

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

nece a un país —Grecia— y a una época histórica —siglo V a. de C.—. Aun en nuestros días nos han invadido esa turba de impostores que trafican con cosas tan respetables como la razón y la verdad. No advierten estos malabaristas de la palabra que la teoría de la verdad relativa conduce a la falsedad absoluta, pues que hay poca distancia entre afirmar que no hay más que verdad aparente y el decir que no hay verdad alguna. En labios de los sofistas, la palabra humana pierde todo sentido.

El lenguaje es algo eminentemente dialógico, social. Vehículo natural de la cultura, el lenguaje es uno de los mejores medios humanos de unión y un modo de ser hombre y de ser culto. Conservar nuestro idioma y expandir su conocimiento y literatura es contribuir a extender nuestro estilo colectivo de vida.

Dentro de una misma lengua, cada hombre que la hable ha de constituirse un universo articulado en función de valores. Su palabra debe transcribir el valor de la vida, tornándose, por eso mismo, valiosa. Toda palabra, al ser pronunciada, lleva implícita una promesa humana. En este sentido cabe decir que la palabra mide la autenticidad personal, nos compromete. La cifra de nuestra vida personal es leída, por los otros, en nuestra palabra en acto. La palabra humana, para que sea plena, ha de ser una garantía del ser íntimo y una afirmación del hombre en el núcleo de la ambigua realidad. Ante las circunstancias indecisas y en presencia de un porvenir que es riesgo y que es incertidumbre, el hombre de palabra formula una profecía —válgame el término—, traza un camino y va tras de su anticipación elegida.

SITUACIÓN FILOSÓFICA DEL ESTRUCTURALISMO

DR. FRANCISCO BUCIO PALOMINO
Universidad de Nuevo León

PARCE TRATARSE DE UNA SIMPLE CONSTATAción: la realidad tiene una estructura...; cuanto hay no puede permanecer siendo sino porque está estructurado. Convertida en afirmación, cuanto en ella se dice parece ser del todo sencillo: ningún ente es amorfo, siempre tiene una fisonomía y ésta tiene su razón de ser (la que le da solidez y consistencia) en un arreglo de sus partes, las cuales, al quedar solidarizadas, ofrecen por resultado la unidad de aquél. La cuestión de la estructura vendría siendo por consiguiente la misma que la de la unidad del ser, o más bien dicho de los entes. El tono de "trascendental" que tiene la constatación acerca de la unidad de los entes lo tiene también la afirmación sobre la necesidad de su estructura. O si se quiere, la constatación que se hace a nivel fenoménico de la unidad de un ente *supone*, como condición de su posibilidad, la afirmación de su estructura. Lo que condiciona la unidad de un ente como un todo cerrado hacia dentro es el hecho que "por dentro" aquél mantiene sus partes estructuralmente articuladas. El hecho aludido no es de pronto aprehendido como tal, sino solamente *postulado*. Y la postulación de la estructura llega a ser así del mismo orden trascendental (en el sentido que confiere a este concepto la escolástica) que la unidad misma: el ser se concretiza cada vez como unidad gracias a la estructura interna que cada ente "debe" tener.

La indivisión interna que, por ser unitario, cada ente debe tener, se hace patente en su distinción con respecto a todos los demás (ens... indivisum in se, divisum a quolibet alio, enunciaba la referida escolástica). Para ser diferente a todos los demás, en esta precisa y fundamental alteridad, cada ente "necesita" de una estructura, aquella que, por mantenerlo bien integrado, le impide disolverse en lo que no es él-mismo. El "no ser otro" sino "ser sí-mismo" le dura al ente por su estructura; y es la estructura la que, al preservar la

identidad del ente, se convierte en el objeto mismo de un conocimiento positivo de aquél tendiente a identificar su ser.

En cuanto el concepto de esencia ha servido en otros contextos epistemológicos para señalar la mismidad de toda realidad individual, el saber eidético se ha erigido en pauta para la búsqueda de la verdad en los diferentes procesos cognoscitivos. La esencia era la fórmula misma de la contención del ser en cada ente. En sí cada ente se da como verdadero por cumplir su propia definición, por ser sí-mismo con toda fidelidad sin posibilidades de alterarse. Sólo que la identificación de un ente por parte de un saber eidético no tenía por qué suponer que de hecho se diera en el ente ningún grado de cohesión interna que avalara en forma principal aquella mismidad que, por el contrario, sólo era afocada de manera práctica como una incógnita. Evidentemente existe aquí una declaración de principio: "Todo ente tiene su esencia"; pero con ello apenas se trata de precisar los términos de la interrogante que es válido formular a propósito de todo ente: ¿quid sit? Más aún, se está tan alejado de la intención de prejuzgar sobre una *manera* básica de ser de todo ente, que la pregunta sobre la esencia no se da como pregunta de un proceso cognoscitivo real sino precedida de la cuestión ¿an sit? y sólo en la hipótesis de una respuesta afirmativa que introduzca en la presencia misma de un ente como realidad.

Conviene, a este respecto, preguntarse si la universal afirmación de la estructura incluye como contenido a priori una determinada forma genérica de ser; o si, acaso, al igual que la universal afirmación de la esencia, su sentido es el de una verdadera interrogante que, a propósito de cada realidad específica, inquiera cada vez por el módulo propio de su ser. Para responder a esta cuestión hay que tener en cuenta que los estructuralistas no entienden descubrir la estructura de una realidad en su sencilla organización interna sino en las leyes de composición de sus partes. Un tal procedimiento, en sus aplicaciones prácticas, define al estructuralismo menos como un método que como un sistema teórico o, mejor dicho, como un campo epistemológico que fundamenta diferentes posibilidades de teoretización para las diversas áreas del saber. La fundamentación que una ciencia puede pretender encontrar en dicho campo epistemológico es la que permite a sus postulados erigirse en axiomas que dan fuerza de ley a los modelos empleados para representar la arquitectura de la realidad. Dice Marc Barbut, definiendo el concepto de estructura tal como ha de entenderse en el terreno algebraico, que no es sino "un conjunto cuyos elementos son cualesquiera pero entre los cuales están definidas una o varias leyes de composición, o (sinónimo) operaciones" (*Problemas del Estructuralismo*, trad. Julieta Campos y otros, Siglo XXI Editores, S. A., p. 102); y Jean Pouillon, en el mismo volumen, comenta que,

por consiguiente, se trata de "un 'grupo abstracto', del cual se obtienen tantas realizaciones concretas, 'representaciones', como sentidos particulares que es posible dar a sus elementos" (*Op. cit.*, p. 13). Es, pues, la estructura una "lengua" desprovista de "semántica", según los términos que el mismo Pouillon se apropia, y, como tal, su aplicación consistirá en una teórica legislación sobre los múltiples *significados* que en principio es capaz de tomar la realidad así estructurada. Las agrupaciones de los elementos que, en el orden de lo real, dan por resultado "conjuntos" que pueden ser estudiados, abren brecha para un tipo especial de saber: el que se da como exploración de las leyes según las cuales el ordenamiento concreto de las partes de un todo se hace visible, o más bien inteligible, en el nivel de la lógica de las categorías de cada ciencia particular.

Y qué ¿no es función específica de las ciencias "conocer" los fenómenos por sus causas, la apariencia de las cosas por las leyes que la regulan? ¿No será el estructuralismo, por consiguiente, sino la toma de conciencia de los principios epistemológicos en que toda ciencia se apoya? Más que eso, el Estructuralismo pretende sobrepasar, mejor que toda ciencia positiva, las limitaciones que una epistemología vetusta proponía como linderos al campo de su investigación. Si desde la Edad Media se había creído que las "differentiae substantiales, quia sunt ignotae, tantum per differentias accidentales manifestantur", el nuevo espíritu científico debería (para acordarse a las pretensiones del Estructuralismo) empezar por forjarse modelos de las diferencias substanciales de la realidad. A esto invita el estructuralismo cuando se ofrece a las ciencias como el recurso más adecuado para trascender una organización cualquiera *de hecho* y llegar hasta su ley de composición, en la cual se dé la razón explicativa de aquélla y de todas las otras que, como otras tantas posibles organizaciones *con la misma calidad de contingencia* ("accidentales"), se presentarían como posibles "variantes" de una misma lógica sintáctica. Es esta sintaxis, nos recuerda Pouillon, la estructura buscada en cada caso: "el estructuralismo no define simplemente un orden, sino que fundamenta en él el dinamismo práctico. Consiste, por consiguiente, en descubrir bajo los hechos observados esta razón oculta de su apariencia, en poner al descubierto esta configuración subyacente, que puede entonces llamarse estructura. En todo caso, es preciso no olvidar que, siendo subyacente a la organización, también la desborda, puesto que la convierte en una variante cuyas transformaciones explica, y esta es la razón de que se haya comenzado por definir la estructura como una sintaxis. De hecho la estructura es a la vez una realidad —esta configuración que el análisis descubre— y una herramienta intelectual la ley de su variabilidad" (*Op. cit.*, p. 12). No ha de verse en el estructuralismo (como podría hacer pensar lo que queda acla-

rado en esta larga cita que acabamos de consignar) un simple prurito de establecer las condiciones de posibilidad abstracta para las futuribles variantes de una realidad; se trata más bien de dar cabida en una misma raíz explicativa, a realidades parientes que de hecho existen y que, de tal suerte, pueden ser entendidas como "dialectos de una lengua común"... , lengua definida en su pureza como sintaxis depurada y, en cuanto tal, ley de las variantes que en sí son las realidades en cuestión. La realidad susceptible de un tal estudio es, pues, avalorada en la facticidad de sus diferencias contingentes ("accidentales"), pero con la intención de trascenderlas en un proceso cognoscitivo que llegue a dar con las diferencias "substanciales" que son aquellas que en la realidad se descubren como testimonio concretizado de la eficacia concretizante de su pertinente estructura o ley.

No creo estar forzando en nada la explicación para descubrir esta perspectiva substancialista que, en mi opinión, va implícita en las miras del estructuralismo. Trátase de hecho, en un tal proceso cognoscitivo, de poner de manifiesto precisamente las diferencias substanciales de la realidad. En éstas, y sólo en ellas, reside el dinamismo de la realidad que pretende ser apresado por el concepto de estructura. Dicho dinamismo —que no es en efecto entendido sino como el *poder*, en las variables, de relación unas con otras o de relación, en una misma, con las distintas fases de su propia evolución (el caso, por ejemplo, de una sociedad que se desarrolla en diferentes etapas históricas)— debe el origen de su principal polivalencia a la multiplicidad orgánica de un "grupo substancial" de diferencias. Estas diferencias, concebidas como determinaciones en el sentido hegeliano, funcionan en la forma requerida para que por su virtud tenga efecto la identificación de la realidad (es decir, el constante hacerse idéntica a sí misma); de donde, para efectos del conocer, aquellas diferencias fundamentan, en un mismo acto, tanto el proceso cognoscitivo tendiente a identificar una realidad reconociéndole su identidad, como aquel otro que intenta situarla con respecto a las demás, y primeramente frente a aquellas con las que guarda relación más estrecha.

Las diferencias de que se trata no son las "accidentales", o específicas e individuales, pues éstas no conducirían más que a establecer los rasgos definitivos de la situación que de hecho guarda una realidad consigo misma. Tales determinaciones no permitirían llegar sino a un conocimiento fáctico, el del ser que de hecho, y no de derecho, tiene una realidad: el conocimiento que, en su formulación, equivale a la afirmación de una identidad como negación sencilla de toda alteridad.

Sólo las determinaciones substanciales ofrecen pie a un conocimiento más abierto, y por tanto positivamente fecundo, por ser ellas las que, por una

parte, dan lugar a una vida activa de las partes o elementos integrantes de una realidad y, por la otra, existen en su forma organizada como tronco común de otras realidades (actuales o posibles...) hacia las cuales, como diría Heidegger, la primera deja ver cuando se tiende la vista a través de ella. El concepto de substancialidad, en este caso, no es diferente al cartesiano. Lo que se quiere dar a entender por "diferencias substanciales" no es otra cosa que "aquello" que, tras las mutaciones de una realidad, *permanece* idéntico. Sólo que eso "aquello" substancial a que venimos refiriéndonos como la incógnita del estructuralismo no es caracterizado por su unidad sino por sus "diferencias". Y esto basta ciertamente para hacer notable la distancia con respecto a la postura propiamente cartesiana. En efecto: a) para Descartes la cuestión del verdadero conocimiento del ser de la realidad se plantea en los términos de la localización de una primera manifestación de la substancia de aquella realidad y que ha de ser justamente la determinación con respecto a la cual las restantes puedan ser concebidas como sus "modos". En el caso de la *res corporea*, por ejemplo, su primera manifestación es la *extensio* y en tal primera determinación vienen a enclavarse todas aquellas otras, siempre secundarias, que la suponen para poder ser. La *extensio* es esa primera determinación de la *res corporea*, y por ende la manifestación de la substancia material, porque en ella, o más bien mediante ella, estalla el ser de dicha realidad conservándose en su estrictísima unidad. La permanencia en sí, que la define como substancia, está plenamente garantizada por esa unidad fundamental que es propiamente su identidad. Las determinaciones secundarias (accidentales) se relacionan con esa unidad fundamental en un "referirse a ella" para ser identificadas como pertenecientes a la misma realidad. b) Para el estructuralismo, en cambio, el conocer lo que la realidad es se presenta como un saber trascender todas las determinaciones de la realidad hasta la ley de las relaciones que organiza a aquéllas en una unidad. Dicha ley es buscada en el nivel de la substancia, o sea en la dinámica operacional del ser que sostiene su identidad tras las múltiples manifestaciones a que da lugar su potencialidad. La dinámica operacional referida es, si se quiere, más guardiana de la permanencia de la identidad que la misma substancia cartesiana. En efecto, es ella la que define a priori todas las posibles variaciones que puede sufrir una realidad sin atentar contra su identidad en sus respectivas concretizaciones. Si para Descartes la substancia es postulada lo suficientemente permanente para que pueda darse frente a ella un conocimiento en el que las posibilidades correspondan a las condiciones de aquélla (y este conocimiento es sólo la *intellectio* de tipo matemático), para el estructuralismo la permanencia es asegurada por las condiciones del conocimiento que se postula para que éste se adecúe a las posibilidades de la substancia. Por

esto, para el estructuralismo la ley que explica las múltiples posibles variantes de la realidad queda convertida en una ley de las diferencias substanciales, postuladas en este punto de partida como necesitando ser más de una. Estas diferencias son llamadas genéricamente elementos o entidades, pero el tipo de relaciones sobre las que la supuesta ley estructural legisla, les confiere precisamente el carácter de diferencias entre las cuales pueda darse el dinamismo dialéctico adecuado en cada caso. Y de todas maneras, tales diferencias no pueden ser sino substanciales por cuanto que el tipo de relaciones que las conectan es postulado en función primeramente de la necesaria preservación de la identidad formal de la estructura. No es otra cosa lo que Suppes (en su *Introduction to Logic*) da a entender al definir la estructura como el conjunto de entidades que tienen entre sí una relación consistente sostenida por axiomas.

En *El Pensamiento Salvaje* (Traducción del Fondo de Cultura Económica), Claude Lévy Strauss trata de encontrar la estructura de los fenómenos culturales en esa especie de sintaxis de las diferencias substanciales a la que nos venimos refiriendo. Sirva como ilustración al respecto esta aseveración de principio: "Por consiguiente, un mismo tipo de operaciones lógicas vincula no sólo a todos los dominios internos al sistema clasificatorio, sino a los dominios periféricos de los que se podía pensar que, por razón de naturaleza, se le escapan: en un extremo del horizonte (...) el sustrato psicogeográfico de la vida social, y esta vida social misma, pero extravasada fuera del molde que ella se habría forjado. Y en el otro extremo (...) la última diversidad de los seres individuales y colectivos, de los que se ha pretendido que no estaban *nombrados* por no poder ser *significados*" (p. 249). En su estructuralismo antropológico Lévi-Strauss tiende a explicar los hechos de cultura reduciéndolos a las formas culturales que proceden de instituciones primarias de las que aquéllos son una simple expresión. En una tal intención, la cultura es estudiada como una realidad que sólo puede entenderse como una sintaxis normativa en la que interesan las relaciones de los elementos que la definen, y no la relación que con ella guardan los hombres que la viven. Las instituciones en que se norman las conductas particulares, en una situación cultural dada, son las que se erigen en material sintáctico para el establecimiento de las leyes o reglas explicativas de los hechos culturales que representan, en cada caso, aquellas conductas. Por esta razón, en lugar de las conductas "difusas", son las actitudes "estilizadas" las que retienen su atención, por ser éstas las que componen un sistema propiamente significativo. Y es justamente a un "sistema significativo" al que pretende llegar una explicación estructuralista, pues a partir de él pueden ser lógicamente entendidos como aspectos orgánicamente estructurados de una realidad todos los

elementos que la integran. Y como un tal "sistema significativo" no alcanza su summum de consistencia sino cuando se lo define como un conjunto coherente de reglas que explica axiomáticamente los hechos para los que aquél fue concebido, la ambición secreta del estructuralismo viene a ser la de crear un modelo formal que resuma las condiciones lógicas de la posibilidad de los hechos. Siempre, claro está, será construido tal modelo en función de los hechos que se quiere explicar; pero, ¿cómo evitar el riesgo de la arbitrariedad consistente en *escoger* los hechos en función de un modelo preconcebido del modelo formal?

Parece difícil impedir el desenlace formalista del estructuralismo. La confianza en sus modelos y en los axiomas que los fundamentan se nutre de una fe más radical en la lógica como estructura del mundo. Pero como esta fe no es fecunda (como para el formalismo de Carnap o de Wittgenstein) sino traducida como fe práctica en la correspondencia entre la lógica de la realidad y la lógica de su representación, equivale para el estructuralismo a la esperanza hegeliana del "advenimiento" del sistema. Y es, de hecho, un sistema formal, cabalmente explicativo de la realidad, lo que proyecta —sin querer, quizás— el estructuralismo como su Filosofía. Un sistema por cuya lógica absoluta la reflexión avanzaría en pensamientos progresivamente develadores de la realidad.

Como el formalismo, una "filosofía" de la estructura relega en muy segundo plano al sujeto que piensa o explica la realidad. Dado que el modelo de la explicación de una realidad concreta tiene sus raíces en "el sistema", la correspondencia entre la imagen representativa y la realidad misma sólo puede ser garantizada por la "estructura lógica" de aquél. La fe en el logos que estructura la realidad preside toda explicación estructuralista. Es el sistema lógico el que *se* expresa. Como diría Wittgenstein, no somos nosotros los que expresamos por medio de signos lo que queremos, sino que es la naturaleza de los signos la que enuncia su propia estructura y la lógica del sistema. El investigador se equivoca al decir que la explicación que da de la realidad es suya: propiamente hablando, no es él quien "tiene" tal explicación, sino que es ésta la que en verdad lo posee. Así como el artista se siente "poseído" por la fuerza cósmica que lo impele a convertirse en el canal adecuado para que aquélla se extrovierta en el mundo de lo sensible, así el investigador se siente involucrado en la misma "necesidad lógica" por cuya virtud la estructura de la realidad y la estructura formal que la explica se corresponden.

No resulta nada extraño que el campo más propicio para los primeros ensayos del estructuralismo haya sido la lingüística. Por una inclinación natural, esta rama del saber busca darse el acabado de ciencia por medio de una

formalización que llega a parecerle indispensable. So pena de abdicar de sus pretensiones de ser ciencia, la lingüística cree tener que oponer la sintaxis a la semántica, el signo al significado. Pero como la relación entre uno y otro es indestructible, ha necesitado retener, en su trato de los signos, su esencial relación de "abiertos" al significar, lo que quiere decir que ha tenido que investigar su "significancia". Es en esta investigación en donde viene el estructuralismo a prestar sus mejores servicios, pero sólo para convertir la ciencia de la lengua en una lógica del lenguaje. La gramática de la lengua tratada como la lógica del lenguaje y la palabra sólo es considerada como su expresión contingente. El expresar de la palabra sólo interesa a la lingüística estructuralista en tanto que ofrece campo para la aplicación de una *ars combinatoria* entre los signos, los cuales no son lo que son ni guardan en el lenguaje el lugar que deben conservar sino por la providencia que sobre ellos ejerce la lengua como totalidad cerrada y coherente, es decir como sistema formal.

Su carácter de metodología, sus postulados filosóficos de tinte hegeliano, su tendencia substancialista y sus ocultas aspiraciones al formalismo, confieren a la teoría de la estructura un estatuto híbrido intelectualista-organicista. Su filosofía de base es del tipo de las que Mikel Dufrenne apellida "epistemologías arqueológicas". La búsqueda arqueologizante que lleva a Heidegger a encontrar el fundamento de las manifestaciones de la realidad en el ser, conduce al estructuralismo a desenterrar la estructura para evidenciar el todo supuestamente ordenado de la realidad. Su fe en la razón sacraliza a la *episteme* haciendo comunicar el poder-saber del hombre y el logos que lo alienta en el mismo acto creador con que estructura organizadamente la realidad.

El mejor padrino que puede encontrar el estructuralismo por el lado de su intención organicista es Gaston Bachelard, de quien por otra parte muchos se reconocen una efectiva aunque lejana filiación. Todavía más que en Michel Foucault (*Las Palabras y las Cosas*), en Bachelard se da una experiencia original del orden en que tiene una excelente inspiración el concepto filosófico de estructura. Para este autor, en efecto, el orden es una conquista que se da constantemente en la realidad como resultado feliz de la lucha intestina que se opera en su substancia. En la intimidad de la substancia se da muy concretamente una dimensión de profundidad que es sostenida por su estructura. La exterioridad de la misma substancia, que es más bien sólo la exterioridad de la realidad, se vuelve fascinadora para el conocer (y por ende motiva todo un ejercicio de la imaginación), el cual localiza a priori en la substancia "la calidad más valorizada". Basta como ilustración este ejemplo en el que Bachelard analiza el sentido filosófico del alquimista: "La

realidad, para ellos, es un trompe-l'oeil. El azufre, cargado de olor y de luz no es el verdadero azufre, no es la raíz del verdadero fuego. El fuego mismo no es el verdadero fuego. Ese no es más que el fuego-flameante, ruidoso, humeante, ceniceante. Lejana imagen del verdadero fuego, del fuego principio, del fuego luz, del fuego puro, del fuego substancial, del fuego-principio. Se ve que la imagería de las substancias se lleva a cabo *contra* los fenómenos de la substancia, que la imagería sobre la intimidad es el devenir de un secreto. El carácter secreto de la alquimia no corresponde a un comportamiento social de la prudencia. Se origina más bien en la naturaleza de las cosas. Corresponde a la naturaleza de la materia alquimista. No es un secreto que se conoce. Es un secreto esencial que se busca, que se presiente. A este secreto puede uno acercarse, está ahí, bien centrado, encerrado en los cofres empalmados de la substancia, pero todas sus aperturas son engañosas" (*La Terre et les Rêveries du Repos*, Librairie José Corti, p. 50). La substancia o intimidad del fuego, como explica más adelante, es el calor. "El fuego se exterioriza, estalla, se muestra. El calor se interioriza, se concentra, se esconde. Es el calor, más exactamente que el fuego, el que merece el nombre de la *Tercera dimensión*" (Op. cit., p. 52). ¿De dónde nos viene, como al alquimista, ese afán de valorizar antes de observar y simplemente constatar, si no es de nuestra participación en ese secreto *presentido de la substancia*? El entusiasmo del conocimiento se desborda en comparaciones exageradas por su prisa de toparse con la substancia misma de la realidad. En ella se organizan todas sus manifestaciones, pero éstas apenas si retienen nuestra atención: en el objeto blanco, deseamos sorprender la blancura inmaculada, la substancia-blancura, o "la blancura en su acto, en sus *actos naturales*".

Bachelard ofrece la plataforma ideal para elaborar una arquitectura de la realidad. Una arquitectura, decimos, y no una estructura (la primera se hace y la segunda se sufre), porque queda siempre dependiente de un arquitecto que la planea y la ejecuta, como un sujeto que en el caso es el que piensa, imagina o explica la realidad. Lo que Sartre "criticó" en la razón dialéctica, Bachelard lo explica en la dialéctica de la imaginación. Esta se ofrece a la filosofía como testigo de la manera dialéctica del ser de la realidad. En efecto, la imaginación dialectizada no se contenta con la oposición entre las cualidades de la substancia, sino sólo se satisface con la oposición entre la substancia y sus cualidades. La razón dialéctica que *explica* los "conjuntos" a que da lugar la diversidad ordenada de las diferentes manifestaciones de la realidad, encuentra su complemento práctico en la imaginación dialéctica que *vive* la contradicción o discordia profunda de la substancia en donde se originan aquellas apariencias. Entre las dos refuerzan la intención de una ontología de la lucha, en la cual el ser se gana o se conquista en la batalla que

libra con el contra-ser y que se lleva a efecto al nivel de las relaciones entre la substancia y sus manifestaciones. En todo caso, más allá del proyecto de una tal ontología, la intención explicativa abre sobre un terreno de cosmovisión. La razón y la imaginación se saben dependientes de su propia intención y, sobre todo, se hacen cargo de no poder más que empeñar su proyecto en el sujeto que las encarna y que, cada vez, es el que piensa, explica y planea tal arquitectura de la realidad como *su* propia filosofía. La referida dialéctica entre la razón y la imaginación (por lo menos en Bachelard) promueve una axiomática con funciones exclusivamente propedéuticas: las teorías axiomáticamente explicativas de una realidad no deben atentar contra la concreción de la realidad, pero tampoco deben impedir el ejercicio de las normas de autocritica que la razón se da para convencerse de la correspondencia entre la imagen representativa y la realidad. Para un organicismo de este tipo, el sujeto cognoscitivo no es ni el sujeto de la lógica formalista, ni el sujeto de la lógica trascendental (Kantiana o Husserliana), sino más bien es el sujeto de la intención dialéctica entre razón e imaginación, en el cual se fundamenta *la necesidad* que ostenta la estructura, presentada como la explicación axiomática de la realidad.

Pero el estructuralismo no puede identificarse simplemente con este organicismo, en el cual no encuentra asiento más que para ejercerse como metodología. La ambición de constituirse propiamente en una filosofía lo lleva a buscar el cuadro lógico de su propia estructura en un idealismo del tipo del que Charles Foucault pregona en su neocomptiana visión de las ciencias, según puede leerse en el siguiente texto con cuya cita, y por apoyarme en su testimonio, cierro esta breve investigación: "Interrogando en este nivel arqueológico, el campo de la *episteme* moderna no se ordena según el ideal de una matematización perfecta y no desarrolla a partir de la pureza formal una larga serie de conocimientos descendientes más y más cargados de empiricidad. Es necesario representarse más bien el dominio de la *episteme* moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ella se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes de estructura. Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un plan común: aquel que puede aparecer, según el sentido en el que se le recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a estas ciencias empíricas o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. En cuanto

a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo; con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho, aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas (cuando se trasponen a la filosofía los conceptos y los problemas nacidos en diferentes dominios empíricos); pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de estas empiricidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo y el lenguaje; por último, la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento".

(*Las Palabras y las Cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores, S. A., pp. 336-337).