

BAGAJE CONCEPTUAL Y DINÁMICA DE PENSAMIENTO

Sergio Rábade. Universidad Complutense. Madrid

Si la vida racional del hombre se diferencia del animal, entre otras cosas, por la no necesaria atención al medio, ello se debe a que el hombre puede transformar ese medio y, dentro de los ciertos límites, manipularlo, tanto por contar con un cuerpo dotado de un mayor número de «habilidades», como, sobre todo, por disponer de una inteligencia/razón capaz de transformar ese medio para adaptarlo a sus necesidades. La inteligencia se proyecta hacia el exterior en un complejo dinamismo relacional programado y realizado desde el equipo o bagaje conceptual con el que cada hombre se encuentra equipado. De tal suerte que la eficacia transformadora del hombre sobre el entorno para convertirlo en mundo humano cuenta como instrumento fundamental con su equipamiento conceptual. Desde él surgirán, en procesos de refinamiento progresivo, la ciencia y la técnica para llevar a cabo esa tarea en la medida en que, por ejemplo, lo estamos viviendo hoy.

La labor de análisis de esos conceptos y de su función en el dinamismo pensante se ha atribuido a la filosofía, pudiendo hacerse desde perspectivas lógica, psicológica, gnoseológica, etc. No nos vamos a referir a ninguna de ellas, sino que vamos a considerar los conceptos como «unidades de sentido» en que se integran los datos de la experiencia y que se ponen en juego en los procesos de pensamiento. Nos interesa acercarnos a los conceptos no desde su forma y conexión lógica, ni tampoco desde el contenido pensado, sino desde la manera de pensar ese contenido. Dicho de otra manera: nos interesan los conceptos como categorías de una «mentalidad» cultural o, mejor, filosófica: el tipo de bagaje conceptual con el que una cultura o filosofía «maneja» la realidad entendida en su máxima generalidad. Prescindimos de los factores de originación de los conceptos (contexto socio-cultural, idiosincrasia individual, realidad que afrontan, etc.) para fijarnos en algunos tipos/clases de conceptos. Nos vamos a centrar sólo en algunos tipos de conceptos que configuran mentalidades, culturas y sistemas filosóficos.

Desde una perspectiva filosófica, encontramos cinco clases o tipos de conceptos que configuran estilos muy distintos de pensar: conceptos

fijos, conceptos ambivalentes, conceptos dialécticos, conceptos funcionales y conceptos estructurales. Aunque una explicación adecuada de cada tipo requeriría estudiar el tipo o estilo de pensar a que da lugar, pretensión fuera de espacio y lugar, perfilemos brevemente cada uno de ellos.

Conceptos fijos son aquellos cuyo contenido es pensado como algo absolutamente invariable, inmutable, refractario a cualquier dinamismo interno que altere tal contenido. La historia de la filosofía certifica su frecuente presencia, sobre todo, como es natural, en filosofías de corte esencialista: recuerde el mundo de las ideas platónicas, la tradición aristotélico-escolástica de esencias inmutables y eternas, la metafísica espinosista que empieza definiendo, si cabe decir así, *sub specie aeternitatis*, las filosofías racionalistas, etc. Obviamente, en filosofías operantes con estos conceptos, el cambio, el movimiento, etc., son algo adjetivo, secundario, que incluso les puede resultar difícil pensarlo coherentemente, situación de la que Parménides es ejemplo excelente. Por eso, nada tiene de extraño que, cuando las filosofías del ser dejen paso a las del devenir, en concomitancia histórica con las teorías evolucionistas, este tipo de conceptos casi desaparezcan del todo, como es el caso de dialécticos, historicistas, etc. Las filosofías de conceptos fijos son muy aptas para responder a la pregunta sobre *qué es* algo, pero no lo son para enfrentar la explicación de lo que *está siendo*. Asimismo, hay que decir que las culturas cuyos esquemas básicos estén constituidos por estos conceptos son, por lo general, propias de sociedades conservadoras, cuyos cambios se han de producir más por revolución que por evolución.

No debe pensarse, sin embargo, que haya que condenar al ostracismo tales conceptos. Aparte de que siguen siendo útiles herramientas en explicaciones filosóficas, hay campos de saber, como las matemáticas, cuyos conceptos, por abstractos, son fijos, pudiendo decirse que cuanto más abstracto es un concepto, más tiende a que su contenido sea pensado de un modo fijista.

Otro grupo de conceptos menos numerosos, y también menos importantes, es el de los conceptos ambivalentes. Son conceptos difíciles de caracterizar, precisamente porque la ambivalencia implica, como es natural, una concomitante ambigüedad. Son conceptos bifrontes, conceptos que conjuran dos aspectos o notas aparentemente opuestas. La razón de que sean poco numerosos se debe a que no se trata, como en los anteriores, de conceptos que se puedan considerar como espontáneos y propios del dinamismo natural del pensar humano, sino que, más bien, se trata de conceptos que se ha visto obligada a fabricar la filosofía ante problemas no explícables o resolubles con otros tipos de conceptos. En la historia de la filoso-

ña hay, por poner un ejemplo significativo, un concepto de este tipo, concepto medular en la tradición aristotélico-escolástica: el concepto de potencia. En efecto, de la potencia se puede y se debe decir al mismo tiempo que es y que no es, aunque, naturalmente, no bajo el mismo aspecto. La potencia no es en sentido estricto, pero es tal su aproximación al ser de aquello respecto de lo cual se dice potencia, que se la considera como una cierta incoación de ser. En plano no lejano podría estar también el concepto de posible.

La tercera clase es la de los conceptos dialécticos. Esquemáticamente cabría configurarlos por tres características: concreción, oposición e implicación. Son concretos en el sentido de que cada uno de ellos ha de integrarse en la curva procesual significando un momento concreto de ella. Segundo, son conceptos que juegan siempre en oposición con otro. Tercero, no basta que jueguen en oposición a otro, sino que implican la exigencia de ese otro al que se oponen. Estos conceptos implican un gran dinamismo y se convierten, por ello, en instrumento favorito de las filosofías procesuales o del devenir. Su irrupción mayoritaria en la filosofía del XIX trajo consigo el arrumbamiento de la visión clásica y fijista de la realidad, en la que los conceptos fijos tenían papel de relevancia.

En cuarto lugar, nos referimos a los conceptos funcionales. Se caracterizan por una cierta imprecisión de su contenido, imprecisión a la que deben su posible aplicabilidad en niveles de juego muy distintos. En su contenido a de haber una nota clara y destacada del mismo, pero, rodeando a esa nota, ha de quedar una zona de indeterminación, que es la que posibilita su aplicabilidad. Es frecuente que se reúnan binariamente, precisamente porque es frecuente valerse ellos para explicar problemas que ofrecen una doble vertiente o aspecto. Aristóteles y la escolástica dejaron notables ejemplos de estas parejas de «binarios» funcionales: materia y forma, potencia y acto, esencia y existencia, etc. Pero también en la modernidad hay ejemplos. Así el concepto kantiano de *a priori*, en el que, al lado de un núcleo de significación determinada, hay la suficiente indeterminación como para poder hablar de *a priori* en la sensación, en el entendimiento, en la razón, y hasta para proyectar sus funciones en el campo de la vida moral. Algo semejante cabría decir de los conceptos de atributo y modo que el racionalismo hereda de la escolástica. Cabe multiplicar los ejemplos, ya que toda filosofía de cierto carácter sistemático se ve obligada a echar mano de este tipo de conceptos.

Nos quedan, por fin, los conceptos estructurales, que esperamos han de quedar claros en las páginas siguientes. Apuntemos ahora simplemente que los conceptos estructurales son aquellos cuyo sentido y función

sólo es comprensible en el seno de la estructura en que se insertan. No son conceptos que ejerzan su valor aislados, sino que cada uno cobra sentido en función de su conexión significativa con otro u otros con los que compone una estructura. Posiblemente no quepa decir que la consideración estructuralista de los conceptos suponga una total novedad, ya que, por ejemplo, los binarios de conceptos funcionales pueden ser interpretados, sin mucha violencia, como conceptos estructurales. Sin embargo, no se puede dudar que, sobre todo con el estructuralismo, han adquirido un mayor relieve los conceptos estructurales, llegándose incluso a la exageración de estimar que todo concepto debía estar investido en un carácter estructural. Indudablemente esto nos enfrenta con la cuestión de si el dinamismo pensante del hombre es un dinamismo estructural. Y de este tema quisieramos decir algo.

Hasta ahora hemos trazado una cierta «analítica» del pensar desde una consideración de los conceptos que, sin atenerse a las consideraciones lógica, psicológica o gnoseológica, tuviese más en cuenta el modo de ser pensados los conceptos que el contenido en ellos pensado. Esta consideración, al menos en alguno de los casos, nos ha enfrentado con el hecho de que alguna clase de conceptos deben ser pensados en exigencia de otros. Este hecho está en disonancia con la orientación secular de la filosofía que ha tendido más a ver cada concepto en sí mismo que a verlo en conexión obligada con otros. Aunque el asociacionismo impuesto por el empirismo hace mucho que perdió vigencia, nos parece conveniente preguntarnos si hay una «lógica» del pensar, en el sentido de inquirir si hay un *logos* unificante y legalizante de nuestro pensar, que, si ciertamente opera con conceptos, no es simple seriación de conceptos. Dicho de otra manera: a ver si hay alguna legalización del juego combinatorio de nuestros conceptos, juego que a veces parece no sólo libre, sino arbitrario. Queremos saber si tal juego obedece a una «canónica», si nuestro bagaje de conceptos como mundo de símbolos tiene alguna reglas de juego obligadas y hasta qué punto el juego y ejercicio de esas reglas está en nuestras manos. ¿Pensamos de una manera determinada porque queremos, o porque tenemos que pensar así? Del mismo modo que hay una sintaxis, que podríamos calificar de inevitable, de nuestro lenguaje como conjunto de signos comunicativos con los demás, ¿no habrá también una sintaxis de nuestro modo de pensar como juego de conceptos en un mundo de comunicación interna?

No cabe negar que el estructuralismo puso de actualidad estas preguntas e incluso fue mucho más allá de ellas. En efecto, no sólo buscaba una interpretación unificadora y estructurante del pensar humano, sino que afirmaba que ese pensar debía ser entendido, no como un dinamismo

con consistencia autónoma, sino como un dinamismo que debía acabar integrándose en una unidad, ciertamente no muy clara, de mente pensante-mundo de cosas: le mente pensante será una cosa u objeto más entre los objetos¹. No pretendemos acompañarlos en ese viaje, sino ver si cabe alguna respuesta a las preguntas que acabamos de plantear.

Si queremos atisbar tales respuestas desde la filosofía, hay que situarse en Kant para acá. A partir de entonces, van a caminar paralelos, con frecuentes polémicas, residuos de teorías asociacionistas y nuevos enfoques que quieren superar esa teoría atomizadora mediante concepciones en las que, al menos genéticamente, no sean lo primero los elementos y, tras ellos, el todo, sino, al revés, primero el todo, en el que, después, al descomponerlo, podremos encontrar los elementos. Por esta ruta van neokantismos, dialéctica, la *Gestalt* y la propia fenomenología. Ahora bien, sería engañoso creer que estas afirmaciones tienen suficiente justificación desde una simple perspectiva epistemológica. Hay algo más. Según nuestro modo de ver, se trata de la primacía que, como poco desde Hegel, ha adquirido la categoría de relación frente a otras que desde antiguo habían detentado esa primacía. Aludimos de modo especial a la categoría de sustancia: una realidad pensada básicamente desde la categoría de sustancia, con la excepción de los monismos, es una realidad atomizada en tantas unidades cuantas sean las sustancias individuales existentes o posibles. Entonces, del mismo que la realidad es una suma de sustancias, nuestro modo de pensarla es también una suma, más que una estructura, de conceptos. Por el contrario, desde que la realidad es vista como entramado de relaciones, nuestro pensar de la realidad ha de ser también, por un mínimo de fidelidad, un pensar relacional, por unidades de relaciones, a las que podemos llamar estructuras.

Aunque las ciencias matemáticas y la física venían haciendo un nada escaso uso epistemológico de la noción de estructura, sin embargo, respecto de la filosofía, hay que reconocer que la potenciación y la puesta de moda de la misma se debe a la lingüística, en coincidencia con la atención que la filosofía misma dedicó al lenguaje. Llegó un momento en que no resultó exagerado como hacía Foucault: toda nuestra curiosidad pensante es una curiosidad vertida hoy sobre el lenguaje². Acaso en todo ello haya pesado la progresiva centración de la reflexión filosófica sobre el hombre,

¹ SIMONIS, Y., *Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste»*. Aubier Montaigne, París, 1968, pp. 15-16.

² FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*. Gallimard, París, 1966, p. 317.

pero no sobre el hombre individual, sino sobre el hombre como ser social, miembro de una sociedad en la que se integra fundamentalmente por la comunicación. Y toda comunicación necesita un cierto lenguaje. Por ello, cultivadores de las ciencias humanas y de la filosofía han buscado su inspiración metodológica en la lingüística.

Y el primer paso es determinar qué se entiende por estructura: «Entre los conceptos claves de las ciencias humanas el concepto de estructura es, sin duda, uno de los más oscuros. Cabe juzgar de ello por el número de trabajos de discusión y de reflexión que le han sido consagrados de diez años para acá. Si se tratase de una noción desprovista de equívoco, sin duda no se tomaría tanto trabajo en definirla... Por una parte, se conviene en reconocer la importancia fundamental para las ciencias humanas de la noción de estructura. Por otra, se reconoce indefectiblemente el carácter polisémico. La conjunción de estas dos proposiciones no puede por menos de provocar un sentimiento de malestar. Porque ¿cómo se pueden exaltar los méritos de un método, respecto del cual lo menos que se puede decir es que no se ve con nitidez su identidad?»³

Este texto, tomado de uno de los libros más serios sobre la noción de estructura, nos puede liberar de prolijas reflexiones. Nos encontramos, efectivamente, frente a una noción polisémica, ambigua, oscura. Comenzando por el propio término «estructura», la situación no tiene nada de alagüeña. Se trata de un término que se entrecruza frecuentemente por sinonimia -justificada o no- con otros términos: sistema, organización, forma, modelo, esquema... Un término de tantas sinonimias no parece que tenga un ámbito semántico muy acotado, que es lo mismo que reconocer una innegable ambigüedad y oscuridad de base⁴.

Tomemos como punto de partida la noción que se nos propone el *Dictionnaire* de Lalande: en oposición a la simple combinación de elementos la estructura es un todo formado por fenómenos solidarios de tal naturaleza que cada uno depende de los otros, sin que pueda ser lo que es más que en y por su relación con los otros. Es decir, la estructura no puede ni debe ser entendida como un simple conjunto o agregado de elementos; ni basta siquiera, para constituir una estructura, el que, de hecho, haya unas ciertas relaciones de unos elementos con otros. Tiene que tratarse de rela-

³ BOUDON, R., *À quoi sert la notion de «structure»? Gallimard, París, 1968, pp. 13-14.*

⁴ PARAIN-VIAL, J., *Analyses structurales et idéologies structuralistes.* Privat, París, 1969, p. 28.

ciones surgidas entre los elementos precisamente en cuanto integran el todo estructural, debiendo ser relaciones definibles desde ese todo. Por eso puede decir Granger que, en sentido estricto, tomando como modelo las estructuras matemáticas por su mayor rigor formal, «se llamara estructura a un conjunto de elementos cualesquiera [...] entre los cuales, o entre algunos subconjuntos de los cuales se hayan definido relaciones»⁵. Prescindiendo del rigor matemático, por muy benignos que queramos ser con la noción de estructura, parece que hay algo de lo que nunca puede carecer: el carácter de independencia de los elementos en cuanto forman ese sistema concreto que llamamos estructura⁶.

En principio la estructura puede funcionar como medio de racionalización en tres planos distintos: epistemológico, gnoseológico y ontológico. Interesa a nuestro propósito el segundo; por eso dejamos de lado el tercero, y vamos a decir algo del plano epistemológico por su conexión con el gnoseológico.

Epistemológicamente, la estructura, como pieza clave de algunos métodos científicos actuales, es una estructura-modelo, sin más pretensiones que servir de medio a una racionalización de la realidad en su consideración científica, consideración casi siempre funcional. La racionalización llevada a cabo en una epistemología de la estructura-modelo consistirá básicamente en considerar los elementos en una interdependencia sistemática dentro del conjunto de relaciones que los caracterizan. Mouloud explica muy bien esta idea: «Al formar estructuras y modelos, la ciencia mide sus propias posibilidades. En efecto, circunscribir una estructura es ir haciendo el descubrimiento de las condiciones fundamentales que permiten al pensamiento exponer ciertos hechos, demostrar ciertos enunciados, construir objetos inteligibles. Es fijarse normas para examinar y ampliar el terreno de los objetos conocibles, de las experiencias realizables. Y se puede agregar que esta función de los posibles racionales está ligada de manera original al proyecto de objetividad de la ciencia, pues la concepción de las estructuras es el medio que le permite construir racionalmente y realizar técnicamente, experimentalmente, modelos de objetividades. El conocimiento, al utilizar esta capacidad de construir modelos, atraviesa de algún modo los datos de la institución directa y de la experiencia, e instaura entes que, coincidiendo con las sugerencias de los hechos, no obstante, los supe-

⁵ GRANGER, G.G., «Objeto, estructuras y significaciones», en *Estructuralismo y epistemología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 81-82.

⁶ BOUDON, o.c., pp. 52-53.

ran por la coherencia interna de su forma y por su poder de generalización, de extensión»⁷. No está de más recordar aquella afirmación de Lévi-Strauss sobre la ciencia social: «su fin es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras cómo reacciona en el laboratorio, para aplicar enseguida estas observaciones a la interpretación de lo que acontece empíricamente y que puede estar muy alejado de las previsiones»⁸.

En una palabra, en este nivel la estructura vale para poner en ejercicio la tendencia racionalizadora del hombre sobre la realidad, tendencia que lleva a cabo con la estructura, porque supone un instrumento de economía y eficacia. En este nivel epistemológico, el método que opera estructuralmente es perfectamente aséptico a consideraciones que podríamos llamar metafísicas, porque ni debe aspirar a una interpretación ontológica de la realidad, ni tampoco, en cuanto simple método, puede pretender imponer leyes al pensamiento. Esta pretensión sobre imponer o simplemente descubrir leyes del pensamiento nos conduce al plano gnoseológico.

Por aludir una vez más al estructuralismo, hay que decir que dedicó escasa atención a esta perspectiva de las estructuras. Sin embargo, es posible rastrear algunas ideas que, si, a veces, no han sido formuladas por los pensadores del movimiento estructuralista, sí han sido estimuladas por ellos. Para Blanché, por ejemplo, determinadas formas de pensar por constelaciones de conceptos, concretamente por parejas de contraste, «parecen ser una forma original y permanente de pensar»⁹. Según él, la bipolaridad es connatural al pensamiento humano. Confirmación de esto sería la presencia de este tipo de pensar en los pueblos menos sofisticados por una educación artificiosa de pensar, es decir, en los pueblos salvajes. Los que nos dedicamos a la filosofía tenemos que recordar que la propia estructura binaria en la problematización de la filosofía griega, sobre todo en lo presocrático, pero también en la dialéctica platónica y en la parte estructural de la metafísica de Aristóteles, tampoco estarían lejos de esta consideración.

Otra confirmación serían las grandes divisiones de la realidad en el bien y en el mal, con paradigma maniqueo con caracteres de universal. Más aún, nuestros propios idiomas están, en buena medida, estructurados por parejas de palabras en relación de polaridad. Efectivamente, el pensa-

⁷ MOULOU, N., «La lógica de las estructuras y la epistemología», en *Estructuralismo y epistemología*, edic. citada, pp. 36-37.

⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques*. Plon, París, 1955, p. 62.

⁹ BLANCHÉ, R., *Structures intellectuelles*. J. Vrin, París, 1966.

miento humano, ejerciendo la función categorial que le es propia, tiende a proyectar sobre la realidad pensada unas estructuras de conceptos que parecen connaturales al pensar mismo. Y la estructura binaria se presenta como ejemplo destacado. Todo ello certifica lo que dejamos dicho anteriormente: el mundo de nuestros conceptos no es un mundo atomista, desarticulado, sino un mundo donde, al menos en muchos casos, los conceptos sólo tienen plenitud de sentido en interdependencia con otros conceptos con los que se constelan, con los que forman un sistema, una estructura. Por eso nos parece que debe tenerse en cuenta que ningún concepto puede ser comprendido adecuadamente en sí solo, sino en y por su interdependencia con otros: tal es el caso de conceptos filosóficos como esencia, vida, *a priori*, etc. Para entenderlos, hay que situarlos dentro de las coordenadas del sistema complejo al que pertenecen. En otro plano, algo semejante cabe decir de términos/conceptos como noche y día, luz y tinieblas, etc. Si alguien quiere reducir esto a mera estructura lingüística, habría que recordarle la distinción de Chomsky entre estructura superficial de la lengua y estructura profunda. La estructura profunda remite a un nivel que está más allá de las simples palabras y de sus significaciones. Chomsky no retrocede ni siquiera ante un innatismo que puede explicar la presencia de estas estructuras en la mente.

El problema al que nos estamos refiriendo no es otro que el viejo problema de las leyes del pensar y del conocer en el hombre. Porque no basta afirmar el hecho, casi calificable de empírico, de que el hombre no piensa con conceptos en atomización aislada, sino que hay que explicar ese hecho y, sobre todo, explicar una característica de este hecho: que la interdependencia con que funcionan nuestros conceptos, admitiendo un amplio margen de variabilidad de un individuo a otro, parece, sin embargo, obedecer en todos los pueblos, en todas las épocas y en todos los individuos a unas pautas generales que no parecen explicables sin más por factores socio-culturales u otros semejantes, precisamente porque, siendo muy distintos tales factores, determinadas leyes de estructuración de los conceptos siguen conservando su vigencia. Es curioso que un hombre tan empirista como Hume, a la hora de hablar de la asociación de las ideas, reconocía en la mente del hombre leyes *naturales* de asociación. Si Hume viviese hoy, posiblemente no tendría inconveniente en hablar de leyes de estructuración. Ahora bien, igual que en Hume no toda asociación obedecía a estas leyes naturales, también habrá que admitir que no toda estructuración de nuestros conceptos se debe a leyes naturales del pensar, sino que muchas son resultado de la educación, del ambiente, de la cultura a que pertenecemos, etc. Estas estructuras socio-culturales habrán de explicarse desde el análisis de

cada cultura. El problema es más difícil a la hora de explicar la presencia de estructuras que hemos calificado como naturales.

El tema no le fue ajeno al estructuralismo en su máximo representante, Lévi-Strauss, quien remitió el origen de las estructuras al inconsciente, a la actividad inconsciente del espíritu (?), calificando ese inconsciente como «una función simbólica, específicamente humana» que en todos los hombres «se ejerce según las mismas leyes»¹⁰. Hay, sin duda, que estar de acuerdo en un punto fundamental: en el hombre opera una función simbólica inconsciente. Pero hay que seguir preguntándose: ¿es el resultado, según parece querer Lévi-Strauss, de una especie de inconsciente colectivo flotante, o debemos buscar su origen en la «naturaleza» de la mente? Acudimos de nuevo a Chomsky, porque pensamos que podemos dar validez general a lo que él dice a propósito de la lengua: «Particularmente en el caso de la lengua, es natural esperar una estrecha relación entre las propiedades innatas de la mente y las formas de la estructura lingüística, porque, después de todo, la lengua no tiene una existencia aparte de su representación mental. Cualesquiera que sean las propiedades que tenga, han de ser necesariamente aquellas que le son conferidas por los procesos mentales innatos del organismo que le ha inventado y que la inventa de nuevo con cada generación que se sucede... Una vez más, parece que el lenguaje debe ser, por esta razón, una prueba extraordinariamente iluminadora con la que explorar los procesos mentales»¹¹.

La solución de Chomsky puede ser anacrónica al presentarse bajo el nombre de innatismo. El no lo cree así, sino que estima que uno de los errores de la lingüística a sido precisamente olvidarse de los planteamientos cartesianos. Pensamos, sin embargo, que no hace falta ir tan allá, o que acaso nuestro autor no es del todo fiel al innatismo cartesiano estrictamente tal, ya que en Descartes, con todas las atenuaciones que se quiera, se trata de un innatismo de contenidos, mientras que Chomsky está claramente aludiendo a un innatismo de facultades/estructuras de las que está dotada y con las que está organizada nuestra mente. Innatismo, a priorismo, disposiciones naturales de la mente...: es indiferente la expresión; lo importante es que se nos imponen unas estructuras, pero esa imposición, en su origen radical, no es ajena a nosotros, sino que tiene su fundamento en nosotros

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*. Plon, París, 1958, pp. 26-28, 224.

¹¹ CHOMSKY, N., *Language and mind*. Harcourt, Brace and W. Nueva York, 1968, pp. 81, 70 ss.

mismos. Que, inmediatamente, muchos de los esquemas estructurales nos vengan del contexto socio-cultural, no invalida la afirmación anterior, ya que, originariamente, se trata de estructuras debidas a la mente humana que se han sedimentado y hasta remodelado en el comercio social, cultural, político, religioso, etc.

En conclusión, las estructuras como formas habituales de nuestro dinamismo pensante, de nuestros procesos noéticos, deben ser consideradas como productos «naturales» de nuestra mente, no sólo en el sentido de que tiene capacidad para asumirlas, sino en el sentido de que su propia naturaleza condiciona y exige estos procesos de pensamiento. Repetimos: esto no es oponerse a la influencia de la cultura ni de la educación, sino reconocer que educación y cultura han de trabajar sobre esta previa base natural.

Esta visión holista de la dinámica pensante, según la cual genéticamente vamos del todo a las partes, es teoría confirmada por la epistemología genética y por la psicología evolutiva ya en el niño. El adulto no cambia el procedimiento; lo que hace es aristar más esos todos y adquirir una mayor facilidad y rigor en su descomposición analítica. Ahora bien, el modo de pensar esos todos puede ser, y es de hecho, enormemente diverso atendiendo a individuos, contexto cultural, campos de saber, etc. Es decir, el hombre normal y, sobre todo, el hombre experto en algún campo del saber, opera valiéndose, con mayor o menor conciencia, de muchas y variadas estructuras. Un inventario de las estructuras, aunque las reduzcamos al ámbito de una cultura acotada, además de no ser nada fácil, nos parece de escasa importancia en este modesto intento de acercamiento a nuestra dinámica pensante. En cambio, estimamos interesante, en orden a esto, preguntarnos si cabe hablar de alguna o algunas estructuras que merezcan el calificativo de básicas en la dinámica noética, de tal manera que se la pudiera calificar como una cierta matriz del pensar humano. Vamos a dar un apunte de respuesta, que debemos casi en su integridad al libro de Blanché, *Structures intellectuelles*.

Para él hay dos estructuras del dinamismo pensante y cognoscente humano: una, la estructura estrellada de oposición, y otra, la estructura lineal de gradación. Vayamos a algunos textos, para extraer luego las consecuencias que de ellos se pueden derivar. Partiendo del supuesto de que, para hablar de estructura, organización o sistema, se ha de contar, por lo menos, con dos extremos o elementos, se puede establecer entre ellos la conexión estructural de dos maneras: «o bien oponer a cada uno de los términos extremos su negación contradictoria, o bien vincularlos por una serie de intermediarios. De esta manera uno se atiende a una u otra de las dos estructuras entre las cuales se tiene opción: la estructura estrellada de la

oposición, esencialmente discontinua, en la que cada término mantiene con los otros una relación directa y bien determinada; y la estructura lineal de *gradación*, en la que los términos, indefinidamente multiplicables, no tienen relaciones inmediatas más que con sus vecinos. Para las cualidades que son susceptibles de variar por grados, las diferencias, en lugar de estar organizadas según el *sí* o el *no*, pueden efectivamente ser pensadas según el *más* y el *menos*, ordenándose entonces en serie, a lo largo de una escala lineal. Esta estructura de la gradación debe distinguirse bien de la de oposición, sobre todo cuando se la toma bajo su forma acabada y más típica, la de una escala a la vez precisa y matizada, como es, por ejemplo, la escala termométrica del físico... cada término excluye todos los otros, incluidos los vecinos, respecto de los cuales guarda, en principio, una neta distinción»¹².

Si contamos con lo que dejamos dicho anteriormente sobre la polaridad como forma connatural del dinamismo pensante humano, nos encontramos aquí con dos posibles formas de despliegue de esta polaridad. Por una parte, la polaridad de oposición, de algún modo radicada en el dinamismo de negación del hombre, dinamismo que cabe ejercer de distintos modos. Es una polaridad más definida, más determinada, una polaridad propia muy especialmente del pensar en el campo cualitativo y en el valorativo, que parece irrenunciable para el hombre. Por otra parte, en la estructura de gradación, nos encontramos también con una cierta polaridad entre dos extremos, pero es una polaridad cuya oposición se matiza o se gradúa a través de una escala lineal en la que los extremos o términos opuestos de alguna manera se unen en su misma oposición. Se trata de una polaridad menos definida, por cuanto los grados intermedios trazan de hecho un vínculo entre los dos extremos. Es una estructura mucho más propia del campo de la cantidad.

Naturalmente, estos dos tipos de estructuras fundamentales se pueden entrecruzar, ya que muchas veces pensamos cuantitativamente lo cualitativo o estimamos cualitativamente lo cuantitativo; pero cada una tiene su ámbito propio o preferente en el que rinde al máximo. No hay duda que la estructura oposicional resulta consentánea con el mundo axiológico y moral, en el que, con frecuencia, todos parecemos algo maniqueos y estructuramos valores, hechos y hasta objetos en una polaridad de bueno-malo, positivo-negativo, útil-inútil, etc. La connaturalidad de este tipo de estructuras con el hombre, al margen de diferencias culturales, ha sido puesta de

¹² BLANCHÉ, R., *o. c.*, p. 111-112.

relieve por el estudio de las culturas primitivas, en las que esta categorización por contraste oposicional es la básica. La filosofía misma, como forma de saber cualitativo hace también más uso de la estructura de oposición que de las estructuras lineales.

Por el contrario, la ciencia positiva, como reino de la medida, opera fundamentalmente con estructuras de gradación, lineales. Son estructuras más sencillas y, sobre todo, más susceptibles de modificación, características exigidas por las constantes transformaciones de la ciencia. Una y otra, sin embargo, pertenecen al modo natural de ordenar y de categorizar de alguna manera la realidad, los hechos, nuestras impresiones, etc., por parte del pensamiento y del conocimiento humano, incluso en pueblos en los que no se puede hablar de una cultura en el sentido de la vivencia que nosotros, los occidentales, tenemos de ella. Ambas se comportan como estructuras y leyes de la dinámica del pensar humano. Lo que añadirá la cultura y, en su caso, la filosofía y la ciencia, será la complejificación de estas estructuras, la creación de conceptos nuevos, de módulos nuevos, que han de articularse, en definitiva, según el esquema básico de alguna de las dos. En todo ello la mente humana no hace más que ejercer la necesidad que tiene de clasificar y de ordenar los datos, elementos, conceptos, etc., que conoce o piensa. Y toda clasificación implica una diferenciación, diferenciación que se puede realizar oponiendo o graduando, que, en el fondo, es también una cierta manera de oponer, como destacó Lévi-Strauss¹³. Por eso, la fuerza dinámica interna de una estructura dependerá de la fuerza de oposición exigida por los elementos que en ella se integran. Visto así, cada cultura potenciará aquellos elementos de oposición que mejor representen la dinámica de sus intereses. Ejemplos: la cultura medieval ha girado en buena medida alrededor de oposiciones como razón-revelación, fe-herejía, virtud-pecado, etc.; por el contrario, una cultura como la nuestra entiende y potencia más estructuras oposicionales como justicia-injusticia, inmovilismo-progreso, libertad-represión, etc. Aquí puede estar una clave hermenéutica de las culturas; igual que las estructuras fundamentales de cada filosofía nos pueden servir para penetrar en la entraña de ellas: acto-potencia, materia-forma (Aristóteles), cierto-dudoso, claro-oscuro (Descartes), *in se-in alio*, eterno-temporal (Espinosa), *a priori- a posteriori* (Kant), etc.

Todas las reflexiones que anteceden no pretenden rebasar el estatuto de sugerencias. Ahora bien, no son sugerencias asépticas desde la perspectiva que, en el fondo, nos ha guiado: el ajuste o correspondencia de nuestro

¹³ LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*. Plon, París, 1962, p. 287.

conocimiento con la realidad que suponemos conocida. Respecto de diversas corrientes de pensamiento actual se ha planteado más de una vez este viejo problema bajo la rúbrica de un posible isomorfismo entre conocimiento y realidad o entre lenguaje y realidad. En épocas anteriores y un poco lejanas el problema recibía otro nombre: la armonía. Esta se daba por supuesta o preadmitida en todo el mundo antiguo y medieval. La modernidad, al instalarse en el pensar/conocer, convirtió en problemático el paso al ámbito del ser o de la realidad. Hubo que recurrir a Dios para, mediante una armonía preestablecida, poder seguir confiando en nuestro conocimiento. Kant, precedido por Hume, desbarató esta armonía, con la consecuencia inevitable de declarar incognoscible lo en-sí.

Pues bien, si las reflexiones que hemos venido exponiendo tienen algún valor, éste ha de estar en la línea del pensamiento kantiano, entendido con mucha generosidad. Que el conocimiento nos da, dentro de muchos límites, noticia de la realidad, es obvio, ya que en eso consiste conocer. Ahora bien, esa noticia es una noticia sometida a tantas mediaciones que una confianza ingenua en ella es, literalmente, una ingenuidad: según el tipo de conceptos que medien, según la estructura de nuestra dinámica pensante nos haga aplicar, etc., la noticia cognoscitiva ha de ser sometida a una rigurosa matización. Biología, psicología, filosofía... nos han alejado de la vieja afirmación de Locke de que la mente es un papel en blanco. Si nuestra mente fuera eso, estaríamos en vías de confiar en lo que la experiencia escribiera en ese papel. Pero parece, más bien, que somos un papel lleno de diafragmas que orientan y, en alguna medida, prefiguran nuestro conocimiento. ¿Que esto es afirmar que nuestra dinámica conceptual y estructural tiene caracteres de *a priori*? No seríamos nosotros los que nos opusiésemos a una respuesta afirmativa, aunque ello debería conllevar una remodelación a la baja de la noción de *a priori*.