntarnos por las condiciones formales de la representación de lo real objetivo (y sensible) es signo indicial unívoco y criterio irrefragable de que somos más que representación y más que conexión entre representaciones extrínsecas (cf. la *Introducción a ideas para una filosofía de la Naturaleza*). Toda pretensión de extrinsecar al ser íntimo de lo humano, el cual es inalienablemente espiritual, se halla fatalmente predispuesta al fracaso.

Idénticamente, Schelling estipuló que la filosofía no preexiste originariamente en el espíritu, sino que es obra, absolutamente, de la libertad constituyente del espíritu humano (cf. Schelling, 1996: p. 69).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel apeló a un punto epistemológico de partida. Tal y como Fichte se remitió a la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), de I. Kant, toda vez que aquél fue el teórico antonomástico de una libertad de especie inteligible; tal y como Schelling apeló a la *Kritik der Urteilskraft* (1790), en el sentido de que reparó, ante todo, en la obra de arte, Hegel se refirió a la *Kritik der reinen Vernunft* (1781), del mismo Immanuel Kant, obra en la cual se concreta la 'idea crítica', en acuerdo con la cual los objetos se determinan por las formas *a priori* de la cognición (las formas *a priori* de la sensibilidad [las intuiciones puras del espacio y el tiempo] y la inteligibilidad [las doce categorías]); no las formas por los objetos. *Contrario casu*, el rendir cuenta explicativa respecto del conocimiento sintético *a priori* sería rigurosamente imposible.

De acuerdo con el filósofo suabo, el espíritu es una totalidad omniamplectante, la cual se otorga a sí misma sus propias leyes de funcionamiento. Es rigurosamente autárquica y autónoma. La razón, por su parte, es la conciencia de ser toda realidad, como lo ha estipulado la *Phänomenologie des Geistes* (1807). El espíritu es la *mens insita in rebus omnibus*, genuino trasunto deviniente e históricamente inviscerado (y moviente) del *anima mundi* del pampsiquismo renacentista. En acuerdo con el esquema conceptual hegeliano, el espíritu abarca a la totalidad de los entes finitos, y confiere actividad y vida a cuanto existe. El espíritu es el factor aglutinante y cohesivo; aquél que suministra estructura a la totalidad. Es una totalidad intensiva, trasunto de la forma substancial peripatética, mas referida a la totalidad cósmica. El universo existe así, pues, en el espíritu. El espíritu es operativamente inmanente al cosmos. El cosmos, ciertamente, no lo es todo. Aludamos, por lo tanto, no a panteísmo sino a panenteísmo hegeliano, toda vez que lo existente existe en lo Divino; no es lo Divino lo existente en la totalidad.

Las categorías se articulan e incardinan en el seno de un proceso de dialéctica autoconstitución. Las categorías se concatenan y ceden sus puestos las unas a las otras en forma tal, que el progreso y la complexificación son crecientes. Existe un *télos* inherente del proceso: el espíritu absoluto en su estadio de saber absoluto, esto es, la autoconcienciación del poder creativo del espíritu humano.

Las categorías no son, exclusivamente, factores sintéticos de insumos representacionales de especie empírica; no son, mera-

mente, funciones intrapsíquicas. Constituyen al contenido de inteligibilidad inmanente a los existentes mismos. Las categorías son, amén de conceptos puros del intelecto, formas genéricas del ser. En esta medida, el ser mismo participa de su devenir y su autoconstitución. Precisamente porque no existe un abismo infranqueable entre concepto y realidad entitativa, el ser puede ser conocido; toda vez que se identifican, puede ser *a priori* conocido (con irrefragabilidad). El concepto se identifica con la esencia. La esencia es indiscernible del concepto formal, el cual es el acto puro de índole conceptiva, en el cual puede resolverse todo concepto objetivo (dimensión semántica y representacional del concepto).

En acuerdo con Hegel, teórico filosófico antonomástico de la categoría de totalidad, el espíritu vendría a ser la emblemática incorporación de la categoría misma, en el sentido de que es absolutamente omniamplectante. La realidad espiritual, la cual es en sí (*an sich Sein*) y para sí (*für sich Sein*), y por lo tanto autoconsciente, abarca a todo sin ser abarcada por algo distinto de sí. Es rigurosamente autocontenida y autocausada, toda vez que es *causa sui*.

La subjetividad espiritual es transindividual, en el sentido de que el referido sujeto no es en absoluto un individuo, ni una persona en acuerdo con el sentido adoptado y canonizado por el espiritualista neoplatónico y cristiano Manlio Severino Boecio (en *De Consolatione Philosophiae*): substancia individual de naturaleza racional.

En conformidad con la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1817), la filosofía es la idea misma auto-pensante y autoconsciente, la verdad en cuanto ésta se sabe a sí misma (cf. el acápite ducentésimo trigésimo sexto de la obra). La universalidad, concomitante con el espíritu, acredita en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia retorna, en la transindividualidad del espíritu, a su comienzo. La lógica, por lo tanto, se sanciona como resultado (indiscernible de lo espiritual) (cf. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, DLXXIV).

La totalidad espiritual es absoluta en la medida en que no existe exterioridad respecto de ella. Lo anterior implica, como a corolario suyo, que cuanto no es absolutamente (*simpliciter*)

identificable con el espíritu es, meramente, una totalidad parcial (*omnitudo ex parte*), en la cual es inmanente la totalidad absoluta. La totalidad absoluta se expresa a sí misma por conducto de la totalidad parcial, y adécuese, en orden a la expresión, a la especificidad de ésta última. Así, pues, como ya lo estipuló, en el tardío Renacimiento, Giordano Bruno de Nola (1548-1600), conclúyese lo siguiente:

[...] aun cuando se halle igualmente por doquier, no actúa de igual manera en todas partes, porque no se le suministra una materia igualmente dispuesta en todas partes (*De Magia* [Giordano Bruno: *Mundo, magia, memoria* [Edición preparada por Ignacio Gómez de Liaño, introducción y notas de I. Gómez de Liaño, segunda edición, Taurus Ediciones, S. A., Colección Ensayistas, Madrid, 1982], p. 235)].⁷

3. Lucien Goldmann, el estructuralismo genético y el concepto teórico del sujeto transindividual

Ahora bien, puesto que Lucien Goldmann es un teórico estructuralista genético, definamos estipulativamente lo que hemos de inteligir por 'estructura'. Jean Cuisenier hizo observar, hace más de treinta años, que polígrafos como Émile Littré y Larousse, en la Francia finisecular decimonónica, se permitieron definir a la estructura en función misma de las realidades de la edificación pública.

Por estructura inteligimos, nosotros, un principio de organización de cierto conjunto de existentes recíprocamente

7 La totalidad intensiva del Nolano es de índole holonmerista. Identifícase con el alma del mundo, la cual es el principio anímico de las almas mismas, es decir, el *anima animarum*, principio vital de todos los vivientes, ser de los entes, *forma formarum*, etc. La totalidad intensiva es el principio formal y el artífice inmanente de todos los *entia naturalia*, el *esse formale* de los existentes, por doquiera presente y actuante, a fuer de lo cual debe cualificarse como ubicuo y omnificente. Existe totalmente en toda región del espacio, lo cual equivale a que existe, de acuerdo con la totalidad de su entidad y substancia, en cada una de las regiones del inmenso receptáculo del devenir y los *naturalia*. Argumentando mediante simetría, Giordano Bruno estipuló que tal y como nuestro principio formal (definido por los peripatéticos como entelequia natural de un cuerpo orgánico [con arreglo a *De Anima*, ii, i]), el cual prohija primera y universalmente a toda obra vital, no induce a todo efecto a partir de cualquier cosa, y mucho menos en cualesquiera partes del cuerpo humano, la *mens insita in rebus omnibus* adecua su potencia factiva a la especificidad del sujeto natural individual y concretamente actuante. El alma del mundo induce, en esta medida, en un guepardo operaciones propias de un guepardo, no de un mosquito *aedes aegypti*. El *anima mundi* adecua su acción omnificente a la especificidad esencial y elicente de cada uno de los infinitos, en copia, entes naturales, no conculca a su especificidad.

interactuantes, las relaciones constituidas y existentes entre los cuales son irreductibles a cada uno de aquellos, abstractamente considerado. La estructura confiere no solamente cohesión sino también inteligibilidad de carácter funcional al conjunto de elementos. Semejante inteligibilidad funcional es un genuino aditamento superveniente o, por mejor decir, emergente a partir de los elementos, los cuales son sus *requisita*.

Parafraseando a José Ferrater Mora (cf. la entrada “Estructura” de su memorable *Diccionario de Filosofía*), cabe referirse a dos conceptos de ‘estructura’. En acuerdo con el primero de ellos, la estructura equivale a un conjunto de miembros o elementos mutuamente relacionados en conformidad con unas ciertas reglas, o a un conjunto de elementos funcionalmente relacionados. Los susodichos elementos son miembros antes que partes. El conjunto es una totalidad, no solamente la congerie resultante de la mera yuxtaposición (extrínseca) de los elementos. En esta medida, los miembros correlacionados vienen a satisfacer a los dos *requisita* expuestos por Edmund Husserl como concomitantes de las totalidades: la no independencia recíproca y la compenetración (cf. J. Ferrater M., 1999: p. 1126).

En conformidad con el segundo de los sentidos del substantivo ‘estructura’, ésta consiste en un conjunto o grupo de sistemas. En esta medida, la estructura deviene no una realidad compuesta sino, antes bien, una modalidad de los sistemas. Este concepto de ‘estructura’ es más refinado que el primero:

Es obvio que la idea de estructura como modelo de un conjunto de sistemas que tienen funciones distintas pero comparables (y hasta “transformables”) en virtud de la estructura común que poseen, es más refinada que la idea de estructura como “realidad” compuesta de miembros funcionales relacionados entre sí. Hay grandes similitudes entre la teoría de estructuras en el primer sentido y la teoría general de sistemas (veáse SISTEMA) (Ferrater Mora, 1999: p. 1126).

Desde el punto de mira del primero de los sentidos, asumido por, *v. gr.*, el lingüista lituano Algirdas Julian Greimas, si existe una estructura entonces las relaciones adquieren preponderancia y los elementos devienen ancilares. La estructura, la cual es una retícula de vínculos y de correlaciones, es jerárquica. Finalmente, posee autonomía y, por ende, diferenciación relativa (cf. Amoretti

H., 1992 [entrada "Estructura"]: p. 51). Si existe, en ella, autosuficiencia y autonomía, existe también autorregulación. Por añadidura, la susodicha retícula es ejemplificativa de equilibrio homeostático.

De acuerdo con el primer sentido, puede observarse que el estructuralismo,⁸ una de cuyas acepciones es aquella que le corresponde en cuanto método para la intelección de fenómenos sociales en general y culturales en particular, aspira a la identificación de aquellas relaciones intrínsecas que confieren, a *v. gr.* los lenguajes, forma y función (cf. la introducción de Jacques Ehrmann a J. Ehrmann [Editor], 1970: p. ix).

Dentro del ámbito disciplinar de la lingüística, el estructuralismo asume, cual presupuesto, la tesis de que toda lengua es un sistema de elementos, en cuyo seno cada uno de estos posee valor, exclusivamente, por virtud de sus relaciones, las cuales son o bien de equivalencia o bien de antagonismo, con los restantes elementos involucrados (cf. L. Picabia [entrada "El estructuralismo", sita en *El Lenguaje (Diccionario de Lingüística)*. Ediciones Mensajero, Colección Ideas/Obras/Hombres, Bilbao, sf., pp. 133-154], p. 133). Roman Jakobson, prestigiosísimo lingüista ruso, miembro del Círculo Lingüístico de Praga (fundado en 1926), ha definido a la lingüística como ciencia global de las estructuras lingüísticas. Argumentando por vía de paridad y simetría, puede estatuirse que la poética es, por su parte, la global de las estructuras poéticas. En esta medida, la poética participa de la lingüística (cf. Jakobson, 2005: p. 9).⁹

James Harris, en su *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, publicada en 1751, refirióse descriptivamente

8 Basil Bernstein se ha referido, creemos que adecuadamente, al estructuralismo en cuanto región temática (*thematic region*), en la cual concurren múltiples disciplinas y aquellas tecnologías a las cuales éstas hacen posibles, como *ex. g.* las ciencias cognitivas, el mercadeo, la ingeniería, la medicina, etc. (cf. Paul J. Thibault [entrada "Structuralism" de la *Encyclopedia of Semiotics*, editada por Paul Bouissac, Oxford University Press, Oxford, New York, 1988, pp. 598-601], p. 598).

9 La especificidad de la función poética del lenguaje, una de las seis sistematizadas (emotiva, referencial, poética, fática, metalingüística y connotativa) por el propio Jakobson (cf. Jakobson, 2005: p. 21), estriba en la transferencia del principio de equivalencia desde el eje paradigmático, el cual es el de la selección, y podría representarse gráficamente como eje de las ordenadas, hasta el eje de la combinación (cf. Jakobson, 2005: p. 21), el cual es el sintagmático, y podría representarse como el eje de las abscisas. Cuando la función lingüística preponderante, en un texto, es la poética, entonces la equivalencia adquiere el estatuto de proceso constituyente de la secuencia (*Loc. cit.*).

al lenguaje como sistema se sonidos articulados, signos o símbolos denotativos de ideas, singularmente de las genéricas o universales (cf. Picabia, *Op. cit.*, p. 135). Ferdinand de Saussure, en su justamente afamado *Cours de Linguistique Générale*, confirió, al término descriptivo 'sistema', un estatuto rigurosamente operacional. Existe un sistema desde el preciso instante en que existen distintas unidades, cuya diferencia es pertinente en la medida en que designa a valores distintivos (*Loc. cit.*).

En conformidad con la perspectiva teórica, deudora del positivismo¹⁰ y prefigurante del estructuralismo, de Ferdinand de Saussure, el lingüista debe centrarse atentivamente en la lengua, componente esencial del lenguaje. La lengua debe asumirse, en realidad, como norma de las manifestaciones todas de la totalidad lingüística, a fuer de que la facultad de articulación de palabras no puede ser actualizada sino por conducto de ese instrumento que es la lengua, articulado y proporcionado por una totalidad social o, por mejor decir, por una colectividad (cf. Ferdinand de Saussure, 1969: p. 53). En esta medida, de Saussure ha subrayado que no es en absoluto quimérico el aseverar que la unidad de la lengua sea condición suficiente de índole factiva de la unidad del lenguaje (cf. de Saussure, 1969: p. 53).¹¹

La primera de las acepciones de 'estructura' es muy similar al concepto de sistema. Como se sabe, todo sistema es una colección de componentes interactuantes en conformidad con unas ciertas relaciones. El sistema entraña a unas relaciones fuertes, definitorias de su complejidad intrínseca. Las relaciones fuertes son siempre inmanentes, no transeúntes o, por mejor decir, extrínsecas. El sistema se define por razón de aquéllas. Como el sistema no sea omniamplectante y posea un entorno, la conexión con el cual es condicionante de su funcionamiento, ejemplifica a un estado de equilibrio homeostático si y solamente si guarda, en relación con lo exterior, relaciones de ingreso y de egreso las cuales son, aproximadamente, equipolentes.

10 En conformidad con Amado Alonso, traductor de la obra, el *Cours de Linguistique générale* es el mejor cuerpo doctrinario (lingüístico) organizado que haya legado el programa positivista, el cuerpo más profundo y esclarecedor. Cf. su prólogo a la edición española del *Curso de lingüística general* (Séptima edición, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1969), p. 7.

11 La lengua no debe confundirse con el lenguaje, el cual suele ser multiforme y heteróclito (cf. de Saussure, 1969: p. 51), toda vez que aquélla es una totalidad en sí misma, y por añadidura un principio de clasificación de una pluralidad de fenómenos (*Loc. cit.*).

Desde el punto de vista del estructuralismo genético, la estructura es solamente inteligible a la luz del proceso de su génesis. La estructura comporta a una dimensión de historicidad. Por lo tanto, la plena intelección (comprensión) de aquél es solamente posible como haya una aproximación intelectual de especie diacrónica.

En conformidad con el estructuralismo genético, la comprensión de los procesos sociohistóricos implica no solamente a la intelección de lo sincrónico de orden estructural-funcional, sino también a lo diacrónico genético.

* * *

Ahora bien, ya hemos hecho mención de que puede hacerse referencia analíticamente fundada a dos conceptos de 'estructura', en conformidad con el primero de los cuales la estructura equivale a un conjunto de miembros recíprocamente vinculados en conformidad con unas ciertas reglas, *i. e.*, a un conjunto de elementos funcionalmente relacionados, los cuales son miembros antes que partes. De acuerdo con esta caracterización aproximativa, el sujeto transindividual de Lucien Goldmann puede calificarse, en forma no inapropiada, como una estructura. Semejante estructura es una totalidad formal, toda vez que intensiva, no una totalidad extensiva. En cuanto totalidad, las relaciones funcionales que constituyen al sujeto transindividual exceden de los componentes funcionalmente vinculados. En la medida en que es una estructura, goza de genidentidad, *scil.*: identidad en el tiempo, aun cuando sus miembros varíen o cesen infatigablemente de existir.

En segundo lugar, el sujeto transindividual posee diferenciación respectiva. En tercer lugar, no es una estructura omniamplectante, por razón de lo cual no es una realidad autocontenida, en la medida en que se inscribe en otras totalidades, la interacción con las cuales es explicativa de su especificidad funcional. En relación con éstas, observa un nexo de equilibrio homeostático. Sus relaciones de ingreso y egreso son equilibradas.

En cuarto lugar, debe apreciarse que no es autorreferencial, rasgo exclusivamente ejemplificado por una sedicente totalidad absoluta (y en esta medida omniabarcante y desprovista, consiguientemente, de exterioridad), la existencia de la cual es problemática.

En quinto lugar, el sujeto transindividual es autorregulativo y autopoyético, productor de sí tanto en el respecto entitativo material cuanto en el simbólico, *h. e.*, el correspondiente a la representación de sí mismo. Conceptualmente considerado, no posee autarquía lambanológica (aprehensiva o intencional), en la medida en que su comprensión supone a la de otras totalidades, en cuya composición entra activamente.

En sexto lugar, advertimos que la onticidad del sujeto transindividual es genuina y, por ende, material según un sentido propio del vocablo. Asimismo, no es reductible, a fuer de su estatuto estructural, a mera yuxtaposición, extrínseca y aritmética, de integrantes individuales, *i. e.*, los hombres individuales que, *hic et nunc*, producen su vida material. La totalidad transindividual, como ya lo hemos hecho advertir, entraña a un plusvalor o excedente relacional irreductible a los individuos interactuantes y a los procesos interconexos.

* * *

En conformidad con Goldmann, los hechos se incardinan en totalidades de sentido, la comprensión de las cuales implica el participar de una cierta comunidad axiológica. De lo contrario, la totalidad permanece en una exterioridad cabal últimamente inaccesible.¹²

12 Por añadidura y con la finalidad de dotar de complemento dialógico bajtiniano a lo escrito por Goldmann, discípulo de Lukács, precisemos que la interpretación del texto implica a la creativa reelaboración de éste último. La precisión viene al caso en la medida en que Bajtín mismo participa de la matriz materialista histórica. No proponemos, por lo tanto, una *informis congeries* de contenidos oximorónicos.

Idénticamente, el enfoque dialógico bajtiniano es plenamente compatible con la crítica goldmanniana de la unilateralidad del concepto ideológico (burgués) kantiano de sujeto transcendental. No es posible, en efecto, la aprehensión de sentido textual alguno, abstracción material hecha de su relación con trama reticular (social) textual. Quien produce el texto y quien lo lee, su enunciatario, son programados por un sujeto transindividual (cf. Ramírez Caro, 2003: p. 174, nota 64). En esta medida, el proceso de la lectura-escritura entraña a condicionamientos deterministas, en la medida en que el conjunto todo de las posibilidades de lectura es determinado y jerarquizado por la sociedad, la historia y la cultura (cf. Ramírez C., 2003: p. 173).

La *interpretatio* se compenetra, intrínsecamente, con la recreación del texto por interpretar. Henos en presencia de mucho más que una hermenéutica convencional, réplica de lugares comunes. En relación con la *imitatio* en materia de producción estética, imitación (*mimesis*) que, en acuerdo cabal con el Aristóteles de Estagirita (384-322 a. C.) de la *Poética* y el Marco Fabio Quintiliano (25-95 A. D.) de *De Institutione oratoria*, es mucho más que mera réplica, la cual no cabe –toda vez que la naturaleza parece observar, infrangiblemente, el principio de identidad de los indiscernibles y el correlativo de indiscernibilidad de los idénticos (*principium identitatis indiscernibilium*) (cf. *Tópicos*, vii, i, de Aristóteles de Estagira [152

La estructura real de los hechos históricos importa a una significación objetiva, la cual no suele identificarse, por cierto, con la significación consciente y subjetiva de los agentes sociales (cf. Goldmann, 1966: p. 29). Es la significación objetiva aquello que se reviste de máxima relevancia para el historiador de la cultura.

En la medida en que este último adhiere, metódicamente, al materialismo histórico, describe una suerte de espiral hermenéutica, en el sentido de que su *terminus a quo* es el texto inmediatamente dado (mediante una empiria comprensiva y, por mejor decir, lectiva). Desde este término, el historiador de la cultura se desplaza hasta el examen de la visión conceptual, la cual es mediata. Finalmente, retorna a la significación objetiva y concreta del texto. No obstante, el retorno atento y sintético no se realiza ni se consuma sobre el mismo plano del *terminus a quo*. El *terminus ad quem*, en efecto, guarda una suerte de correspondencia biunívoca con el *terminus a quo*, mas su riqueza y su registro son otros, toda vez que es, semántica e intelectivamente considerado, más complejo. Estamos en presencia de una aplicación hermenéutica del concepto hegeliano de negación de la negación, la cual es una negación deter-

a, 152 B)-, el paradigma jamás es tal que su imitación sea exhaustiva (cf. Jorge Ramírez Caro, 2003: p. 158). La imitación es una fetífica causa procatártica de autodescubrimiento (del lector), o sea, de avizoramiento, por parte de éste, quien es también intérprete, de un mundo endógeno constituido por las consecuencias y precipitados de las ideaciones e invenciones, actos de positiva invención. Estos últimos jamás transitan hacia una materia extrínseca sino que permanecen en el agente cognoscente, como lo hace todo efecto emanativo.

En conformidad con Mijaíl Mijailovich Bajtín (1895-1975), en el texto se interpenetran, dialéctica y coconstitutivamente, lectura y escritura. Toda genuina lectura es, de cierto, reescritura de lo leído. No existe proceso lector alguno que no implique a una rigurosa recreación por parte del enunciatario del texto literario. La obra de Jorge Ramírez Caro, publicada en nuestro medio, se propone como estimulante reflexión acerca del intrincado proceso temático-semántico de la *interpretatio, i. e.*, la determinación del sentido connotado por los constructos discursivos. Visiblemente influido por el Bajtín de, *ex. g.*, *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929), estima imperioso el rebasar tanto al ámbito de los análisis formales de especie lógica o sintáctica, cuanto al temático-semántico. Debe teorizarse, antes bien, con adecuación y disposición proficua respecto de la dimensión bivocal y dialógica de la palabra, la cual, como sabemos –henos en presencia de un truismo– solamente ostenta onticidad y significación auténtica en cuanto inviscerada en un contexto prolatoivo o situación enunciativa, en una trama (y urdimbre) de relaciones. Remitimos al quinto capítulo del texto, previamente enunciado, de M. Bajtín, intitulado “La palabra en Dostoievski”.

El teórico de la intertextualidad, vocablo acuñado por Julia Kristeva –Bajtín refiriose, antes bien, a una *palabra enmarcada*, la cual es semánticamente opaca y polisémica en cuanto habitada por una pluralidad de perspectivas, interlocuciones, voces (fenómeno de la polifonía), valores inviscerados en polimorfos situaciones sociales, culturales e históricas-, sentó el fundamento del recto concepto de la subjetividad lectora, transida por multitud de intertextos *qua* pluralidad insita (cf. Ramírez C., 2003: p. 172). En esta medida, ni el autor ni el lector educen contenidos *a nihilo sui et subiecti*, ni son creadores *stricto sensu*, toda vez que las prácticas de la escritura y la lectura se encuentran pervadidas por los textos todos inmersos en una tradición cultural, de la cual son meros ectípos.

minada no sujeta al principio lógico formal con arreglo al cual, tautológicamente –y por lo tanto con oquedad informativa (respecto de la realidad objetiva)- *duplex negatio affirmat* (p si y solamente si –p).

El materialismo histórico no ha descubierto, claro está, semejante método. No obstante ha sabido enriquecerlo, toda vez que supo evidenciar, en conexión con las significaciones objetivas de las producciones culturales, el condicionamiento ejercido sobre éstas por las clases sociales, el estudio de cuya función histórica corresponde, entre otros saberes positivos y científicos, al estudio, históricamente materialista, de los actores sociales en general, los cuales son colectivos o, por mejor decir, transindividuales. Idénticamente, mérito inmarcesible del materialismo histórico –Goldmann, por cierto, se refiere al dialéctico, el cual es una reflexión ontológica respecto de la especificidad dialéctica de todo proceso¹³ es el haber facultado a los pesquisadores de lo social para identificar al fundamento positivo y científicamente elucidable de toda visión del mundo:

Ainsi, la méthode qui consiste à aller du texte empirique immédiat à la vision conceptuelle et médiante pour revenir ensuite à la signification concrète du texte dont on était parti, n'est pas une innovation du matérialisme dialectique. Le grand mérite de cette dernière méthode consiste néanmoins dans le fait d'avoir apporté, par l'intégration de la pensée des individus à l'ensemble de la vie sociale et notamment par l'analyse de la fonction historique des classes sociales, le fondement positif et scientifique au concept de vision du monde, lui enlevant tout caractère arbitraire, spéculatif et métaphysique (Goldmann, 1959: p. 29).

En esta medida, el marxismo fue profundamente certero en cuanto a cimentar una ciencia realista y dialéctica acerca de la cimentación real objetiva de las significaciones objetivas, desprovista de problemáticos y comprometedores nexos con constructos especulativos –según un sentido peyorativo del epíteto- de especie esencialista y metafísica, alusivos a espíritus epocales, a espíritus

13 Ya G. Lukács advirtió que los nexos existentes entre ambos materialismos son complejos. Semejante complejidad es indicial de que el marxismo no pretende deducir las fuerzas históricas de desarrollo a partir del despliegue intrínseco del factor eidético, sino que, antes bien, se propone inteligir el proceso real del devenir en sus complejas determinaciones histórico-sistemáticas (cf. el prefacio de Lukács a *Estética. Volumen I. La peculiaridad de lo estético* [Traducción de Manuel Sacristán Luzón, Juan Grijalbo, Barcelona, 1982], pp. 14 y ss.).

del mundo, a metamorfosis autorreferentes del espíritu absoluto, etc. La especificidad de la visión del mundo se reconstruye sobre la base de un fundamento material: los agentes sociales transindividuales y las tramas sociales desde las cuales se articulan las significaciones intersubjetivas, las interpelaciones y las interlocuciones.

Sea de esto lo que fuere, la intelección comprensiva y hermenéutica de los procesos y las producciones culturales, como lo son por ejemplo las literarias, supone a la cognición de estructuras, muchas de las cuales no son omniamplectantes, toda vez que se inscriben o incardinan en otras. En esta medida, como el mismo Goldmann lo ha ejemplificado elocuentemente mediante la composición de su voluminosa tesis doctoral de Estado, compuesta en la Universidad de París, la intelección de los *Pensées* pascalianos¹⁴ implica a la del fenómeno cultural denominado jansenismo, el cual es un ascetismo metamundano, toda vez que no involucra al menor compromiso con el 'mundo', con la 'temporalidad', con el ámbito de lo 'profano'. La intelección comprensiva del jansenismo de Jansen, el obispo de Yprés, del abate de Saint-Cyran, de Martin de Barcos, etc., supone a la de la *noblesse de robe*; ésta, por su parte, a la estructura de unas ciertas realidades sociohistóricas (socioeconómicamente condicionadas), propias de la Francia de Luis XIV, etc.

Idénticamente, Goldmann ha enfatizado la necesidad de asimilación de la constelación de valores de que participan las estructuras. De lo contrario, no acaece la realización perfecta de la comprensión.

Ciertamente, en orden a precisar lo anterior, el autor debió inteligir el núcleo de lo que cabría nominar 'marxismo dialécti-

14 Signados por la asunción de la dualidad de los espíritus, es decir, las funciones de la razón. Existe un *esprit de finesse*, referido por Blaise Pascal (1623-1632) en las misceláneas (*Mélanges*) de lo que habría debido ser un texto portentosamente apologético: *Les pensées*. En el parágrafo cdlxv de la obra, en acuerdo con la edición establecida por Michel Le Guern (Éditions Gallimard, Collection Folio, Paris, 1977), Pascal se refiere a dos disposiciones espirituales: *esprit de finesse ou de justesse*, y *esprit de géométrie*. El espíritu de fineza es la capacidad noética y reflexiva de penetrar viva y profundamente en las consecuencias mismas de los principios sentados con antelación; el espíritu de geometría, en cambio, en la aptitud de atender con simultaneidad y distinción del *intuitus*, a la pluralidad de los principios:

L'un est force et droiture d'esprit; l'autre est amplitude d'esprit. Or l'un peut bien être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi ample et faible (*Pensées*, cdlxv).

co',¹⁵ la producción textual del cual fue adscrita, por el sociólogo y filó-sofo rumano, al húngaro Györgi Lukacs, quien operó su conversión al marxismo en el ya distante 1917. De acuerdo con G. Lukacs, autor de *Historia y conciencia de clase (Geschichte und Klassenbewusstsein* [Malik Verlag, Berlín 1923]), el núcleo generador de comprensión es, desde el punto de mira del paradigma marxista, la categoría de totalidad. He aquí la precisión textual correspondiente:

No es el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de una manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa, es el punto de vista de la totalidad. La categoría de la totalidad, el predominio universal del todo sobre las partes constituye la esencia misma del método que Marx recibió de Hegel y transformó para hacer de él el fundamento original de una ciencia completamente nueva... *el predominio de la categoría de la totalidad es el soporte del principio revolucionario en la ciencia* (G. Lukacs en Lucien Goldmann [*Investigaciones dialécticas*, capítulo ii], 1962: p. 25).

Quien se consagra a los estudios referentes a, por ejemplo, la sociología de los textos literarios, la sociología de la producción

15 Desde el punto de mira goldmanniano, es decir, desde el punto de vista de su teoría dialéctica respecto de las significaciones objetivas, el enfoque de Michel Foucault no es dialéctico, toda vez que Foucault operó una artificiosa disociación de sujeto y objeto, muy en acuerdo con sus presupuestos kantianos. Si bien es cierto que el autor francés advirtió que el objeto no aguarda en los limbos al arribo del orden que liberará, y que le permitirá incardinarse en la visible y gárrula objetividad; si bien es cierto que aseveró que el objeto no se preexiste a sí mismo, y que existe en cuanto determinado por las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones (cf. Foucault, 1988: p. 73), Foucault no asumió la categoría de interpenetración. Su hilemorfismo, el cual es kantiano, reitera, en su especificidad discursiva, al apriorismo kantiano, en acuerdo con el cual la retícula de las relaciones que confieren significación cognoscitiva a los objetos cognoscendos, preexiste transcendentamente a estos últimos, en el sentido de que si bien es cierto que no habría conocimiento de las relaciones como no hubiese experiencias objetivantes (experiencias dadoras de objetos o, por mejor decir, de insumos preesquemáticos por constituir a la materia segunda de los objetos singulares y concretos de cognición), no todo el conocimiento procede de aquéllas. Así, pues, Michel Foucault hizo observar que las relaciones no están presentes en el objeto, que no definen a su intrínseca constitución. Antes bien, los nexos definen a las condiciones que permiten al objeto eclosionar, yuxtaponerse a otros objetos, situarse en relación con otros, definir su diferencia, irreductibilidad y heterogeneidad, y ser situado en un campo de exterioridad (cf. Foucault, 1988: p. 74).

Por añadidura, Michel Foucault precisó que se había incurrido en la inadvertencia realista y dogmática de buscar a la unidad discursiva por parte de los objetos mismos, su distribución, el juego de sus diferencias, su proximidad o alejamiento; con una palabra, de lo que es epistémicamente dado al sujeto hablante. Finalmente, la pesquisa debió desplazarse hasta un planteamiento de relaciones caracterizantes de la propia práctica discursiva. No se descubre una configuración objetual –insita en el objeto mismo– sino, antes bien, a un conjunto de reglas inmanentes a una práctica discursiva, las cuales definen a la especificidad de ésta última (cf. Foucault, 1988: p. 76).

filosófica, etc., ha de reparar, como su pretensión no sea taxonómica sino intelectual, en la totalidad. Ahora bien, la intelección de la totalidad es la de una totalidad dialéctica, intrínsecamente tensional y autosuperadora. Las discontinuidades mismas existentes entre esquemas conceptuales son solo racionalmente elucidables en la medida en que se los invisera en una misma estructura. La racionalidad de lo discontinuo supone a la continuidad. No existe una absoluta discreción, la cual sería sinónimo de ininteligibilidad raigal. Toda tentativa de representarse teóricamente a la historia (el proceso histórico) global como el proceso omniabarcante mismo de las transformaciones (necesariamente sobrevenidas) protagonizadas por actores sociales preponderantes, actores que no son individuales sino transindividuales, implica al abordaje teórico de la conciencia de quienes indujeron a aquéllas. Idénticamente, la susodicha tentativa involucra a la pesquisa de las correlaciones (vínculos de interpenetración antes que causales mecánicos, los cuales son unidimensionales y no contemplan, por añadidura, a la *Wechselwirkung*) existentes entre la conciencia (los fenómenos superestructurales de representación y reproducción simbólica [mediante el ejercicio de la función conceptiva del intelecto humano] del ser social) y los restantes sectores del ser social (cf. Goldmann, 1975 a: p. 10).

Desde el punto de mira de Goldmann, los *Pensées* de Pascal son ejemplificación privilegiada de la visión trágica del mundo, vehículos expresivos de la cual son, asimismo, la obra crítica de Immanuel Kant y las obras apotegmáticas de Friedrich Nietzsche. ¿En qué consiste la visión trágica del mundo? En la percatación y en la convicción –asimismo, en la educación del correspondiente conjunto de consecuencias gnoseológicas, epistemológicas, axiológicas, morales, etc.- de que la totalidad es por siempre problemática, toda vez que es imposible el acceso epistémico a ella. La experiencia humanamente posible es, por modo indefectible e inexorable, fragmentaria, parcial. El anhelo de integridad, de exhaustiva unidad coherencial, de totalidad se halla condenado a irremisible malogramiento. Se encuentra vocado a defraudación e insatisfacción.

Solamente el marxismo puede, por cierto, operar creativamente el tránsito desde la apoteosis individualista de lo individual hasta una interpretación del mundo en la cual exista lugar para el sucedáneo inmanentista de la decantada transcendencia, *i. e.*, la historia, proceso eminentemente emancipatorio:

Para Lukács, por el contrario, la historia es la acción de todos los hombres, que, a través de las contradicciones, los intereses particulares, el egoísmo de los grupos sociales y en especial de las clases sociales, se orienta hacia el acrecimiento del saber y de la libertad con relación a los cuales admite ser juzgada como progreso o regresión (Goldmann, 1975 b: p. 56).

Como ya lo hemos constatado, el enfoque estructural y dialéctico de Goldmann compele a representarse teóricamente a la historiografía como disciplina alusiva a transformaciones, las cuales no pueden inteligirse sino a la luz de totalidades. La historiografía no posee, por objeto formal terminativo, a los sedicentes y problemáticos “hechos”.¹⁶ Por ‘historiografía’ inteligimos, en este preciso instante, la ciencia referente a la historia o a la pluralidad de las historias, las cuales son los procesos autoconstituyentes de los sujetos transindividuales existentes en el tiempo y en el espacio; sujetos que son, indubitablemente, sensibles y profanos. Los sujetos transindividuales son, entre otros, las clases sociales, los grupos sociales, los actores sociales colectivos o corporativos, etc.

Existe una ‘historiografía₂’, consistente en la reflexión meta-teórica acerca de la ciencia historiográfica, la cual puede nominarse, mediante subindexación, ‘historiografía₁’. De esta manera cabe prevenir, con eficacia y eficiencia ciertas, las ambivalencias semánticas que suelen aflorar al emplearse, a secas, el vocablo ‘historia’.

Por ‘historia’, en cambio, hemos de inteligir a una colección de procesos, los cuales son interactuantes en el marco de una trama social y también simbólica –y, por consecuencia, semántica.

16 Si bien es cierto que el objeto formal terminativo del saber historiográfico no es la factualidad, no cabe desprender, con precipitación inferencial, el que los hechos carezcan exhaustivamente de onticidad. Respecto de los hechos, Goldmann, emulando a Émile Durkheim, a Max Weber y a G. Lukács, ha reiterado dos advertencias metódicas.

La primera de ellas consiste en que el estudio científico de los hechos humanos no puede fundar, por sí mismo, a juicio estimativo alguno. El tránsito desde las proposiciones (apofánticas) sintéticas factuales hasta las proposiciones axiológicas o deónticas es siempre ilegítimo (cf. Goldmann, 1966: p. 35). En este concreto respecto, su reiteración de la máxima de Henri Poincaré es, meramente, una reproducción de la admonición de David Hume contra el sofisma convencionalista. El tránsito desde el ser hasta el deber ser es siempre ilegítimo.

La segunda es una exigencia o una directiva metafísica. El pesquisidor ha de esforzarse por alcanzar una imagen adecuada de los hechos. En esta medida, debe arrumbar plenamente a prejuicios y anticipaciones de la percepción fundados sobre simpatías o antipatías estrictamente personales (cf. Goldmann, 1966: pp. 35, 36) –y, añadiríamos nosotros, especistas, toda vez que el antropomorfismo es idénticamente vituperable.

Por 'proceso' entendemos, al presente, un devenir téticamente informado. Por 'información tética' entendemos, en cambio, la existencia de un sentido, el cual no suele confirmarse, mediante pesquisa historiográfica, sino retrospectivamente. Los procesos históricos están, de alguna manera, condenados al sentido, toda vez que su gestor, el actuante humano, se halla condenado a éste último (precisión de Maurice Merleau-Ponty). He aquí la razón suficiente de que el sentido pervada, ineludible e ineluctablemente, a los productos todos del actuar humano en el mundo.

Respecto de la historia hagamos la advertencia adicional -la cual es un corolario- de que es el escenario privilegiado de la autoconstitución inmanente del ente humano. El ente humano actúa en el seno de la historia y realiza a ésta última. Precisamente porque cada una de las generaciones no puede efectuar su propia aportación sino en la medida en que cuenta con un legado sobre el cual edificar, no existe algo así como un *liberum arbitrium indifferentiae* en relación con los actores sociales e históricos. Ya Karl Marx, en su *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, precisó teóricamente, de manera incomparablemente certera y fértil (en punto a lo teórico historiográfico₂), que

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* [Obras escogidas. I. Editorial Progreso, Moscú, 1955], p. 230).

En acuerdo pleno con sus presupuestos metodológicos y metódicos, Goldmann ha advertido que la genuina intelección de los fenómenos culturales implica, de manera indefectible, a la consideración teórica de las totalidades en las cuales se inscriben funcionalmente. Por ello,

[...] todo intento de estudiar, en un plano de seriedad, la historia de un problema, conduce necesariamente al investigador a formular, para la época que le interesa, el problema de la historia en su conjunto (Goldmann, 1975 a: p. 10).

* * *

Los fundamentos hermenéuticos de Lucien Goldmann son estructuralistas genéticos y materialistas históricos. Puesto que Goldmann es un teórico materialista, ha adherido a la convicción de que el ser social es determinante de la conciencia. Desde el punto de vista del materialismo histórico, la historia universal es solamente inteligible desde la atalaya de quien puede reconstruir, con precisión y fundamento empírico, a la historia misma del trabajo. El cómo sean las clases sociales es solamente inteligible a la luz del modo según el cual proceden a reproducir su vida material. Karl Marx estableció lo anterior con base en las siguientes precisiones verbales, en la célebre introducción a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859):

El resultado general a que llegué [como consecuencia de sus estudios respecto de la economía política, principiados en París] y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse a sí: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (*Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo [en Marx y Engels: *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, 1975, p. 182]). [Lo añadido es nuestro.]¹⁷

17 Un literato español contemporáneo como el recientemente fallecido Manuel Vázquez Montalbán, quien teóricamente fue marxista, supo exteriorizar una autocrítica del intelectual marxista no adocenado, quien cobra conciencia de la pluralidad de los vicios intelectuales, entre ellos preponderante el del dogmatismo, de sus correligionarios. He aquí el motivo del cruento y contumelioso ludibrio que figura en las páginas 132 y 133 de *Yo maté a Kennedy*, a propósito de la versión determinista de la teoría de la conciencia, con arreglo a la cual la determinación de la conciencia por parte del ser social es exhaustiva y unidireccional; versión extremosa de la tesis estatuida por Karl Heinrich Marx en el prefacio de su *Introducción a la crítica de la economía política* (1859), en el cual epitomó las consecuencias a las cuales había arribado, en enero de 1859, en sus pesquisas acerca de la anatomía de la sociedad civil, categoría elaborada por G. W. F. Hegel sobre la base del precedente de los economistas franceses e ingleses del siglo XVIII, anatomía solo apropiadamente inteligible desde el punto de mira de la economía política, la cual es infraestructural. Pepe Carvalho, el protagonista del homónimo ciclo novelesco de Vázquez Montalbán, ironiza con estas palabras (alusivas a la etiología de sus "deletéreas" propensiones individualistas) a los deterministas a ultranza:

En acuerdo con el materialismo histórico, cinturón firme del programa marxista de indagación respecto de lo social, el análisis de los procesos sociales y de sus determinaciones materiales de especie económica fúndase sobre una premisa empírica, con arreglo a la cual aquello que son los individuos reales coincide plenamente con su producción, es decir, tanto con aquello que producen cuanto con el modo de su producción. Es ésta la precisión epistemológica de Karl Marx y Friedrich Engels en el texto epistemológicamente paradigmático del marxismo: *Die deutschen Ideologie (La ideología alemana)*, escrito en Bruselas durante los años 1845 y 1846. Cabe esgrimir el siguiente corolario heurístico: cuando deseemos identificar la realidad objetiva del agente productivo y del actor social, no nos remitamos a sus testimonios ni a su autopercepción, sino a sus producciones *quatenus* productos y a los modos de producción de estos últimos. En este concreto respecto heurístico y metódicamente directivo, el materialismo histórico revela su condición realista y materialista. La realidad de los hombres y las mujeres que producen, cotidianamente, su vida material, es idénticamente material. Como los hombres y las mujeres manifiestan, productiva y reproductivamente, su vida, así son.

La primera de las premisas, también empírica, de toda historia humana, consiste en la proposición según la cual existen individuos humanos vivientes. El ente humano se diferencia del animal no humano en la medida en que produce sus medios de vida y desde el preciso instante en que plasma a estos últimos. La produc-

Yo estaba esclavizado por mis relaciones de producción de intelectual, productor individual, con remuneración a destajo, lo que me impedía una mínima comprensión de la realidad a partir de una conciencia de clase y por lo tanto la aplicación de una moral de clase a las normas correctas de la convivencia. Por otra parte, mi condición de productor individual me había condicionado una estructura mental de pequeño propietario agrario, individualista, francotirador, insolidario, que podía llevarme al exceso de una supervaloración subjetiva de los valores de la cultura burguesa, subjetivismo claramente manifestado en la sospechosa elección de Voltaire frente a Rousseau (*Yo maté a Kennedy* [Planeta, Barcelona, 1993], pp. 132, 133).

Como sabemos, la tesis del condicionamiento es onfálico en el materialismo histórico. El materialismo histórico es una especificación del materialismo dialéctico, núcleo ontológico del marxismo. Éste último es una teoría ontológica –universalísima, valga el pleonasmocerca del proceso, el cual se funda sobre un motor inmanente: la unidad de los opuestos. El materialismo histórico es una teoría dialéctica y explicativa respecto de un cognoscendo en particular: el desarrollo histórico. En esta medida, es una concreción sociodiscursiva especificante de los principios del materialismo dialéctico. La aludida concreción es tal respecto de la inteligencia los nexos existentes entre el modo de producción de la vida material, y tanto las superestructuras (estatal y jurídica) cuanto las formas superiores de la conciencia.

ción de sus medios de vida es, indirectamente, la de su propia vida material (cf. *Die deutschen Ideologie* [Edición castellana de Pueblos Unidos, Montevideo, 1971], p. 19). Semejante tránsito es condicionado por su organización corporal, transición inspeccionada por Friedrich Engels en *El papel del trabajo en la transición del mono al hombre*.

La creencia, en cambio, en la realidad de los constructos eidéticos y en la necesidad de que estos últimos se autoconstituyan por razón de una dinámica inmanente provista de autonomía operatoria y nómica, es el núcleo mismo de la ideología, como lo evidencia el comentario de Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (comentario, editado en 1888, de un texto de C. N. Starcke respecto de la filosofía feuerbachiana):

Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* [K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, 1975, p. 650]).¹⁸

Bibliografía

Amoretti Hurtado, María Gertrudis. *Diccionario de términos asociados en teoría literaria*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1992.

Bouissac, Paul (Editor in Chief). *Encyclopedia of Semiotics*. Oxford University Press, New York and Oxford, 1998, pp. 598-603 (entradas "Structuralism" y "Structure").

18 Así, pues, la premisa, empíricamente legitimada, sobre la cual reposa el análisis marxiano de lo social, es aquella según la cual lo que los hombres son coincide con su producción, tanto con aquello que producen como con el modo de la producción (cf. el texto vehicular de la epistemología marxiana: *La ideología alemana*, escrito en Bruselas entre 1845 y 1846 [K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1971, p. 19]).

Finalmente, recalquemos que cada una de las etapas, históricamente dadas, de la división social del trabajo humano, condiciona suficientemente (*i. e.*, determina) a las relaciones sociales, esto es, a las relaciones recíprocas de los individuos reales, en lo atañente a la materia, al instrumento y al producto del trabajo (Marx, Engels, *Op. cit.*, pp. 20, 21).

Cros, Edmond. *El sujeto cultural*. Ediciones Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1997.

Cuisenier, Jean. "El estructuralismo". En: *Diccionarios del saber moderno. La filosofía. De Hegel a Foucault. Del marxismo a la fenomenología*. Ediciones Mensajero, Colección Ideas/Obras/Hombres, Bilbao, 1974, pp. 157-185.

Ehrmann, Jacques (Editor). *Structuralism*. Edited with an Introduction by Jacques Ehrmann, First published, 1966, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc., Garden City, New York, 1970.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el Prof. Josep-Maria Terricabras, supervisión de la Prof. Priscilla Cohn Ferrater-Mora, Editorial Ariel, S. A., Colección Ariel Filosofía, Barcelona, 1999, pp. 1125-1135 (entradas "Estructura" y "Estructuralismo").

Fichte, Johann Gottlieb. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Estudio preliminar de Alberto Ciria, Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity, Editorial Tecnos, S. A., Colección Clásicos del Pensamiento, Madrid, 1995.

Apelación al público del Doctor en Filosofía y Profesor Ordinario en Jena, J. G. Fichte, respecto de la orden de confiscación del Príncipe Elector de Sajonia en la que se le imputan expresiones ateístas. Un escrito que se ruega leer antes de ser confiscado. En: *Revista Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, volumen xxvii, año 2004, pp. 353-392.

Foucault, Michel. *Arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México, D. F., 1988.

El orden del discurso. Traducción de Alberto González Troyano, Tusquets Editores, Colección Fábula, Barcelona, 1999.

Gay Bochaca, José (Director general del equipo de producción). *Atlas universal de Filosofía. Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos*. Edición española preparada por

Anna Biosca, Plácido Murugarren y Javier Tomás, bajo la Dirección general de José Gay Bochaca, Editorial Océano, Barcelona, 2004.

Goldmann, Lucien. Introducción general a *Las nociones de estructura y génesis. Tomo I: Proceso y Estructura. Filosofía, Fenomenología y Psicoanálisis*. Traducción de Floreal Mazía, Ediciones Nueva Visión, Colección Fichas, Buenos Aires, 1975 (Goldmann, 1975 a).

Investigaciones dialécticas. Traducción de Eduardo Vásquez, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

La création culturelle dans la société moderne. Éditions Denoël, Gonthier, Bibliothèque Médiations, Paris, 1971.

Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Éditions Gallimard, Bibliothèque des Idées, Paris, 1959.

Lukacs y Heidegger. Hacia una filosofía nueva. Fragmentos póstumos reunidos y presentados por Youssef Ishaghpour, Traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, S. A., Buenos Aires, 1975 (Goldmann, 1975 b).

Para una sociología de la novela. Traducción de Jaime Ballesteros y Gregorio Ortiz, Editorial Ciencia Nueva, S. L., Madrid, 1967.

Sciences humaines et philosophie. Société Nouvelle des Éditions Gonthier, Bibliothèque Médiations, Paris, 1966.

Gouhier, Henri. *Blaise Pascal. Commentaires*. Deuxième Édition mise au jour, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Introducción, traducción y notas de Ramón Valls-Plana, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, Madrid, 1997.

Wissenschaft der Logik. Suhrkamp Verlag, Suhrkamp Taschenbuch/Wissenschaft, Frankfurt am Main.

Hook, Sydney. "Materialism". En Edwin R. A. Seligman (Editor in Chief): *The Encyclopaedia of the social Sciences*. X. MacMillan, New York, Collier MacMillan, London, 1930, pp. 209-220.

Jakobson, Roman. "Lingüística y poética. En: *Ensayos de lingüística general*, traducción de María Teresa La Valle, pp. 9-47. El texto figura en el Dossier de "Lecturas de Antonio Machado", asignatura del Programa de Maestría en Literatura Española del Sistema de Estudios de Postgrado de la Universidad de Costa Rica, dictada por el Dr. Jorge Andrés Camacho Ramírez durante el segundo semestre de 2005.

Lukács, Georg. *Estética. Volumen i. Cuestiones preliminares y de principio. La peculiaridad de lo estético*. Traducción de Manuel Sacristán Luzón, Juan Grijalbo Editor, Colección Instrumentos, Barcelona, 1982.

Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En *Obras escogidas*. I. Editorial Progreso, Moscú, 1955.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces, Tercera edición española, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1971.

Obras escogidas. Editorial Progreso, Moscú, 1975.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Texte de l'édition Brunschvicg, Édition nouvelle précédée de la vie de Pascal par Madame Périer, sa soeur, Introduction et notes par Ch.-M. des Granges, Éditions Garnier Frères, Paris, 1957.

Picabia, Lelia. "El estructuralismo". En Bernard Pottier (Director General): *El Lenguaje (Diccionario de Lingüística)*. Ediciones Mensajero, Colección Ideas/Obras/Hombres, Bilbao, sf. pp. 133-154.

Ramírez Caro, Jorge. *Los juegos del duende. El taller del lector y el escritor*. Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2003.

Sainte-Beuve, Charles Augustin. *Port-Royal, I-II*. Huitième Édition, Librairie Hachette, Bibliothèque de Littérature, Paris. N. b.: La primera edición de esta obra capital se publicó en 1840; su tercera edición, en 1866.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Riedlinger, Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Séptima edición, Editorial Losada, S. A., Colección Filosofía y Teoría del Lenguaje, Buenos Aires, 1969.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Estudio preliminar y traducción de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Editorial Trotta, Colección Clásicos de la Cultura, Madrid, 2004.

Escritos sobre filosofía de la naturaleza. Introducción, traducción y notas de Arturo Leyte, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, Madrid, 1996.