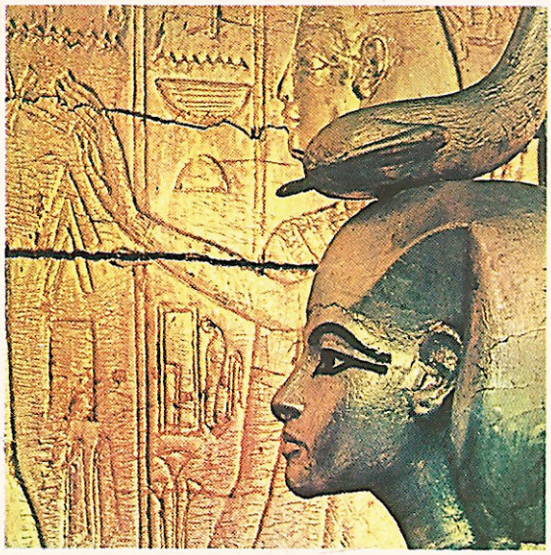
MARIANO CORBI

Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

1983

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas

ACTA SALMANTICENSIA
IVSSV SENATVS VNIVERSITATIS EDITA

FILOSOFÍA Y LETRAS
146

MARIANO CORBÍ

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas

Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
INSTITUTO CIENTÍFICO INTERDISCIPLINAR DE BARCELONA
1983

© EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
INSTITUTO CIENTÍFICO INTERDISCIPLINAR DE BARCELONA

ISBN: 84-7481-251-8
Depósito legal: S. 438-1983
Impreso en España

A mis colegas del Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona a los que tanto debe este libro

CONTENIDO

Prólogo por el Prof. Luis Cencillo 11
Advertencia al lector..... 15
Presentación 17

INTRODUCCIÓN GENERAL

Primera parte
Breve análisis de las teorías lingüísticas: sus posibilidades teóricas para el estudio de las configuraciones axiológicas de la lengua 55

Segunda parte
Fundamientos lingüísticos de nuestra construcción epistemológica, exploraciones a partir del modelo conseguido y análisis del modelo mismo.... 93

Tercera Parte
Análisis de configuraciones mitológicas 193

Cuarta Parte
Indagaciones sobre el tránsito del mito a la racionalidad y aproximación al análisis de configuraciones de estructura idelógica 427

Quinta Parte
Aproximación al análisis formal de las condiciones valoradas básicas de la era científico-técnica 463

RESUMEN Y CONCLUSIONES..... 481

Apéndice
Fundamientos lingüísticos de nuestra construcción epistemológica 553

Bibliografía 641

Índice 675

PRÓLOGO

La tradición cultural en que nuestra reflexión ha venido desarrollándose -es lo mismo que se trate de reflexión científica, que filosófica o ideológica apenas ha variado, en cuanto a fundamentos (representaciones fundantes) y a estilo, a lo largo de más de dos milenios, y se da la paradoja de que el materialismo más progresista viene a coincidir en sus bases con el idealismo y el espiritualismo más tradicionales. Sólo niega lo que los otros afirman, pero no rompe la dicotomía de genuina raíz helénica.

Hemos creído existir, siglo a siglo, en un mundo de "sustancias" y de "accidentes", de "relaciones" y de "modos"; el mismo materialismo y el cientifismo occidentales se originaron precisamente desde el presupuesto de la "sustancia" y de la búsqueda de un *hypokéimenon* verificable, infraestructura de unos "accidentes" supraestructurales... Pero seguíamos en lo que Derrida ha llamado "metafísica de la presencia". Y la visión adecuada de la realidad del mundo parece que no ha de ir por ahí.

El significado por no decir la trascendencia en este momento de la reflexión europea del presente estudio de Corbí es precisamente la verificación completa y antropológica -en cuanto a ello es posible- de la validez (y necesidad) de esta nueva categorización de la realidad del mundo humano -en cuanto real- que vengo preconizando desde 1959 en todas mis obras desde las antropológicas hasta *Dialéctica del Concreto Humano* o *Los sueños factor terápico*, pasando por el *Tratado de las Realidades* o *Mito: Semántica y Realidad*. Se trata, aunque a algún lector de la obra de Corbí no le parezca a primera vista, de una verdadera revolución fundamental en la categorización de lo real, la posición del Hombre en el mundo y el Conocimiento o su Comunicación, *revolución* madurada o fundamentada por un trabajo paciente de quince o veinte años en el que el Dr. Corbí ha ido recorriendo todas las áreas de la cultura y de las relaciones expresivas humanas para comprobar escrupulosamente las raíces de esa nueva visión de las realidades que resulta decisiva en áreas tan poco especulativas como la terapia, la pedagogía o la política.

La especie humana (o el "hombre" en cuanto *especie*) jamás se las ha de haber con cosas sustanciales, en su mera facticidad física, a no ser a niveles prenoéticos y preintencionales como el metabolismo bioquímico y los influjos crasamente ambientales (incluidos los rayos cósmicos, telúricos y la gravitación).

La verdadera *substancia* del mundo humano no es "sustancial", es *práxica* (y no veo claro cómo Marx puede fundir una concepción verdaderamente práxica del mundo con el sustancialismo materialista de su tiempo). La realidad del *mundo* humano es procesual, es un *proceso de procesos* en el que el vector fundamental -promotor,

conductor y orientador- es el *impulso* básico humano tendente a incidir productivamente, fruitivamente y realizativamente sobre la realidad, sea la que fuere.

Como ya vio la reflexión filosófica de la primera mitad de nuestro siglo, hoy tal vez superada, pero que no se puede negar ha dejado una serie de intuiciones, comprobaciones, categorías y concepciones irreversiblemente válidas, la especie humana existe en la «temporización», es decir, en el «salto» siempre hacia posibilidades ulteriores, más allá del presente. O, con otras palabras, el presente humano es excéntrico de sí mismo, no es instalación estática en un aquí y ahora, sino anticipación dinámica de un futuro posible que todavía no es aquí y ahora, pero que desplaza el *ahora* con su *después* constantemente actualizado.

Y el mundo real humano va surgiendo, en su *realidad* misma, de este proceso anticipativo del impulso básico (*libido*) en la *praxis* tendencial que desarrolla. Va surgiendo al incidir, sobre todo, *lo material* y *lo colectivo* en los procesos de la praxis; factores ambos que presentan una modalidad resistentiva, conservadora y fijativa, la cual, al combinarse con la impulsividad progresista que la praxis presenta, dan como resultado la *objetalidad* del mundo real, con sus constancias, sus fijezas y su mutatividad ritmada y dialéctica.

Así comprobamos que los «objetos reales» y la totalidad del mundo inteligible y practicable para el hombre no consisten en «substancias» dotadas de «accidentes» (y esto la misma Física lo desmiente), sino que son productos significacionales de la praxis que aciertan a constelarse en el seno de los *campos de intereses* y *campos pragmáticos* (el Derecho, el comercio, la crítica literaria, los estilos artísticos, las costumbres, la economía, las canalizaciones sociales de las indigencias, etc...) que esa misma praxis va generando; pero la «sustancia» básica del mundo real humano consiste en *pulsionalidad* psíquica (no física), deseo, indigencias y sistemas.

El «mundo real» podría incluso definirse como un *campo pragmático de campos pragmáticos* formalizado por sistemas de *significados*, de *pautas* activas y de *valores*.

Más ¿qué son los «objetos reales» del mundo?

Basta hacer su elenco para ver que pertenecen a niveles de muy diversa naturaleza:

— Materias primas
— Mercancías
— Instrumentos
— Mediaciones culturales y expresivas (los libros o los filmes, por ejemplo)
— Sistemas y cauces de energía
— Seguridades
— Poder
— Prestigios
} traducidos y materializados en *símbolos*
— Formaciones de apoyo de diversa índole (las más de las veces en forma de sistemas y de marcos de referencia)
— Objetos de fruición y de placer
— Normaciones y pautas (afectando a todo ello y regulando sus ritmos).

Y resulta, para mayor paradoja, que los objetos más cotizados y valiosos son los que menos consisten en substancias materiales (aparentes): las simbologías de la *Seguridad*, el *Poder* y los *Prestigios*, los *Sistemas* (las ciencias y los lenguajes, por ejemplo), los *cauces* (jurídicos por lo general), las *pautas* y ciertas modalidades *simbólicas* de la fruición.

Visto desde este ángulo aparece un mundo distinto del que se ha venido suponiendo por la filosofía y por la ciencia, o ha venido imaginando la mentalidad vulgar. Evidentemente, la sociedad y el individuo en su seno experimentan, conceden y sienten la mayor importancia de los *símbolos* y de las *pautas* o las *posibilidades* abstractas de actuación (los *derechos*...), y aun lo *simbólico* del placer mismo (hay placeres y disfrutes que se cotizan y prefieren por significar algo distinto de la mera estimulación física del psiquismo o del cuerpo), que las materialidades de las mercancías, los instrumentos o las materias primas ... Los mismos productos del campo o de la industria no valen tanto por ser tales productos, sino en cuanto se *les eleva a categoría simbólica* de un status social o de una serie de significados ideológicos.

Naturalmente esto nos lleva a plantearnos el problema de la *estructura* o *consistencia* real de las «cosas». Y respondemos, después de décadas de reflexión sobre el problema, que la materia prima de cada «cosa» es en ella lo de menos. Y aunque la «materia» consiste en un conjunto de «ondas» o de «corpúsculos-onda» o de «campos gravitatorios» y magnéticos o de un específico «enrollamiento del espacio» ...

Las «cosas» u objetos «reales» resultan de la coalescencia de *energía* material, *estructura, funcionalidad* (en situación dentro de la praxis), *significado* y *valor*, pero salvo la energía -que ni siquiera la Física puede captar conceptualmente o describir, si no es mediante abstracciones- todo lo demás es de naturaleza práxica y sistemática; es decir, emanado de la esfera humana, significacional y cultural.

La especie humana hace y trasforma constantemente su mundo, y no tanto mediante la manipulación inmediata e instrumental de la materia (esto viene en segundo lugar), sino ante todo mediante la instauración de sistemas, de posibilidades objetivas, de cauces de acción y de códigos de comunicación (e interpretación de la realidad). Gracias a esta compleja sistemática de símbolos y categorías puede el mundo humano superar con mucho los condicionamientos iniciales de la «naturaleza» y desarrollar niveles y áreas enteramente inconmensurables con ella, y sin embargo perfectamente *reales*, que a su vez inciden retrociclativamente en el hombre mismo y promueven, mediante nuevos aprendizajes, su ulterior transformación. Y así procede la historia de la especie, que por eso es «historia» y no constantes «naturales» .

Más en esta historia el paradigma de realidad, el *analogatum princeps* de lo real no puede seguir siendo el «ente» natural», muy semejante a una piedra, del pensamiento griego y materialista, sino que ha de localizarse en la *eficacia* o *efectividad* práxicas (como la misma lengua alemana lo expresa: *Wirklichkeit* de *wirken* = «ser eficaz») y sus bases sistemático-significaciona1es. Desde este enfoque resultan más reales el lenguaje, el sistema o la pauta que un vegetal o un mineral. Y precisamente gracias a que lo real es fundamentalmente significacional y sistemático (a Leví-Strauss le dejaba atónito que la fantasía siguiese normativas rigurosas y se creía en la obligación de inferir que era «una cosa entre las cosas» pues él pensaba en materialista vulgar y mecanicista), es posible la *ciencia*.

Y la *significación* o capacidad y hecho de significar es el fenómeno (o la propiedad) más característicos de la especie humana, que sólo resulta posible en un viviente que simultáneamente tiene presentes y gravitando en su intimidad (y en su interacción social) el *todo* y la *parte*, y que es capaz de oscilar articulativamente entre el polo de la dispersión material y el de la comprehensión mental (de máxima concentración cifrada de los hechos). Pues significar es referir un plano a otro,

es poner en conexión sistemas y paradigmas pertenecientes a áreas distantes y tal vez inconmensurables, es conseguir hacer presente puntualmente lo total, general o simplemente más amplio, en lo particular y momentáneo. Es referir todo a todo en dosis distintas de asociación y supone la presencia potencial (tal vez inconsciente) de todo el ámbito de presencias potenciales de lo real –en sus distintos niveles y modos- en la consciencia que percibe lo aquí y ahora particularizado, de modo que ésta puede ampliarse indefinidamente de asociación en asociación *subsuntiva* elevándose de un nivel a otro, hasta hacer intencionalmente presente lo total del más alto nivel incluso, en lo particular del momento y de la parte del nivel más bajo, en una especie de proceso sustitutivo de potenciales presencias aludidas (esto es precisamente el Arte, pero también lo es el pensamiento, la ciencia y todo el proceso de la reflexión ininterrumpida de la especie en la intención de comprender y *comprenderse*).

Pues bien, las fases del proceso, el montaje codal de sus sistemas significacionales y sus modos de funcionar en las distintas áreas geoculturales, o sea, la comprobación histórica de esta peculiaridad de la especie humana, es precisamente lo que el autor de esta obra se ha esforzado por descubrir y describir de modo minucioso y rico, que no deje lugar a dudas de lo que la evolución y constitución del mundo humano implican.

Pascua de 1983 Luís Cencillo

ADVERTENCIA AL LECTOR

Debido a la extensión de nuestro estudio, creemos conveniente advertir que se puede tener una primera aproximación del contenido de la obra leyendo la "Primera Parte" (en la que exponemos nuestra perspectiva teórica con respecto a otros planteos del estudio de la semántica) y el "Resumen y Conclusiones".

PRESENTACIÓN

La pretensión del escrito que presentamos es hacer una aproximación teórica al estudio del valor como fenómeno social y cultural, y esto en cuanto el valor se encuentra conectado o condicionado por los modos fundamentales de vivir de los concretos grupos culturales humanos.

Al emprender un tal tema de estudio, nos hemos propuesto, en primer lugar, no practicar reduccionismo alguno y, en segundo lugar, estar continuamente vigilantes para no dejarnos arrastrar por la especulación, o lo que sería equivalente, por el empuje mismo del valor.

Nos propusimos también tomar de cualquier disciplina lo que pudiera servirnos como instrumental, lo más articulado y refinado posible, para analizar algunos de los muchos planos de las estructuras míticas y axiológicas. Nuestro propósito fue utilizar esos instrumentos de análisis manteniéndonos lo más conscientes posible del nivel que se analiza, de su parcialidad y de lo reducido de sus resultados de cara a la comprensión de un fenómeno tan complejo como el que nos propusimos estudiar.

Intentar utilizar procedimientos de análisis elaborados por diversas disciplinas no resulta tarea fácil. Usar determinados cuerpos teóricos en los cuales no siempre es claro qué es lo que en ellos es teóricamente acertado y qué es lo que es, o puede resultar, extrapolación o reduccionismo. Este problema es especialmente grave cuando se trata de saberes que versan sobre fenómenos humanos y más cuando los fenómenos estudiados revisten caracteres axiológicos.

Hemos intentado, en todo momento, situar las teorías que utilizamos, procurando mantener abiertas, en cualquier procedimiento parcial de análisis, las puertas de comunicación con otros niveles o aspectos de análisis. Hemos procurado explotar al máximo las posibilidades que cada procedimiento nos brindaba, intentando controlar las consecuencias que ello importaba no sólo al nivel parcial al que se le aplicaba sino también a otros niveles, manteniéndonos lo más alejados posible de las reducciones u homogeneización de aspectos.

La voluntad de utilizar y buscar procedimientos de análisis lo más articulados y metódicos posibles, nos ha llevado a tener que prestar especial atención a la epistemología científica porque es en ese ámbito donde encontramos situados los métodos y las ciencias auxiliares a las que tuvimos que prestar atención.

El trabajo que presentamos se ha desarrollado en un movimiento circular continuo. Partió de un conjunto de perspectivas filosóficas y antropológicas amplias que pretendían tener en cuenta hechos culturales capitales y diversos que patentizaban la complejidad del problema que se pretendía estudiar.

Puesto que se pretendía realizar análisis concretos y articulados fue preciso ir abandonando y olvidando metódicamente esas perspectivas amplias para ceñirse a las posibilidades concretas de análisis y a sus consecuencias.

El hecho de haber partido de perspectivas amplias tuvo la eficacia de mantenernos alerta respecto de los exclusivismos de cada uno de los procedimientos de análisis que se fueron ensayando. La alerta con respecto a las posibilidades o deficiencias de los métodos probados supuso una tensión constante por desbloquear de sus exclusivismos a cada uno de los procedimientos y una vigilancia respecto a su parcialidad.

En los ensayos con los procedimientos concretos de análisis también se procedió en círculo: se procuró que cada aplicación, o imposibilidad de aplicación, incidiera en cada uno de los focos de interés. Cada nueva aplicación, logro o imposibilidad de aplicación, se procuró que de nuevo incidiera correctivamente en todos los focos de interés o sobre los nuevos problemas y focos que esos análisis o intentos de análisis iban abriendo.

Al trabajo teórico le acompañó toda una serie de comprobaciones a fin de contrastar la eficacia y adecuación teórica. Estos intentos de contrastación, en muchas ocasiones supusieron una revisión del procedimiento empleado, de las bases teóricas o incluso de los problemas y preguntas planteados.

El continuo análisis del procedimiento mismo de trabajo, mediante la prueba de su eficacia y su contrastación, supuso un progresivo ensanchamiento de perspectivas, esta vez controlada. Esto nos fue conduciendo a los puntos de los que partimos y de los que metodológicamente quisimos apartarnos, supuesta la intención concreta de nuestro estudio. Esta vuelta atrás viene a ser una nueva contrastación, y no la menos valiosa.

Gran parte de estas idas y venidas en el trabajo no han quedado retratadas en el escrito, aunque sí indicadas. Mucha parte del trabajo fue previa al inicio del escrito; otra parte fue concomitante a él, pero por razones de claridad o para evitar la prolijidad fue eliminada de él; con todo, el escrito, en toda su extensión, refleja este proceso. Puede que presente ventajas el que, a pesar de los arreglos, el escrito refleje ese complejo proceso circular.

El orden de partes y capítulos no retrata las líneas del proceso que se siguió. Hay estudios del trabajo que apenas están reflejados. En ocasiones, las dificultades con que nos encontramos nos forzaron a prestar atención a una nueva disciplina o a determinados aspectos de una misma disciplina y, luego, han tenido que ser situados como si hubieran estado al inicio de nuestro planteo.

No resulta fácil situar nuestro escrito en relación al cuadro de disciplinas. Supuesta esta dificultad, se experimenta una cierta comodidad al plantear su relación con una epistemología puramente teórica; más arduo es situar el trabajo en relación a una epistemología axiológica o filosófica, pero no deseamos ahorrarnos esta dificultad.

Concluido el largo recorrido que ha supuesto nuestro estudio, resulta preciso y estimulante volver de nuevo a ideas y concepciones que fueron motrices al inicio del trabajo y con respecto a las cuales quisiera ahora resituar mis resultados. Las ideas y concepciones a las que hago referencia son las del profesor Cencillo y versan sobre el mito, el hombre, el conocimiento, el papel de los niveles inconscientes humanos, etc. El intento de expresarme y situarme a través de algunas de sus concepciones tendrá para nosotros la utilidad, inapreciable, de limitar las pretensiones de nuestro estudio y de darles, precisamente por ello, alguna validez. Este trabajo no ha supuesto para

nosotros ninguna violentación, únicamente la dificultad, en la que espero no haber fracasado, de no empobrecer la riqueza multivalente de su terminología.

Esta breve exposición se centrará en cuatro grandes bloques de cuestiones: cuestiones antropológicas generales, cuestiones referentes al conocimiento humano, cuestiones relacionadas con el estudio del mito y, finalmente, cuestiones conexas con los niveles inconscientes. Estas temáticas están intrínsecamente relacionadas entre sí y creemos que estos cuatro capítulos serán suficientes para situar nuestro estudio en relación a algunas de las ideas que sobre estos temas expone el profesor Cencillo.

El procedimiento que emplearemos consiste en exponer primero lo que el profesor Cencillo dice sobre el tema, para situar después nuestros propios resultados respecto a lo que, a nuestro juicio, constituyen momentos importantes de sus afirmaciones. Por regla general no resumiremos sus ideas sino que citaremos sus mismas palabras. En ocasiones se tratará de citas aisladas, pero la mayoría de las veces reuniremos varias citas encadenadas para recoger sobre un punto, aunque de forma breve, la articulación de su pensamiento.

I.—CUESTIONES ANTROPOLÓGICAS

La afirmación fundamental de este primer apartado es que «el hombre es un viviente cultural y hermenéutico», y porque lo es resulta un ser «desfondado». Otra consecuencia de ser un viviente cultural y hermenéutico es que las realidades son para los hombres lo que significan para ellos. El hombre sólo es capaz de percibir del mundo que le rodea «sus funciones práxicas y de investición semántica desde un lenguaje determinado».

> «El hombre es un viviente cultural y hermenéutico»[1].
>
> «...la realidad consistente, urgente e importante en y de la que el ser humano vive y por la que se realiza es de carácter cultural...».
>
> «...la realidad pura y simple para el ser humano es la esfera de lo cultural, no la de lo natural, que viene a ser un presupuesto —hipotético— cargado de enigmas...» [2].
>
> «...la Cultura es un modo de realidad y, más exactamente, el modo de realidad, en sentido fuerte, para el hombre...»[3].
>
> «Para el ser humano, efectivamente, comprender es interpretar, e interpretar es integrar lo percibido en un sistema determinado de significación»[4].

Para la interpretación del mito, a que hemos llegado, así como para la comprensión adecuada de cualquier fenómeno axiológico, nos ha resultado imprescindible la consideración del hombre como un viviente que en su relación con el entorno físico y social utiliza la lengua como peculiar sistema de relación y que, por esta característica que comporta un distanciamiento de la estimulación del medio, precisa de una interpretación cultural del mismo, la cual puede presentarse en diversas versiones.

La consecuencia capital que se sigue de la condición de «viviente cultural herme-

1 Cencillo, 1973, p. 56.
2 Cencillo, 1978, p. 212.
3 Cencillo, 1978, p. 218.
4 Cencillo, 1978, p. 421.

néutico» y que en nuestra terminología calificamos de «viviente hablante» —puesto que en el fenómeno del habla incluimos los elementos semánticos que necesariamente son culturales y siempre comportan una interpretación de la realidad—, es el «desfondamiento». El hombre es un viviente desfondado. Se describe la noción de «desfondado» de la siguiente forma:

> «El desfondamiento es simplemente la carencia de una base fija, perpetua y universal, dada por naturaleza, fundada en la misma physis humana, desde la cual ver el mundo, los valores, las realidades y los puntos de referencia y poder optar y actuar adecuadamente a la realidad y sin riesgo de equivocarse. Tal fijeza y tales seguridades le están vedadas al ser humano, y su physis se diferencia radicalmente de la naturaleza animal y cósmica... su physis es precisamente esta liberación de toda fijeza condicionante y universal marcando el destino de la especie, por lo cual el hombre está abocado a autoposeerse en todos los órdenes...»[5].
>
> «...todo sistema de certezas inconmovibles, de un grupo o de un individuo, puede ser puesto en duda y criticado por otro grupo u otro individuo sin que haya nunca un punto de referencia, ni siquiera lógico, al que todos los grupos y todos los individuos puedan y hayan de atenerse para concordar en una sola convicción. Ni uno sólo»[6].

No podía expresarse de forma más adecuada y más deseable para nuestras propias conclusiones. Nuestra conclusión es que lo que diferencia al viviente humano de las restantes especies es el hecho de que sea un viviente que habla.

Estructuralmente, del hecho del habla resulta lo que hemos llamado «distancia objetiva» o distanciamiento de la estimulación del medio. De esta distancia objetiva se concluye, como explanaremos largamente, la indeterminación programática de los vivientes hablantes con respecto al medio del que sobreviven. Si se nos permite hablar metafóricamente, el habla, como elemento sistemático de relación al medio de la especie humana es una invención afortunada porque permite cambiar la relación al medio, cosa que le está vedado a cualquier otra especie viviente so pena de dejar de ser lo que es, pero que comporta una terrible responsabilidad y riesgo que los humanos deben tomar en sus propias manos. Los grupos humanos tendrán que crear, en cada caso, sin que les venga dada con su propia naturaleza, el sistema adecuado para sobrevivir con éxito, de relacionarse con el medio y cohesionarse entre sí. Los grupos humanos tendrán que crear sus sistemas de valores, de operaciones en el medio, de relacionarse entre sí, sus realidades en el mundo; en resumen, tendrán que hacer una hermenéutica del mundo y de sí mismos y esta hermenéutica deberá ser tal que les permita sobrevivir como individuos y como grupo.

Del hecho de que el hombre sea un viviente cultural y hermenéutico, se concluye el desfondamiento y se concluye que la hermenéutica de las realidades es variable. La afirmación consecuente que debe seguir a esto es:

> «...las realidades son para cada hombre —lo son verdaderamente— lo que significan (pues de su constitución íntima, nuclear, no tiene nadie conocimiento directo ni experiencia, sino de sus funciones y de su significado)»[7].
>
> «Las realidades comienzan a serlo para el hombre en cuanto comienzan a significar algo para él, y son tal realidad en el nivel y en la medida en que significan». «Luego cuando suponemos y nos sentimos seguros de que conocemos el mundo que nos rodea, en realidad desconocemos absolutamente todo lo que él constituye y sólo somos capaces de percibir sus funciones prixicas y de investirlas semánticamente desde un lenguaje determinado»[8].

5 Cencillo, 1973, p. 122, nota 3; 1978, pp. 242-243.

6 Cencillo, 1978, pp. 242-243, también pp. 305-306.

7 Cencillo, 1973, p. 214; 1978, p. 475.

8 Cencillo, 1973, p. 236; 1978, p. 479.

Por tanto, lo que significa es y lo que no significa, para quien no significa, no existe.

Nuestra pretensión se sitúa en esta perspectiva. Pretendemos poder llegar a determinar los paradigmas de investición semántica y, por tanto, de significación de la realidad de los concretos cuerpos mitológicos y su dependencia o relación con las funciones pragmáticas. Nuestro intento, para ser mínimamente eficaz, se ceñirá a los ejes centrales de los paradigmas en cuanto éstos están relacionados o condicionados por factores culturales en sus aspectos pragmáticos y sociales, sin excluir la influencia de otros niveles.

Desde nuestra perspectiva los diversos paradigmas mitológicos originarán diferentes mundos significativos y, por tanto, diferentes realidades no sólo con respecto a la articulación de la realidad del mundo, sino también respecto a la estructuración subjetiva, en cuanto estructuración de apetencias concretas y actitudes pragmáticas.

En nota 9[9] se sostiene la relación entre las funciones práxicas y las investiciones semánticas. Es lógico, a nuestro juicio, que lo significativo y lo práxico estén intrínsecamente conexos para el viviente humano. Hemos visto que el hombre es un viviente cultural y hermenéutica; pero, a la vez, y por ello mismo, «es un ser comportamental (que se realiza en su propia entidad mediante comportamientos asumidos)...»[10].

Los comportamientos asumidos y las investiciones semánticas significativas han de estar intrínsecamente relacionadas y ha de ser posible determinar, por lo menos en algunos puntos centrales y en concreto, esa relación; especialmente en aquellos campos en los que la variación es más determinable, aquellos en los que las configuraciones semánticas tienen incidencia o están relacionadas con los diversos modos de vivir los grupos humanos en el entorno.

Evidentemente, para el «viviente cultural hermenéutica» el lenguaje juega un papel central. Sin una adecuada idea del lenguaje no sería posible comprender este modo de ser viviente. En y por el lenguaje se formaliza el objeto para el hombre. Esa formalización distancia de los estímulos físicos y origina la «perspectivación».

> «...no puede decirse, sin falsear excesivamente su concepto, que el lenguaje sea un "instrumento" de comunicación; no es su condición la de un mero "instrumento", sino, mucho más adecuadamente, la de una base manifestativo-vital desde la cual piensa y se relaciona el sujeto humano con los demás y con su mundo, pero una base no exclusivamente subjetiva y estática, sino esencialmente medial y dinámica»[11].

Esta comprensión del carácter y de la función del lenguaje será una de las bases en torno a la cual girará nuestro trabajo. Trataremos de sacar el mayor número posible de consecuencias de esta afirmación, teniendo en cuenta que, desde nuestra manera de ver, que fundamentaremos, el lenguaje no es una estructura vacía o neutra semánticamente; una consideración conveniente del lenguaje, para el problema que pretendemos abordar, ha de incluir la semántica de la lengua, entendiendo por tal no la mera función referencial de la lengua sino, y especialmente, su función significativa en cuanto esta comporta carga axiológica e interpretación, no neutra, de la realidad.

La semántica, cada semántica en concreto, es una axiología porque es una hermenéutica y esto es tanto o más capital para el viviente humano que la capacidad,

9 Cencillo, 1973, p. 236.
10 Cencillo. 1974, p 141
11 Cencillo, 1973, p. 275.

de la semántica misma, de referirse a la realidad. La semántica, en este sentido precisado, pertenece a la lengua y sin una consideración de la lengua que incluya a la semántica, no es posible comprender la profundidad del papel que juega la lengua en la constitución del viviente humano.

No sería posible comprender lo que es el mundo para el hombre, el papel que juega la cultura en la constitución de ese mundo para el hombre sin la semántica, como no sería posible comprender lo que es la comunicación intersubjetiva si no es como constitución de subjetividades y no como mero proceso informativo neutro.

Desde esta perspectiva de la lengua se puede apreciar la justeza de la afirmación:

> «el objeto real se formaliza en tal para el sujeto en cuanto viene investido semánticamente desde y por el lenguaje...»[12].

La totalidad de las investiciones semánticas que formalizan como tales a los objetos reales están regidos por una retícula o paradigma semántico. Estos paradigmas semánticos son los que polarizarán nuestra atención, aunque los estudiemos únicamente en sus coordenadas centrales. Intentaremos, además, conectar esos paradigmas con los modos de vida fundamentales de los grupos humanos.

> «Perspectivación es la función que hace posible o que concreta prácticamente lo que, según algunos filósofos y antropólogos (Rothacker, Ortega, Zubiri, etc.) constituye la característica fundamental del ser humano: el distanciamiento de los estímulos físicos, de modo que ante ellos el hombre nunca se ve irremisiblemente arrastrado a responder o a responder de un modo estereotipado y unívoco, sino que siempre puede y debe interpretar y valorar el estímulo y seleccionar su respuesta o la omisión de la misma».
>
> «Entre la intimidad humana y los haces de estímulos se extiende, siempre y en grados muy diversos de densidad o de amplitud, una retícula hermenéutica, una "tierra de nadie" dejada a la proyección transensorial de diversos paradigmas semánticos». «...es el lenguaje... el medio —aún mejor—, la mediación, que permite mantener y aun articular esta distancia intencional del hombre respecto de cualquier "objeto", aun de su propia intimidad»[13].

En nuestro trabajo creemos poder demostrar la conexión interna que existe entre el fenómeno de la «perspectivación» —que en nuestra terminología llamaremos «distancia objetiva» porque esa distancia del estímulo es constitutiva de la objetivación—, y la estructura significativa de lengua.

Desde nuestro punto de vista, este fenómeno será una consecuencia del peculiar sistema de relacionarse con el medio que tiene el viviente humano. En el sistema de relacionarse al entorno de los vivientes humanos interviene la lengua, consecuencia de ello será tanto la distancia objetiva como el desfondamiento, y esto como dos aspectos de una misma realidad: un aspecto hace referencia a la estructura subjetiva y el otro a la estructura objetiva.

La perspectivación tiene consecuencias no sólo en relación a los fenómenos cognoscitivos sino también a los axiológicos. En nuestro trabajo insistiremos mucho en las consecuencias que la distancia objetiva tiene para la estructura de todo lo axiológico.

El hecho de que la lengua pertenezca al sistema propio de relacionarse al medio del viviente humano tiene consecuencias muy graves:

12 Cencillo, 1973, p. 254.

13 Cencillo, 1973, p. 245, 246; 1978, pp. 412-413.

«...el ser humano no sólo se comunica sémicamente con el exterior, la circunstancia y la intersubjetividad, sino que se autocomunica, sino que todo él se halla recorrido, transido y transitado, por corrientes comunicativas...»[14].

«Al ser constitutivamente hermenéutica se halla inconscientemente habitado por distintas corrientes y vecciones de significación»[15].

Así ha de ser si se considera que la lengua no es un fenómeno humano periférico sino que es un elemento que estructura fundamentalmente al viviente humano en su condición misma de viviente.

II.—CUESTIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO Y SU A PRIORI

Se dan muchas modalidades de conocimiento; en concreto, hay que resituar lo mitológico y lo axiológico en general en el ámbito cognoscitivo. Ello supone un cierto replanteo del conocer humano en el que se ha olvidado, con frecuencia, que el hombre es un viviente cultural y hermenéutico —viviente hablante, diremos en nuestro estudio—, con todo lo que eso supone de dependencia de los modos de vida, vida en grupo en comunicación, no sólo con el presente sino también con el pasado y que se proyecta en el futuro, de cambios culturales, etc.

A continuación resumimos algunos caracteres capitales de este replanteo, en el que nos inscribimos. Una vez recorrida sumariamente su perspectiva y la complejidad de niveles que importa, procuraremos situar lo más precisamente posible el propósito de nuestro trabajo.

En primer lugar recogemos una serie de textos en los que se habla de los caracteres fundamentales y de la diversidad de niveles del Apriori del conocimiento humano.

«...resulta que en cada dación de un objeto viene en ondas más o menos vagas del "mundo" coimplicado. Toda la Realidad gravita en cada punto objetivo, y este gravitar y aquella coimplicación tal vez son los que hacen posible la inteligibilidad de cada objeto particular...»[16].

«En realidad lo que viene a constituir el verdadero objeto en cada relación y situación cognosticitiva no es aquella entidad material y clausa en sí misma localizada frente al sujeto... sino un contexto de sentidos transobjetuales que vienen a corresponder dinámicamente con el contexto decantado por el pasado en retención y que constituye la estructura categorial del sujeto»[17].

«...ha habido que superar los esquemas estáticos y cuasimecánicos de las teorías tradicionales y ascender a un plano mucho más universal y dinámico, un plano en el que la totalidad del sujeto y la totalidad del "mundo" llegan a encontrarse»[18].

«En realidad, los objetos materiales y sensibles son tales objetos en cuanto mediación de la conciencia y del existir humano en su desarrollo, su enriquecimiento, su intercomunicación con otras existencias personales y con las vecciones de los grupos de convivencia colectivos, actuales y pasados...»[19].

«Es preciso... advertir que por Apriori no debe entenderse exclusivamente un conjunto de disposiciones "innatas" que de un modo cuasimecánico y cuasibiológico condicionasen al sujeto en la formalización de sus conocimientos.

Ni tampoco debe pensarse que se trate de un mero conjunto de categoría meramente ló-

14 Cencillo, 1973, p. 361.
15 Cencillo, 1973, p. 361.
16 Cencillo, 1968, p. 257.
17 Cencillo, 1968, p. 257.
18 Cencillo, 1968, pp. 257-258.
19 Cencillo, 1968, p. 266

gicas que, bien por la conformación —de nuevo cuasibiológica— de la mente, o bien en virtud de alguna "iluminación" de intelectos superiores, la predeterminan intemporalmente y "desde fuera"... a estructurar sus conocimientos y sus raciocinios de un modo determinado».

«... la temporalidad, la intimidad... y la autoplasticidad de la conciencia, en cuanto cognoscente, son factores tan esenciales que se falsea sustancialmente el problema del conocimiento y de su Apriori en cuanto no se atienda suficientemente a ellos».

«...los rasgos de humanidad, que nuestro conocimiento tiene, son precisamente la temporalidad, la situacionalidad, la automodificación, la variabilidad de puntos de vista y la captación referencial de significaciones objetivas».

«...se van integrando reiteradamente en el contexto idiomático-experiencial, que el pasado en retención va decantando en el fondo de la intimidad, nuevos modos de presencia significativos y transmateriales de los entes del mundo y de sus horizontes, que en ulteriores encuentros situacionales vuelven a encontrarse consigo mismos en forma transfigurada como intimidad modulada por el pasado...»[20].

«...las experiencias pasadas, (se encontrarían) convertidas en pasado en retención gracias a la función retentora de la memoria. De éstas pueden algunas hallarse 'presentes como tales contenidos de experiencia (por lo tanto, a posteriori, aunque relativamente a priori respecto de las ulteriores), mientras que otras han perdido ya este carácter y se han fundido ya con la configuración concreta, dinámica y estrictamente personal del sujeto en cuestión, constituyendo un verdadero a priori dinámico categorial.

De este modo han podido llegar a formarse unos modelos de formalización o esquemas categoriales en forma de contexto mental que imprimirán ineludiblemente a los ulteriores contenidos de experiencia un determinado ritmo o una determinada disposición conceptual, que hubiera sido otra si el sujeto hubiera sido modulado por un diverso pasado en retención. Es decir, que el tiempo no interviene como forma a priori de la sensibilidad solamente, organizando de modo sucesivo la materia bruta del conocimiento, como pensó Kant, sino que su influjo es mucho más profundo, pues deja de ser una forma vacía de contenido para convertirse en dinámica vital concreta en una determinada formalización del pasado convertido en fondo de conciencia y en estructura concreta de la mente»[21].

«Resumiendo, el Apriori de conocimiento, considerado complexivamente, parece estar constituido por los siguientes elementos de procedencia multilateral. Unos se dan en al misma conciencia o subjetividad, y de ellos algunos son innatos y los más tal vez adquiridos, más connaturalizados con la intimidad en virtud de su autoplasticidad. Otros proceden del pasado social, que viene a llenar y a sustentar el desfondamiento hacia el pasado, que cada individuo humano presenta, por medio del cual conecta vitalmente con el lenguaje, los usos, las creencias y la mentalidad colectiva; en una palabra, con lo transubjetivo y lo transindividual, sin lo cual no le sería posible al individuo ni siquiera pensar, no ya comunicarse. Otros provienen del pasado individual, que. como hemos dicho repetidamente, se va decantando en forma de nuevas y mis nro. fundas afinidades con los objetos posibles. Otros elementos están constituidos por la situación actual, en que el objeto accede a la conciencia, situación que naturalmente. viene dada a priori del conocimiento mismo, pero que de algún modo le constituye. Finalmente, otros elementos proceden del Mundo y de sus normatividades a diversos niveles, que en un momento dado constituye a una densificación de sentidos en objeto accesible a la mente. Como puede verse sin dificultad, todas estas vías de procedencia se hallan inscritas en el tiempo y asociadas mutuamente en el seno del mismo. De ahí que, sin tener en cuenta la dimensión temporal de todo ello, es inútil pretender hacerse cargo del fenómeno del conocimiento y de sus verdaderos elementos a priori»[22].

«La situación no sólo expresa el modo superficial de encuentro entre la conciencia y el objeto, sino otra serie de condicionamientos más profundos, que, a priori del mismo, predeterminan y modulan el encuentro y la intimación: los rasgos temperamentales en su actual estado de sensibilización, las especiales disposiciones somáticas, que influyen en los órganos de los sentidos y en la fantasía concomitante a cada conocimiento, los estados afectivos, los prejuicios y puntos de vista actualmente operantes, el enfoque y amplitud actual del campo de la conciencia, la canalización del interés debida en su especificidad actual a estimulantes o a inhibiciones y, por último, los modos de dacción del objeto predeterminados por la situación»[23].

20 Cencillo, 1968, p. 285, 286, 287.

21 Cencillo, 1968, p. 277, 278.

22 Cencillo, 1968, pp. 287-288.

23 Cencillo, 1968, p. 293.

Nuestro punto de partida es que el hombre es un viviente hablante, en el sentido que más arriba hemos precisado —incluyendo en el fenómeno «habla» el aspecto semántico y no como hecho meramente referencial—, por consiguiente, como para todo viviente, la realidad de los objetos no le viene dada como «una entidad material clausa en sí misma», sino que viene dada en un contexto de sentido estructurado correlato a la estructura del viviente y que, en el caso humano, será una estructura correlata a la estructura de los sujetos que se relacionan entre sí mediante el habla. Por el habla el mundo objetivo de los hombres formará una estructura de sentidos correlato a otra estructura subjetiva y social.

El análisis interno de la estructura de la lengua, el nuevo medio de relacionarse al entorno de los vivientes humanos, hace imposible que el sujeto se encuentre estructurado y que el mundo objetivo sea un contexto de sentido sin que intervenga la cultura.

La misma estructura de la lengua origina la distancia objetiva —el desfondamiento—. Por este carácter fundamental la lengua se convierte en una estructura abierta capaz de múltiples estructuras subjetivas y de múltiples mundos, pero deja al viviente humano insuficientemente estructurado; se requieren unos determinados actos de habla que constituyan al mundo como una constelación de sentidos estructurados y unitarios y que constituyan al sujeto humano como una estructura concreta de operaciones y apetencias.

Establecer este habla constitucional será una de las funciones capitales del mito. Este habla constitucional es el pasado en retención del grupo, fruto de cómo el grupo ha vivido y vive.

El pasado en retención del individuo intervendrá indudablemente en la determinación del contexto de sentido en que se inscriba cualquier objeto, pero nosotros estudiaremos únicamente el papel del pasado en retención del grupo social, teniendo en cuenta los modos de vida fundamentales de ese grupo social.

Tendremos también explícitamente en cuenta la estructura de la lengua en el papel que juega en la determinación de algunos rasgos de importancia del contexto de sentido en que los objetos se encuadran.

El interés de nuestro trabajo se centra en el esfuerzo por determinar las coordenadas culturales de estructuración subjetiva y de estructuración de sentido del mundo de los objetos en el hablar constituyente en el que se concreta la estructura abierta que engendra en los vivientes humanos la lengua.

Intentaremos mostrar que el sistema de coordenadas que en cada caso se establece está en relación con los rasgos fundamentales del modo de vida de los grupos humanos. Según cómo han vivido y viven los grupos humanos, cómo consiguen del medio lo necesario para sobrevivir, se estructuran los sujetos humanos, y se estructura el mundo como una trama de valor y sentido para el hombre. Consiguientemente, no será pensable que «una entidad material y clausa en sí» se presente a un sujeto, siempre será un sujeto como totalidad el que se enfrente a un mundo objetivo, como totalidad, y un sujeto en comunicación lingüística con otros sujetos.

Los vivientes humanos se enfrentan al medio hablando, en comunicación. Por tanto, la estructuración subjetiva dependerá de su relación al medio, pero dependerá, a la vez, de que esa relación al medio tiene lugar en una relación intersubjetiva mediante el habla.

Igualmente la estructura y el sentido del mundo de los objetos dependerá tanto de la estructuración subjetiva como de la comunicación intersubjetiva. La importancia de este hecho podrá calibrarse únicamente si se tiene en cuenta que la comunicación lingüística no es únicamente un fenómeno de intercambio de información intersubjetiva sino que es un hecho constitucional —de los sujetos en comunicación y del mundo— operativo y axiológico.

La estructura de la lengua, que es el medio humano de relacionarse al entorno, requiere, para poder cumplir su función, de la existencia de ese habla constitucional que es el mito.

Ese habla constitucional modula la intimidad del sujeto y determina los modos de presencia de los seres del mundo y de sus diversos horizontes. Por ese habla constitucional las experiencias del pasado configuran al sujeto y constituyen para él un a priori cognoscitivo y axiológico.

Lo que en nuestro trabajo intentaremos determinar será precisamente los modelos de formalización que los mitos establecen en relación con determinados rasgos fundamentales de los modos de vida de los grupos humanos.

Podremos comprobar la semejanza que existe entre los esquemas y modelos míticos y los que Kuhn llama «paradigmas» o «matrices disciplinares» de las ciencias; comprobaremos que las transformaciones de los esquemas y modelos míticos y las de los paradigmas científicos ocurren de forma similar, y, a nuestro juicio, que procuraremos fundamentar, sobre una base común: se trata de dos fenómenos muy diferenciados pero ambos propios de los vivientes hablantes.

Aunque resulte paradójico, la ciencia ha olvidado con frecuencia este hecho fundamental.

Con nuestro planteo nos inscribimos en un estudio del conocer y valorar humano que tiene en cuenta temáticamente las tramas de las significaciones objetivas, su temporalidad, variabilidad, la plasticidad de la mente humana así como la capacidad de automodificarse. Intentaremos estudiar, con análisis concretos, cómo el pasado estructura la mente en su capacidad de conocer y valorar.

Nuestro estudio se centrará en el análisis de lo que hemos llamado habla constituyente que, como pasado social en retención constituye un aspecto del a priori de la mente. Nos interesa concretar lo más posible su articulación y no únicamente como fenómeno cognoscitivo, sino especialmente como fenómeno axiológico. Para lograrlo tendremos en todo momento en cuenta que partimos de un viviente hablante que, por serlo, tiene modos de incidir en el entorno, para obtener lo necesario para vivir, muy diferenciados. Procuraremos mantener en todo momento en nuestra mente los restantes niveles desde los que puede ser estudiado el a priori para que nuestras teorizaciones y nuestros resultados se presenten siempre lo más porosos posible a esos otros aspectos de estudio.

Los textos que siguen se refieren al papel de la lengua y de la semántica en el conocimiento de la realidad. Volveremos a encontrarnos con temas tales como el «desfondamiento», pero visto esta vez desde el papel que juega la lengua en la constitución del conocimiento.

Prosigamos con el hilo de la argumentación del profesor Cencillo:

> «... el lenguaje fundamenta tanto la actividad íntima cuanto la comunicación y la acción sobre el mundo...»[24].
>
> «La función primordial y fundante del lenguaje es ser la base dinámica desde la cual el hombre existe como humano, la canalización, dadora de sentido totalizador y lógicamente articulante, de su información, de su expresividad y de su acción; el paradigma de su formalización del mundo»[25].
>
> «...el lenguaje coloniza todas las áreas que afectan al ser humano. Las coloniza mediante investiciones semánticas que operan de catalizadores de las percepciones v de otras experiencias brutas»[26].
>
> «La realidad misma, en cuanto organizada en mundo y accesible al sujeto humano, es decantación (o fruto) del lenguaje»[27].
>
> «...todo objeto es tal en cuanto constituido e integrado en un contexto cultural vivido, cuya expresión formalizada es precisamente el lenguaje. Pensar y conocer vendrían a resumirse en integrar los contenidos (más o menos fácticos) de la experiencia en el contexto idiomático-cultural previamente vivido, en forma de a priori de conocimiento, que, claro está, no sería ni innato ni intemporalmente dado de una vez nata siempre, sino adquirido, incrementable, modificable e histórico-cultural»[28].

A la pregunta ¿qué es lo que se conoce?, añade:

> «Simplemente, el contenido vitalmente concreto de una experiencia, en el seno de la cual determinadas manifestaciones fenoménicas se verifican como aptas para ser integradas en un contexto semántico determinado, ocupando en él un "lugar" significativo; de modo que esta integración precisa en el contexto idiomático "ilumine" la experiencia vivencial en cuestión, dejando su contenido inteligiblemente localizado en el contexto total del mundo, cuya última formalización signitiva son los campos semánticos del lenguaje.
>
> A su vez, cada uno de estos contextos semánticos parciales podrá integrarse en otros contextos más amplios, y éstos en otros, y así sucesivamente, en un proceso de comprensión progresivo que vaya conectando en una totalidad significativa y significante todas las regiones semánticas del lenguaje y a ésta con las vivencias»[29].

Sin tramas significativas, nada es significativo, porque toda significatividad lo es para un modo concreto de existencia del viviente hablante.

Toda significatividad depende de una trama significativa, la cual a su vez depende de una trama mayor semántica, y ésta de otra mucho más amplia que podríamos llamar cultural. Estos amplios contextos culturales están en relación con los modos de vida. Procuraremos mostrar articuladamente esto último. Queremos estudiar detalladamente los ejes de las tramas culturales en los que se sitúan cada una de las tramas semánticas. El estudio de los ejes de la trama cultural nos permitirá, teniendo en cuenta ciertas leyes lingüísticas y axiológicas de desarrollo, situar las diversas tramas capitales de un determinado contexto cultural, unas respecto a las otras.

Pretendemos teorizar un procedimiento que permita detectar los ejes de los paradigmas de los mundos míticos, como tramas semánticas concretas, así como las leyes fundamentales que rigen su constitución y su transformación.

Nos interesa tanto el aspecto teórico de esos análisis como su verificación concreta.

24 Cencillo, 1978, p. 484.
25 Cencillo, 1978, p. 491.
26 Cencillo, 1978, p. 484.
27 Cencillo, 1978, p. 516.
28 Cencillo, 1970, p. 410.
29 Cencillo, 1970, p. 411.

Hablando de las concomitancias semánticas del «desfondamiento» se dice[30] :

> «...la esfera de lo humano forma una especie de absoluto precario, en el sentido de que se nutre de sus propias categorías que no dependen directamente de las cosificaciones materiales: de ninguna experiencia material obtiene el hombre nociones o normas que le condicionen unívocamente a nivel de especie, y todo puede ser interpretado diversamente, y toda interpretación rectificada y toda certeza cuestionada (todo hombre y todo pueblo y toda generación ha de poseer unas certezas desde las cuales viva. pero todo otro hombre, todo otro pueblo o toda otra generación puede cuestionar estas certezas y no hay una sola que sea evidente para toda la humanidad). Esta elasticidad en la certeza indica que ninguna certeza viene impuesta por la misma "naturaleza de las cosas", sino que entre éstas y la conciencia humana se da un desnivel insalvable de la conciencia ha de salvar mediante un acto de investición interpretativa, donde naturalmente juega un papel determinante el enfoque, que siempre puede variar, haciendo cambiar la vertiente por la que aparece el objeto.
>
> ...los objetos de conocimiento, en cuanto se hacen "objetos" para el hombre, ya han sufrido una investición que depende de la sociedad, la cultura, la historia y el lenguaje, si no de la intimidad del sujeto mismo que conoce».

En nuestro planteo la noción de «desfondamiento» tiene una vigencia total y un lugar central. El individuo humano y el grupo humano es incapaz de tener un mundo o una intimidad sin que estructure, de acuerdo con sus concretos modos de vivir, mediante paradigmas, los campos de significatividad. Ellos harán posibles, en cada caso, un mundo, una intimidad y unas relaciones intersubjetivas.

La lengua, esa peculiar invención del viviente humano para existir como viviente, le deja distante e indeterminado con respecto a una inapelable orientación para vivir, como es el caso de los restantes vivientes. Y no obstante, el viviente humano precisa para vivir —como la precisan los restantes vivientes— una absoluta orientación, porque sin ella moriría. Este doble aspecto del «estar orientado» humano —absoluto y no absoluto— será objeto de un detenido examen.

Veremos que toda significatividad objetiva tiene un doble efecto de significación: uno que podríamos llamar funcional —que logra que los individuos y los grupos se orienten eficazmente y puedan vivir y no morir— y otro efecto no funcional, gratuito, más hondo y totalitario. Ambos efectos significativos se encuentran encabalgados. En cualquier caso, el efecto 2.º de la significatividad es consecuencia de la estructura misma de la lengua y, por tanto, de la distancia objetiva y del desfondamiento y se presenta tanto en el orden del conocimiento estrictamente dicho como en el del valor.

Nunca se presenta un objeto aisladamente de un contexto objetivo que sea significativo y expresivo.

> «Podría decirse que nunca es un objeto escueto el que se ofrece a la conciencia sino un contexto objetivo y dinámico-expresivo, sin límites, en el cual algún que otro punto se ofrece en cada situación con una intensidad especial. Cada objeto localizado alude a un contexto, co-presenta el resto del Mundo, y es la multivalencia dinámica expresiva del Mundo lo que en realidad se nos está dando cada vez como objeto único en distintas versiones».
>
> «En el seno de este contexto ningún objeto es, ni puede ser, su mera facticidad, sino que todos son a la vez auto- y heteroexpresivos, cada uno es su propio mensaje y a la vez elemento de expresión de un sentido total superior...»[31].

30 Cencillo, 1971, pp. 289-250; 1978, pp. 413, 596-598.

31 Cencillo, 1968, p. 294; 1978, p. 422.

Ningún objeto es su mera facticidad porque es una significatividad para un viviente y un elemento de complejos superiores de significatividades; un objeto es un sentido y un elemento de sentidos superiores porque es correlato a una forma concreta de estructuración de la intimidad subjetiva y de la estructuración de la intersubjetividad enraizada en el subjetividad. Por consiguiente, cuando se da un objeto a la conciencia, de alguna forma se da la co-presencia de la totalidad de la estructura de sentido en el seno de la cual el objeto cobra su sentido.

El Mundo y el Lenguaje resultan ser dos tramas simbólicas mutuamente referidas. Tanto uno como otro no son un mensaje dado de una vez para siempre sino un mensaje donde todo se transmuta.

> «...Mundo y Lenguaje vienen a ser sistemas de símbolos...». «...entre el Mundo y el Lenguaje no llega a darse solución de continuidad... ambos coinciden en su trama simbólica mutuamente referida...»[32].
>
> «...en definitiva, el nivel mundano de las "cosas" y objetos materiales... vienen a ser, en cuanto dados como objeto de conocimiento, un producto de la integración cultural de los contenidos brutos de la experiencia y, por lo tanto, un precipitado del lenguaje»[33].
>
> «En mundo, entero, en medio de su heterogeneidad y precisamente por ella, presenta una faz cargada de mensajes, las más de las veces de multivalencia casi inverosímil en sus implicaciones, y siempre enigmática, lo cual es indicio de que no se trata de una simple "proyección" subjetiva, sino que, al contrario, la conciencia humana se ve envuelta y se siente desbordada por algo que viene de más allá de sus categorías y de sus procesos psíquicos e incluso de las actividades físicas de las cosas mismas.
>
> Mas esta expresividad... se halla(n) siempre afectada por la nota de provisoriedad, pues un contenido expresivo se transmuta en otro a cada cambio de perspectiva y quizá con sólo el paso del tiempo. Nada encarna ni representa definitivamente a nada; y en la misma existencia humana, toda situación es siempre provisoria, y las que parecen alcanzar una fijación definitiva se desesencian, se degradan en su sentido y se convierten muchas veces en lo contrario de lo que pretendían ser»[34].

El análisis de las funciones de la lengua, así como la utilización de un instrumental lingüístico en el análisis de las tramas semánticas culturales nos mostrará que la lengua y el mundo se relacionan como un sistema significativo a otro sistema significativo, que los objetos del mundo no sólo tienen formulación idiomática —sin ella no obtendrían la categoría de objetos— sino que están impregnados por la manera lingüística de ser humana, que los objetos del mundo están constituidos por trazos significativos.

No sólo la intimidad y el mundo intersubjetivo, sino los mundos objetivos de cada cultura —que siempre son mundos para el viviente hablante— están impregnados de fuerza expresiva, significativa. El mundo para el hombre es un mensaje.

Sin embargo, el análisis de diversas tramas semánticas pertenecientes a culturas diferentes nos permitirá comprobar, en detalle, que el mundo no es un mensaje dado de una vez para siempre, sino un mensaje donde todo se transmuta. Esta transmutación tiene lugar cuando cambian los paradigmas que articulan los campos semánticos, paradigmas que se relacionan directamente con los modos centrales y fundamentales de incidir los grupos humanos en el entorno para vivir. Desde nuestro punto de vista es lógico que esto sea así porque los humanos son vivientes hablantes y el habla forma parte del peculiar sistema con el que, como vivientes, se relacionan con el entorno.

32 Cencillo, 1970, p. 388; 1978, p. 425.
33 Cencillo, 1970, p. 409; 1978, p. 480.
34 Cencillo, 1970, p. 387.

El sistema peculiar de estos vivientes para relacionarse con el entorno les permite formas muy diversas de incidir en el medio, pero, a la vez, esos modos fundamentales diversos de incidir repercuten, tanto en la estructura significativa del mundo como en la estructuración de las tramas semánticas y de la intimidad subjetiva.

III.—CUESTIONES SOBRE EL ESTUDIO DEL MITO

Desde la noción de desfondamiento radical humano, o desde lo que desde nuestra perspectiva y terminología llamamos condición fundamental del viviente hablante, adquiere el estudio del mito una importancia capital.

Volveremos a encontrarnos con los mismos temas que al hablar del conocimiento o del papel de la lengua y la semántica. Esta vez los enfocaremos desde la perspectiva del estudio del mito.

> «Siendo el hombre un ser desfondado (es decir, careciendo de un conjunto de representaciones y de principios orientadores a partir de su entidad física, como se poseen, por ejemplo, los impulsos básicos de la vida biológica), y necesitando una orientación en su existir, incluso una concepción general y universal —fundante— de la Realidad y de sí mismo (Selbstdeutung), requiere una función representativa que le suministre la imagen orientadora. Ahora bien, tal imagen no puede depender de una actividad filosófica ni científica, que suponen un alto grado de madurez cultural en la especie (de ser así habría tenido que existir ésta totalmente desorientada durante milenios y, probablemente, no habría llegado a sazón cultural). La función orientadora tenía que ser mis primaria y espontánea y, por tanto, universal, como en realidad lo ha sido, pues no ha habido pueblo ni grupo alguno sin sus mitos orientadores (v aún hoy, en nuestra sociedad, los sigue habiendo y los tendrá que seguir habiendo si la vida no ha de perder su dinámica)».
>
> «...todo mito genuino (que es al que nos vamos refiriendo), si ha de orientar y no perturbar y pervertir, ha de proporcionar al grupo una concepción suficiente de la Realidad, de la Vida y del Hombre para que éste se oriente en el caos de amenazas v de urgencias que constituyen su mundo primitivo»[35].
>
> «Si algún hombre pretendiera, siguiendo la concepción de Rousseau, atenerse a esta base institual y genérica y dejarse vivir desde ella no encontraría apoyo sólido y determinante de su comportamiento, sino que se vería en la perplejidad, o arrastrado a una serie de reacciones atácticas que no sólo no llegarían a cristalizar en una conducta humana, sino que producirían un estado regresivo e inviable del carácter, en el que las cualidades más característicamente humanas no se desarrollarían...»[36].
>
> «La intención (funcional del mito) responde por lo regular a una necesidad del grupo social que busca, en la función del mito, su satisfacción: orientación, horizonte cosmovisional, fundamentación ética o edifica, explicación etiológica (causalista), prestigio, coordinación totalizadora de experiencias o conocimientos, apaciguar temores, cimentar el desfondamiento en definitiva»[37].

Por su condición de desfondado, de viviente hablante, el hombre requiere de un habla fundante, constituyente. Si esto es así, el estudio de la estructura interna de ese habla fundante para el individuo y el grupo social y el estudio de sus funciones podría constituir una aportación de suma importancia para la comprensión de todo tipo de fenómenos cognoscitivos y axiológicos humanos.

Si la función del mito es orientar el existir desfondado humano, proporcionar unos cuadros interpretativos ontológicos y axiológicos, constituir y fundamentar la

35 Cencillo, 1970, p. 452; 1978, pp. 373, 530-531.

36 Cencillo, 1975, p. 32.

37 Cencillo, 1978, p. 395.

relación con el medio, consigo mismo y con los otros, todo tipo de conocimiento, interpretación y valoración deberá echar sus raíces y derivar de ahí. Creemos que es posible mostrar ese enraizamiento y esa derivación.

> «...ni el mito puede reducirse simplemente —por lo menos, no sin que medie una demostración seria y metódica, que nadie ha llevado a cabo— a mero formalismo estructural que se agote en ser un sistema de conexiones y referencias meramente formales siempre ulteriores, desembocando siempre sobre el vacío de ulteriores aplazamientos...»[38].

Hemos recorrido las escuelas lingüísticas para ver las posibilidades que ofrecen de cara al análisis de los mitos; expondremos las razones por las que nos resulta insuficiente un estudio estructural de los mitos que excluya la semántica, entendida ésta no como mera referencia a lo objetivo.

Es totalmente insuficiente para el estudio del mito una definición de significado que se recluya en «el lugar que un término ocupa en un sistema en relación a los restantes términos».

Supuesto que el estudio del mito ha de ser semántico, recordemos que se dijo que conocer es integrar en un contexto semántico determinado.

> «...cada uno de estos contextos semánticos parciales podrá integrarse en otros contextos más amplios, y éstos en otros, y así sucesivamente, en un proceso de comprensión progresivo que vaya conectando en una totalidad significativa y significante todas las regiones semánticas del lenguaje y a éste con las vivencias».
>
> «...este proceso progresivo ha de llegar a un límite y no puede prolongarse indefinidamente... ha de llegarse a una zona de categorías básicas y radicales, no susceptibles ya de ser formalizadas ni conectadas de un modo unilateralmente lógico, con netos perfiles conceptuales; pues bien, esta zona límite sólo sería susceptible de tomar expresión simbólica y análoga en forma de mitos»[39].

Pretendemos llegar con nuestros análisis a la zona límite de las formaciones mitológicas. A nuestro juicio es precisamente en esa zona en la que se presentan más claramente las categorías fundamentales desde las que se interpreta toda realidad y desde las que se hace posible hablar de lo que únicamente se puede expresar simbólicamente —en nuestras categorías, del efecto segundo de toda significación, de lo hondo de toda realidad que ya no es funcional—.

De que el mito genuino sea un habla fundante para el viviente humano se sigue que el mito es un humus en el que todo logos hunde sus raíces.

> «...parece ser el mito —y sin duda lo es— la zona más radicalmente profunda de contacto entre la mente y la realidad (considerada en su dimensión de totalidad pregnancia o coimplicación universal de relaciones a diversos niveles), allí donde la distancia es mínima y apenas ha comenzado el proceso de abstracción que conducirá a los grandes sistemas filosóficos y científicos a la máxima distancia del dinamismo vital del objeto. Por lo mismo, fue y seguirá siendo el mito el humus de donde todo logos haya de hundir sus raíces para poseer un mínimo de vitalidad»[40].

Es lógico que esto sea así, si, según nuestra suposición, el mito es el habla constituyente. El mito es lo que pone al viviente humano en la máxima comunicación y relación, como viviente —con todos los caracteres de ser un viviente que habla y en

38 Cencillo, 1970, p. 410.
39 Cencillo, 1970, p. 411.
40 Cencillo, 1970, p. 421.

el que el habla no es algo superpuesto sino que lo hace a todo él comunicativo—, con la realidad. Cualquier otro tipo de discurso arrancará del mito, será una rama que se especializa partiendo de esa base y manteniendo sus raíces en él.

Incluso la ciencia es ciencia de vivientes y necesariamente arrancará y se sustentará en el habla constituyente, el mito. En nuestro estudio nos esforzaremos, empleando instrumental lingüístico, por ver la conexión que el lenguaje ideológico y el científico tienen con el mito. Intentaremos caracterizar estructuralmente la transformación de un lenguaje en el otro, o mejor, la diversificación de las funciones del lenguaje, con las transformaciones estructurales que acompañan a esa diversificación. En este sentido el humus del que todo parte es el habla fundamental y fundante humana, el mito.

> «...mientras la intimidad humana siga experimentando contactos profundos con la realidad, a cualquier nivel que esto se produzca, habrá una actividad mitologemática y simbolizadora que seguirá dando impulso al existir humano»[41].

Supuesta la distancia objetiva —fruto de la condición misma de ser hablante—, supuesto el desfondamiento, la actividad mítica tendrá que producirse; sin ella el ser humano caería en la más absoluta desorientación, y una desorientación que afectaría a sus mismas raíces de viviente, de donde todo ha de partir. Veamos ahora algunas propiedades de la actitud mítica.

> «...no puede caber duda de que el mito es una forma de saber acerca de algo y que en sí mismo tiene la realidad propia de un saber».
>
> «El mito, ante todo, crea una base de comprensión en forma de esquemas mentales y de modelos gestálticos, para que el ser humano organice, digiera e ilumine la experiencia bruta de sí mismo, del cosmos y de las vecciones evenementales... en que el hombre se ve envuelto y comprometido... No es un saber científico ciertamente, ni puede serio (pues la ciencia, necesario es repetirlo, constituye una forma de saber regional, sumamente ligada al método formal, y ajena a la esfera del sentido y de las totalidades) mas no por ello deja de ser o de poder ser un verdadero saber acerca de realidades en profundidad»[42].

El mito acota y estructura toda realidad, establece modelos de valoración y de comportamiento a todo nivel. Estos son, indudablemente, caracteres cognoscitivos. Crea esquemas, modelos y coordenadas de comprensión y formalización, que intentaremos mostrar.

El mito, a nuestro juicio, tiene un doble aspecto, paralelo a lo que hemos llamado significatividad 1ª y 2ª de lo objetivo; es un saber fundante para el viviente humano en cuanto viviente y es un saber que habla simbólicamente de las profundidades últimas a las que categorialmente no se tiene acceso, las profundidades de la intimidad subjetiva y las profundidades de las cosas mismas.

> «EI mito, repitámoslo, es un modo específico y necesario —al menos en determinados momentos— de densificar totalizante y expresivamente el mundo, y cuyo valor de verdad no consiste en su historicidad ni en conservar restos de memoria ancestral (como el mismo Jung parece suponer) sino en configurar expresivamente los horizontes orientadores del existir humano y en elevar a categoría —y categoría perfectamente conectada con el resto de los contextos reales del mundo— los hechos brutos y los comportamientos, que de otro modo se disolverían en pura facticidad, El mito, podría decirse, vertebra categorialmente

41 Cencillo, 1970, p. 422; 1975, p. 198.

42 Cencillo, 1970, pp. 438, 439.

> no sólo la anécdota existencial, sino hasta el puro hecho biológico, elevándole así a nivel genuinamente humano»[43].

Sostendremos que el mito es un habla constituyente y sostendremos que, por razones semejantes a las enunciadas en el texto que aducimos, el mito tiene un doble aspecto: uno que se refiere a la funcionalidad del vivir en los aspectos más fundamentales y propios de un viviente, y otro que se refiere a aspectos más profundos e inasibles.

El mito comporta «necesidad transpersonal, inaccesible a la iniciativa arbitraria de la fantasía poética dirigida por el individuo»[44].

Y esto es así porque el mito proporciona los módulos de interpretación tanto del medio, como de la intimidad personal y de la relación interpersonal.

El mito «constituye» al grupo humano, al individuo y al entorno con que uno y otro se relaciona. Es como una naturaleza, tanto para el grupo como para cada uno de los individuos; en este sentido está más allá de la iniciativa arbitraria, sea del tipo que sea, del individuo; es más, está más allá incluso de la iniciativa consciente del grupo.

El mito en su relación con la realidad tiene carácter sapiencial. Por el tipo de formalización

> «...el saber mítico suministra una información acerca de lo radical, total y básico; es, pues, un saber de tipo sapiencial»[45].

Creemos que lo que nosotros sostenemos está de acuerdo con esta afirmación: el mito es un fenómeno fundamentalmente axiológico, es un saber axiológico. El análisis de la estructura interna del mito como totalidad, y el análisis de constituyentes de sus unidades semánticas nos conducen a concluir que se trata de un saber que acota, organiza y estructura la experiencia; un saber que, organizando —«cosmizando» toda realidad—, valora, articula y estructura axiológicamente. La conjunción de conocer y valorar lo convierte en un saber sapiencial.

El mito suministra información acerca de lo radical, total y básico en un doble sentido: primero, orienta al ser humano, desfondado, en una concreción que le permita vivir— en este sentido «categoriza y vertebra» hasta el «puro hecho biológico» que sin la concreación mítica quedaría desorientado e incapaz de ejercerse (sin el habla constituyente no podría existir el «viviente hablante» en cuanto viviente)— y segundo, el mito «trata de respetar en lo posible la densidad multivalente de su objeto, su trascendencia de todo sistema de coordenadas lógicas, sus aspectos inaccesibles al conocimiento humano y, sobre todo, la *unio contrariorum,* fundamental al nivel de su propio objeto»[46].

El mito no habla únicamente de lo que resulta funcional para el viviente humano como individuo y como grupo, no es sólo un habla constituyente en ese sentido, expresa también «lo radical, total y básico» en un sentido ya no funcional, habla —simbólicamente— de la realidad que está más allá de toda categoría, del valor del valor y de la fuente de todo valor, de un sentido más allá de toda funcionalidad.

43 Cencillo, 1970, p. 440; 1978, p. 382.
44 Cencillo, 1970, p. 441.
45 Cencillo, 1970, p. 442.
46 Cencillo, 1970, p. 442.

La conclusión a la que llegamos en nuestro estudio es que estos dos tipos de significatividades están ensambladas una en la otra y que este doble efecto de sentido —efectos que son diversos y contrapuestos— es comprensible desde la estructura misma de la lengua que formalizando la estimulación para el viviente, por ello mismo, distancia de esa estimulación.

Así resulta que hablando el mito de lo que es la realidad, de la significatividad y de su valiosidad para el sujeto humano y el grupo, habla a la vez y da acceso, aunque ya no categorialmente, de algo que es en sí mismo, de lo que es significación de por sí, sin que esa su significatividad sea siempre, y en todos sus aspectos, una significatividad para el sujeto humano; habla de la valiosidad que está más allá de la valoración o no valoración del sujeto humano.

> «...si el mito... es un producto necesario y constante del espíritu, y su vigencia se extiende a toda la Historia, hasta la última actualidad (bien que cambiando de registros y de forma), ello da fundamento serio para pensar, con una casi certeza, que el mito significa mucho más de lo que la asepsia metafísica de los positivismos pretende. Su "vacío" de mensaje, dado lo denso, eficaz y constante del fenómeno histórico del mito, que ha constituido la base sapiencial de varios milenios, carecería de razón suficiente»[47].

Por lo que llevamos dicho, es innecesario insistir en que «el mito es un producto necesario y constante del espíritu». Creemos no interpretar mal el sentido de esta afirmación si añadimos que el mito es un producto necesario y constante del viviente hablante y del grupo. Queremos decir con esto que el mito es preciso, incluso para que los humanos podamos existir como vivientes. Es esto una consecuencia de esta peculiar forma de ser viviente: ser un viviente que habla y hablando con otros se relaciona al entorno. Para calibrar el alcance de esta afirmación hay que tener en cuenta que la ideología, cuando sustituye algunas funciones del mito, cumple más o menos completamente las funciones de éste. En nuestro estudio intentaremos analizar este tránsito.

El mito se relaciona con la pragmática y, a la vez, es expresión de una profundidad sin relación directa con la pragmática.

> «...es una combinatoria de lenguaje y de función práxica lo que a determinados focos o conjuntos energéticos le confiere una verdadera realidad específica y cualificada. Al fin y al cabo, las realidades más vulgares de nuestra experiencia sensorial (una piedra, una yerba, el agua, la arena o el excremento) son eso mismo a un nivel determinado y en virtud de una investición semántica del lenguaje combinada con una función práxica; en sí carecemos en absoluto de experiencia y de conocimiento intelectivo de cómo sean...[48].

Creemos que, de acuerdo con nuestro punto de vista y por lo dicho anteriormente, el mito tiene una doble función o un doble aspecto: el pragmático y el de hondura; el que orienta concretamente al viviente humano para que pueda actuar y vivir —que es una consecuencia de su modo de ser «desfondado»—, y el que «trasciende en todo caso la mera anécdota transeúnte de las acciones humanas», el que habla de la totalidad y de las profundidades «no accesibles a la experiencia superficial y anecdótica de la actividad pragmática»[49].

47 Cencillo, 1970, p. 443.
48 Cencillo, 1973, p. 236.
49 Cencillo, 1973, p. 443.

> «El mito nos ofrece, siempre aludida, la plenitud y el sentido, de modo que toda la actividad humana, hasta los menores gestos, aparecen cargados de significación N, conectados con algo enormemente importante que detrás de cada realidad se presiente»[50].

El mito es el asentamiento y la expresión de valores. El mito expresa los valores y su jerarquización. Estudiaremos este aspecto estructurado de los mundos axiológicos expresados en la semántica mítica.

En las cumbres axiológicas de los sistemas es donde más claramente se alude a la plenitud y el sentido, donde más explícitamente se expresa y, podríamos decir que simbólicamente, se presencializa para los individuos y para el grupo. Lo importante es que precisamente en esas cumbres es donde es posible encontrar más claramente, mediante el análisis, los rasgos fundamentales del paradigma mítico que rige a una configuración mítica.

Este hecho hace más comprensible que «toda actividad, hasta los menores gestos, aparezcan cargados de significación y conectados con algo enormemente importante que detrás de cada realidad se presiente». La hondura y la totalidad se expresa y es aludida en las cumbres de la formalización, en las cuales es donde más explícitamente se asienta el paradigma de esa misma formalización. La hondura y el sentido se dice en esas formalizaciones pero es un efecto segundo de la significatividad y el sentido de esas mismas formalizaciones. Todo intento de atrapar en sí mismo y formalizar ese efecto segundo tendría que salirse del sistema y arrastraría a la inarticulación y al silencio.

El mito hace

> «una propedéutica para entrar en contacto directo con el espíritu mítico, para lograr la dimensión comprensiva de su esfera, que no es formalizable, ni lingüística, ni conceptualmente»[51].
>
> «No es, pues, el mito ni un producto de una actividad mecánica de una mente uniforme, ni una mera divagación fantástica de mentes aberrantes, sino la captación constante, estilizada simbólicamente e insistentemente expresiva de la situación universal del hombre en el mundo, de la llamada de las profundidades... y todo ello no como una mera teoría... sino como una verdadera praxis, imitativa e impulsivamente vivenciada en un ritual que jalona a la vista. Una praxis productiva, no de bienes económicos, sino de densificaciones vitales de sentido...»[52].

La función del mito es asentar y expresar un mundo de significaciones y valiosidades y una intimidad subjetiva. No es una teoría sino «una praxis productiva de densificaciones vitales de sentido», diríamos nosotros, en el doble aspecto dicho de «sentido»: el propio del efecto 1.º de la significatividad de las formaciones simbólicas —funcional para el viviente— y en el efecto 2.º de la significatividad de las formaciones simbólicas —el de la totalidad y la hondura no funcionales. De ahí que el sentido que proporciona el mito lo invada todo en la vida de los hombres con una plenitud de sentido de consecuencias pragmáticas y no pragmáticas.

El mito conjunta su función constitucional —precisa al viviente humano desfondado— con el aludir, expresar y, de alguna forma, presencializar las profundidades. El mito dota de orientación para vivir al viviente desfondado, y en ese sentido es pragmático, a la vez que patentiza, asienta y mantiene, en la intimidad de los indi-

50 Cencillo, 1970, p. 449.
51 Cencillo, 1970, p. 450.
52 Cencillo, 1970, p. 453.

viduos y en el grupo como tal, el conocimiento y la conciencia del desfondamiento radical de la naturaleza humana en el cosmos.

IV.—CUESTIONES SOBRE LOS NIVELES INCONSCIENTES HUMANOS EN SU RELACION CON EL ESTUDIO DE LOS MITOS Y SIMBOLOS

Todo estudio serio sobre el simbolismo debe tener en cuenta a Freud. Apenas ningún autor ni ninguna corriente puede aportar tantas perspectivas y tantos logros como él en el estudio del simbolismo. Es preciso tenerle en cuenta como uno de los puntales de referencia. En las líneas que siguen procuraré situar el estudio que presentamos en relación a los grandes planteos freudianos.

La perspectiva desde la que se desarrolla mi trabajo —el hombre como «viviente hablante»— se inscribe en la del profesor Cencillo cuando habla del hombre como un «viviente cultural hermenéutico». Utilizaré algunas de sus perspectivas como guía para contrastar mis propios resultados y como plantilla para exponerlos.

Veamos algunas de las grandes afirmaciones freudianas relacionadas con la cuestión del simbolismo:

> «En la intimidad del hombre actúan una serie de energías, no directamente controlables desde la vida consciente y dotadas de un intenso potencial dinámico».
>
> «Estas energías constituyen el fondo pulsional... que mantiene en tensión vital y tendencial al viviente humano en su vida de relación con las demás realidades».
>
> «Estos impulsos, impresiones y deseos suelen llegar a constituir las verdaderas motivaciones de los comportamientos humanos».
>
> «Presentan diverso grado de proximidad o lejanía a la conciencia; unas se hallan en estado próximo a la concienciación, son preconscientes; otras fueron alguna vez conscientes, pero han caído en el olvido consciente y son difíciles de rememorar, son subconscientes; otras, finalmente, nunca constituyeron un contenido de conciencia poseído y son refractarias a la concienciación, que sólo indirectamente puede hacer, son las inconscientes en sentido estricto*.
>
> «Estas últimas energías son las más activas y motivadoras, pues, en su inconciencia, constituyen el fondo vital más radical del ser humano».
>
> «En cuanto al carácter de esta energía inconsciente..., los ortodoxos lo consideran de carácter altamente sexual...».
>
> «Todas estas energías, pero sobre todo la inconsciente, se concretan en constelaciones antiasmáticas que habitan, motivan, presionan y hasta paralizan la dinámica de la intimidad personal».
>
> «También, según la escuela de Freud, se hallan poseídas de una dinámica de tendencia, desplazamiento, proyección, investición de objeto, retroyección e introyección de puntos de referencia».
>
> «El interés, el relieve real y axial y hasta la cognoscibilidad, que los elementos del entorno presentan, su mismo hacerse "objetos", procede de la derivación de tales energías —libido— hacia ellos (proyección), de la investición que ésta realiza y de la introyección o identificación asuntiva que, en algunos casos, como en el de las instancias autoritativas y supersónicas, puede seguirse. Igualmente, puede tener lugar una "pérdida de objeto" por retroyección de la libido que deja de "investir" y de "proyectarse" sobre un objeto»[53].
>
> «Nada tiene relieve real para la conciencia humana sino en cuanto semánticamente investido, pero ninguna formalización semántica tiene consistencia real para la vivencia consciente, sino en cuanto energéticamente radicada en las corrientes de comunicación inconsciente con la realidad»[54].
>
> «En virtud de esta dinámica de la libido, la personalidad se va modulando bajo el influjo y las presiones emocionales de estas identificaciones, proyecciones e introyecciones

53 Cencillo, 1970, pp. 120-123.

54 Cencillo, 1978, p. 330.

fantasmáticas de los " objetos" (personas más influyentes en la vida íntima del sujeto) de su entorno familiar»[55].

Después de este breve resumen de las principales cuestiones que las teorías freudianas plantean a todo estudio del simbolismo, veamos ahora consideraciones sobre las posturas de Freud en conjunto, siempre teniendo en cuenta la pretensión de un estudio del simbolismo:

> «Una de las aportaciones del Psicoanálisis clásico ha sido precisamente la concepción plástica y genética del vivir humano, así como la profundización en el juego de fuerzas subterráneas que, al margen de la actividad consciente individual, alimentan en su interacción la realidad en y de la que el hombre vive»[56].
>
> «La libido, considerada especialmente activa y fundante en los primeros arios de la vida, sigue siendo el fondo dinámico, real y constitutivo del ser humano: incluso se acentúa su carácter sexual y se concretan más todavía los objetos de sus introyecciones. investiciones y fijaciones. Todo el ser humano aparece como una masa libidinal erotizada que, bajo una capa de formalizaciones sublimadas a nivel consciente, se mueve subterráneamente hacia satisfacciones puramente libidinosas con la viscosidad propia de lo Duramente biótico y vegetal»[57].

El sistema inconsciente aparece para Freud

> «como una ciega masa o energía mecánica abocada exclusivamente a un opaco movimiento intrapsíquico, concibiendo lo psíquico a este nivel casi corno lo somático»[58].
>
> «...el criterio operacional de Freud... viene directamente a significar que el hombre no es sino una masa energética de impulsos instituales exclusivamente tendentes a la gratificación (Befriedigung) sensual o placer y que en él y en su convivencia todo se supedita de hecho al goce y nada más que al goce»[59].

Con estos textos no se pretende desvalorizar las aportaciones de Freud, como tampoco lo pretende el autor de quien extractamos los textos. Pretendemos únicamente situarle en lo referente a lo que resulta de interés para el estudio de la simbología, a fin de calibrar y diferenciar aquello en lo que le somos deudores de aquello en lo que nos distanciamos de él.

La terminología freudiana da lugar a una antropología demasiado estrecha en la que no cabe un estudio correcto de la mitología y la simbología social y cultural.

> «La terminología de Freud es ciertamente inadecuada al objeto, sus enfoques dejan la impresión de un estrecho cantonalismo que no recoge la complejidad del hombre y la riqueza de sus niveles. Concebir a éste como una masa de deseos inconfesables y de impulsos materiales pugnando por imponerse a un yo precario y casi artificial, es un postulado —nunca un hecho probado— demasiado estrecho y dependiente de una retícula epistemológica de época (Darwin, Spencer con su "struggle of life", el Mecanicismo y el Materialismo de Haeckel...) para poder ser considerado como una visión definitiva y fundante de toda antropología del porvenir»[60].

Veamos ahora algunos puntos concretos en los que es preciso apartarse de Freud para un adecuado estudio de los mitos y los símbolos: El placer no puede ser el objeto de la tendencia básica del sujeto humano.

55 Cencillo, 1970, p. 123.
56 Cencillo, 1971, p. 272; 1978, p. 614.
57 Cencillo, 1971, p. 105.
58 Cencillo, 1971, pp. 42-43.
59 Cencillo, 1971, pp. 53-54.
60 Cencillo, 1971, p. 96.

«...la experiencia enseña que un sujeto humano polarizado en el placer se frustra y frustra a los que le rodean. Luego el placer no puede ser el objeto de la tendencia básica del sujeto humano»[61].

En el «viviente hablante», debido a la estructura de la lengua, que interviene en el hombre como una nueva modalidad de los vivientes para relacionarse con el entorno y entre sí, resulta que la estimulación y la respuesta a esa estimulación se transforma en valor y deseo. El deseo es el resultado de la intimización en el sujeto humano, posibilitada por la lengua, de la estimulación objetiva o, supuesta la lengua, del valor objetivo.

Por la lengua la estimulación objetiva se libera de su sujección a la situación para circular como términos de lengua entre los sujetos hablantes.

Este hecho hace que se cree una distancia entre la significatividad —fuerza estimulativa— de los objetos, disponible en las palabras, y los objetos mismos a los que esas palabras se refieren; este es el fundamento de lo que hemos llamado doble efecto significativo de la realidad.

Por la distancia entre significado y aquello que por él se designa se hace patente al viviente humano que una cosa es la significatividad que lo real tiene para él y otra la realidad y, por tanto, la significatividad que el objeto tiene en sí mismo.

Sin la distancia que, por la lengua, se crea entre la significatividad del objeto y el objeto, esto sería imposible. Sin la lengua el objeto se identificaría totalmente con su significatividad y, por tanto, no habría posibilidad alguna de modificar la relación respecto de él.

Por la misma lengua, la afectación que la estimulación produce en el sujeto —estimulación mediata o inmediatamente conexa con el desencadenamiento de una operación del sujeto viviente o de una cadena operativa— deja de estar necesitada y queda a disposición del sujeto.

Por la lengua se intimiza la afectación y se dispone de la respuesta. Este peculiar modo de ser de la afectación de la estimulación en el sujeto, intimizada mediante la lengua, es el deseo.

No se excluye, sino que se supone, el aspecto energético del deseo, pretendemos únicamente remarcar las consecuencias que, en todo este proceso de relación del viviente con el entorno, tiene el que en esa misma relación de viviente intervenga la lengua.

No es posible comprender bien el deseo más que desde la perspectiva de la estimulación que ella origina. Desde esta perspectiva, tanto el deseo como el placer cobran un nuevo aspecto. Uno y otro dejan de enclaustrar al sujeto humano sobre sí mismo para proyectarle desde las raíces más biológicas, profundas y totalitarias a la comunicación, a la intersubjetividad y al en sí mismo de las cosas. Uno y otro patentizan que el viviente humano se relaciona con el medio del que vive, en comunicación (no mera información) intersubjetiva. La tendencia libidinal, así como el deseo, son reunitivos.

«...la tendencia libidinal es reunitiva, reúne a los humanos con vínculos de afecto y afecto radicalmente profundo que les lleva a sentirse "sangre de su sangre" y "carne de su carne..."».

«La tendencia amorosa —libidinal— gratifica a diversos niveles y no solamente a nivel genital o sensual, y gratifica en cuanto conduce a una ampliación de la subjetividad en la

61 Cencillo, 1971, p. 285.

subjetividad del "otro", no en cuanto la cierra sobre un goce sensible».

«Y en definitiva, tampoco el placer a nivel humano se reduce a su mera facticidad anecdótica, sino que, como todo, entraña un significante, un contenido "simbólico" que trasciende ampliamente hacia la realización de la persona el momento somáticamente gratificante».

«El inconsciente libinal, por lo tanto, constituye la dimensión básica de la subjetividad en su proyección de tendencias intersubjetivas unitivas —a todos los niveles— sentimentalmente relacionales» [62].

De lo dicho en nuestro párrafo anterior se sigue que sin comunicación lingüística entre sujetos no puede existir el deseo; existiría únicamente estimulación y afectación.

Sin comunicación lingüística no podría existir la intimización, la interiorización subjetiva.

La comunicación intersubjetiva no es mero intercambio de informaciones, es una comunicación, un intercambio de deseos.

Sin esta comunicación a nivel de deseos y a nivel de las valiosidades objetivas no habría sujetos, entendidos como una intimidad y una intimidad estructurada según las valiosidades y los deseos.

El deseo y la valiosidad objetiva son fruto de la distancia que la lengua origina entre la significatividad objetiva (el significado de los términos) y los objetos mismos (la designación de los términos). Esta distancia, que da lugar al deseo subterreno de la hondura, de la perplejidad, del desfondamiento, del sentido o no sentido ya no meramente funcional para un viviente, a la vez que le abre una posibilidad inédita en el resto de las especies vivientes: la posibilidad de transformar su relación al entorno y, por tanto, transformar tanto la valiosidad de los objetos como la estructura de su intimidad y de sus deseos, y esto sin dejar de ser lo que es, sin transformar su especie.

La realidad se formaliza para el individuo a partir de la alteridad. Se comprende, desde esta perspectiva, lo exacto de la afirmación: :

«...la realidad se formaliza para el individuo humano a partir de la alteridad...»[63].

«...el Ics. capta no solamente 'objetos" y "fantasmas", sino al partenaire humano en cuanto humano y en cuanto partenaire de una relación erótica determinada... Lo mismo hay que decir de la agresividad»[64].

Porque el individuo humano únicamente se relaciona con el entorno manteniéndose en comunicación lingüística con otros sujetos humanos.

Por lo mismo, el sujeto humano llega a ser tal en la comunicación intersubjetiva con respecto a un mundo. Los deseos, su estructuración y la investición de éstos, depende de esa comunicación intersubjetiva que es un intercambio de deseos y un intercambio de valoraciones de la significatividad objetiva.

La diversidad de mundos míticos culturales pide que se tenga en consideración otros elementos, además de la sexualidad, a la hora de estudiar los mitos y los símbolos.

Puesto que el hombre es un «viviente hablante» en el que la lengua interviene en todos los aspectos de relación al entorno y a sí mismo, en principio, parece que la simbolicidad no tiene por qué quedar reducida al ámbito de las relaciones sexuales entre individuos.

62 Cencillo, 1971, pp. 286-287

63 Cencillo, 1971, p. 295.

64 Cencillo, 1978, p. 343.

De hecho, a la hora de querer determinar los paradigmas que rigen los diversos mundos simbólicos de las culturas aparecen otros generadores simbólicos además del sexual. Si el mito es un habla constituyente de todos los factores que constituyen la vida del grupo y del individuo, han de intervenir más factores que la sola sexualidad, aunque ésta sea entendida en un sentido lato.

Las grandes transformaciones y la diversidad de los mundos míticos de las culturas piden que se tenga en consideración otros elementos, además de la sexualidad, a la hora de estudiar los mitos y los símbolos, por lo menos en el caso de los no patológicos.

El mito se dirige no únicamente a la conciencia del individuo y del grupo sino a la totalidad de su ser de vivientes.

> «...la alteridad colectiva (social y cultural)..., aparece dotada de vida propia, que no es la suma de las vidas individuales que en ella se integran, sino que posee una creatividad...».
>
> «Por lo tanto se trata de una verdadera alteridad para el hombre, cuya dinámica le es desconocida, "inconsciente", por lo tanto; mas de la cual depende él, e inclusive su intimidad: motivaciones, mentalidades de grupo y de época, fenómenos de integración, pautas de comprensión y de conducta. Todo ello constituye indudablemente un Inconsciente Social o Colectivo con el que cada sujeto ha de contar...»[65].

El mito no es sólo una hermenéutica de la realidad o de la intimidad del individuo. No es sólo constituyente a esos niveles; estructura e interpreta también la relación intersubjetiva a todos los niveles, es constitucional con respecto al grupo como tal porque los vivientes hablantes se relacionan con el entorno socialmente, como grupo.

A ese nivel funcionan fuerzas inconscientes para los individuos y para el grupo. Todo el mecanismo de los mitos y símbolos funciona para el grupo a muchos niveles no controlados, porque el mito se dirige no únicamente a la conciencia del grupo sino a la totalidad de su ser de vivientes.

Los estudios del simbolismo y de los niveles inconscientes humanos apoyados en la clínica patológica son insuficientes para un planteo adecuado del estudio del simbolismo, de los mitos y del inconsciente cultural.

Al investigar los mitos y los símbolos hemos tenido que ser conscientes, en todo momento, de que

> «las teorías acerca del Ics, que hasta ahora se han ido produciendo, a partir de Freud... han sido suscitadas y dirigidas por una intención terápica y se han fundado exclusivamente (salvo algunas como las de Jung o las de Binswanger) en experiencias clínicas, es decir patológicas. Lo hasta aquí formulado más bien habría de denominarse patología del Ics., pero de ninguna manera todavía investigación sobre el Ics. en sí mismo considerado y en su abanico de posibilidades. De ahí el matiz aberrante morboso que estas teorías presentan, empezando, claro está, por la de Freud...».
>
> «Es como si se hubiese construido una Anatomía a partir de casos de raquitismo. parálisis y malformaciones ingénitas...; evidentemente no tendría una noción exacta ni menos alentadora de las posibilidades y de la estética o, siquiera, de las verdaderas dimensiones del cuerpo humano en sí»[66].

Hay multitud de hechos normales pero inconscientes sin estudiar todavía convenientemente. V. gr., la inspiración, especialmente la estética, la participación subliminar en la estructura y vecciones de la situación, el arrastre de las corrientes

65 Cencillo, 1971, p. 297.
66 Cencillo, 1971, p. 280.

colectivas, las intuiciones, las motivaciones inconscientes que son las más decisivas, los presentimientos, las simpatías y antipatías, la selección afectiva, la hiperlucidez de los sueños, etc.[67].

Las consecuencias de esta afirmación son enormes para nuestra pretensión —el estudio del mito y de la simbología con valor social—. Lo que viene a ser módulo, canon, paradigma de interpretación de toda realidad para el viviente cultural hermenéutico es diverso y está lejano de lo que son desarrollos patológicos de la simbolicidad.

Pueden distinguirse, como mínimo, dos dinámicas, netamente diferenciadas, en los desarrollos simbólicos: los desarrollos sociales y los desarrollos individuales patológicos. En éstos las libido y la «Verdrängung» creando desarrollos cancerosos desrealizadores. En este sentido, los procedimientos de análisis que empleamos al estudiar la noción de deseo, la estructura del sujeto, etc., no serían válidos para las formaciones que se originan a partir del deseo patológico, que es un deseo no social, aunque por ser patológicos no dejan de ser humanos, si bien formen desarrollos peculiares en los que, posiblemente, los factores energéticos juegan un papel mayor.

La patologización de la función simbólica ha de suponer una alteración del deseo humano, una alteración de la estructura subjetiva formada por esos deseos y una alteración de la realidad correspondiente, así como de la comunicación. Se pasa de un deseo en la comunicación a un deseo regido por la energía marginada de la libido, que por marginada resulta no comunicativa ni con la realidad ni con otros sujetos, pero, sin embargo, humana y, por tanto, lingüística.

A esta alteración del deseo le sigue una alteración de la distancia objetiva, y, por tanto, de la libertad y del valor de la realidad, así como del sentido de la hondura, de lo que hemos llamado «efecto 2.º de la significación».

El hecho de que los vivientes humanos hablen, y hablen sobre las cosas, afecta a la totalidad de su ser de vivientes. Este hecho tiene consecuencias para la correcta concepción del simbolismo. Dos afirmaciones, consecuencia de todo lo que ha precedido, resultan claves:

> «No es que la conciencia venga a constituir un núcleo de lucidez implantado en una masa material opaca, es que toda la "masa óntica" del sujeto posee una naturaleza germinal e incoactivamente cognoscitiva, y por eso todo cuanto le roce o influya de algún modo, se integra en la dinámica que desemboca, tras un proceso más o menos largo y pasando por los filtros necesarios, en una toma de conciencia, en una intimación cognoscitiva».
>
> Por tanto, todos estos elementos penetran en lo que, por darle algún nombre pero conscientes de su impropiedad, hemos denominado "masa óntica" del mismo sujeto, que es en cierto modo su mismo estar en situación, intersubjetivamente relacionada afectada por unas estructuras y unos cometidos»[68]
>
> «Es el Inconsciente un modo específico de presencia en la realidad.., presencia humana, captativo-expresiva...».
>
> «El Inconsciente no piensa, pero siente y vive, y siente y vive realidades (situación, relaciones, tareas, tendencias impulsivas o vacíos); podría decirse que constituye un modo de "conocimiento" transconsciente, sui generis, una vinculación y mantenimiento de contacto con las realidades que afectan básicamente al sujeto, aun cuando éste sea incapaz de hacerse cargo de ellas lúcidamente. No piensa el Inconsciente pero es el humus en donde el pensar hunde sus raíces nutricias...» [69].

67 Cencillo, 1971, pp. 280-281.

68 Cencillo, 1971, p. 315; 1978, p. 324

69 Cencillo, 1971, p. 315; 1978, p. 327.

La lengua humana no es un mero sistema de intercambiar información entre los sujetos. El hecho de que los vivientes humanos hablen, si se da a la lengua toda su dimensión semántica, constituyente y hermenéutica, afecta a la totalidad del ser humano como viviente. Todo su ser de viviente queda subsumido y alterado por su condición de hablante, tanto en la relación con los otros sujetos, como en la relación con el medio y consigo mismo.

Intentaremos comprender este hecho al analizar la estructura de la lengua y de los mitos. Intentaremos comprender de forma articulada la relación de las formas lingüísticas más sofisticadas del conocimiento con sus raíces de viviente.

Se comprenderá que desde esta perspectiva podamos y debamos hacer nuestra la siguiente afirmación:

> «...el Inconsciente consiste, sin duda, en la realidad misma del sujeto humano, en cuanto rebasa las fronteras de la lucidez yoica (conciencia); realidad que, en su totalidad y prescindiendo de la conciencia, es decir en cuanto "masa óntica", estaría constituida por conjuntos energéticos canalizados en impulsos (libido), conexiones dinámicas con la situación, la intersubjetividad, el medio y las funciones prácticas y por un denso tráfico de corrientes informativas o notificativas que conectan a diverso nivel todos estos conjuntos entre sí y con la conciencia, en cuanto les es posible»[70].
>
> «El ser humano no es un recinto hermético y aislado del mundo, que haya de relacionarse con él y recibir información mediante unos mecanismos específicos... que filtren y mediaticen su contacto con la realidad objetual, sino que todo él es una densificación vital osmótica transida de una fuerte vección a la consciencia —pero no sólo—. que se mantiene en constante y múltiple contacto infraliminal con la realidad objetual desde su propia masa vital-psíquica»[71].

Como resumen de esta presentación podemos concluir que los escritos del profesor Cencillo me plantearon algunas cuestiones capitales que se convirtieron en puntos de partida desde los cuales se hace comprensible, y se enmarca, mi investigación:

1.ª El desfondamiento humano —y la perspectiva, que es la consecuencia de ese mismo desfondamiento— tiene un aspecto y una consecuencia en el sistema axiológico humano.

2.ª Las consecuencias del desfondamiento atañen a la totalidad del sistema axiológico humano y a cada uno de los fenómenos valórales humanos.

3.º La dificultad de enmarcamiento de los fenómenos axiológicos en general, y en particular de los fenómenos relacionados con el desfondamiento, no debe menoscabar la fidelidad y el respeto a los datos en un campo de tal importancia antropológica.

4.º El estudio de los fenómenos axiológicos humanos requiere un gran esfuerzo metodológico. Las características de este campo de estudio no permiten que se les aplique, sin más, métodos construidos según las necesidades de otros campos objetivos.

5.º Se da una intrínseca conexión entre los fenómenos axiológicos humanos y la semántica y de ésta con la pragmática humana.

6.º Por consiguiente, la lengua tiene una importancia capital para abordar el estudio de estos temas, y la lengua bajo su aspecto semántico.

70 Cencillo, 1971, p. 318.
71 Cencillo, 1978, p. 329.

7.° Una correcta comprensión de la semántica de la lengua debe tener presente que se trata de un fenómeno propio de unos vivientes.

8.° Supuesto lo que precede, se da una interna conexión entre los fenómenos cognoscitivos humanos y los axiológicos; de ambos con las concretas pragmáticas individuales y grupales y, por consiguiente, con la historia.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El desarrollo general de las ciencias, el grado de lucidez que el lenguaje científico tiene respecto a su estructura interna —su sintaxis— y a su semántica, el ambiente general laboral, e incluso social, tecnificado han supuesto un desafío y una ruda crítica, tanto para las ideologías y la religión concretas existentes en nuestra sociedad, como, y especialmente, para el lenguaje ideológico, mitológico o religioso, insuficientemente consciente de su propia estructura interna, de su función y especialmente de su semántica.

Nuestro estudio pretende abordar el problema epistemológico de las formaciones axiológicas de la lengua a fin de poder determinar, lo más rigurosamente posible, la cuestión de la formalidad interna del lenguaje axiológico, su función en las sociedades y su semántica. Para ello ha sido necesario recurrir a ciencias que pudieran aportar alguna ayuda en este estudio, tales como la psicología profunda, la etnología, la historia de las religiones, la poética, la teoría de la ciencia y especialmente la lingüística.

Tras el estudio de tales ciencias nos hemos visto forzados a concluir que el problema de las formaciones axiológicas de la lengua es un problema semántico conectado con la pragmática social y laboral de los grupos hablantes.

Sin embargo, nos ha sido preciso abordar el problema semántico desde una perspectiva diversa de la que es habitual en la teoría de la ciencia y en la mayoría de las escuelas lingüísticas ya que sostenemos que la semántica de las unidades lingüísticas no supone únicamente la cuestión de la referencia objetiva, sino que también supone la cuestión de que los términos comportan además una valoración de lo objetivo designado y conducen a una comunicación intersubjetiva de esa valiosidad. Las unidades de lengua no sólo se refieren a cosas, sino que valoran la realidad y establecen una comunicación y una comunión de valores en un grupo social.

Desde esta perspectiva hemos tenido que buscar entre las escuelas lingüísticas una que nos pudiera proporcionar un mínimo de instrumental teórico capaz de abordar el problema semántico desde la valoración de lo objetivo y la comunicación axiológica.

En la primera parte de nuestro trabajo hacemos un breve recorrido por las escuelas lingüísticas principales y analizamos si nos es posible para nuestro propósito utilizar o no sus aparatos teóricos y por qué razones.

En la segunda parte exponemos brevemente el instrumental lingüístico utilizable y construimos el que ha de ser nuestro modelo teórico para el estudio y análisis de las formaciones axiológicas de la lengua.

Ese modelo ha de ser capaz de dar la legalidad interna de las formaciones valorales de la lengua, su semántica, su función en el grupo humano y su conexión con la pragmática. Ha de proporcionar, además, los medios para relacionar las formaciones axiológicas de la lengua con las no axiológicas o abstractas, o de otra forma, la relación entre la que podríamos llamar semántica significativa y comunicativa y la semántica preponderantemente o exclusivamente referente a lo objetivo.

Puesto que lo que pretendemos es el análisis de las formaciones axiológicas de la lengua y su relación concreta con la pragmática, hemos tenido que tener en cuenta la función del sistema de valores en toda sociedad, y esto, porque toda formación axiológica lingüística se apoya fundamentalmente en el sistema de valores vigente. Esa función podría definirse así: el sistema de valores de una sociedad crea en ella la orientación que precisa para vivir y determina de forma inequívoca, en los puntos fundamentales, qué hay que hacer y qué hay que evitar para vivir y no morir.

La función de todo sistema de valores en una sociedad depende del tipo de relación al entorno de esa misma sociedad; depende de su tipo de cultura, considerando la cultura como el conjunto de instrumentos laborales, materiales y sociales que una sociedad desarrolla para relacionarse y sobrevivir en un entorno concreto, y entendiendo por instrumentos sociales de relación al entorno, el tipo de cohesión social de un grupo que proporciona unos peculiares caracteres de eficacia a su actuación sobre el entorno.

Así pues, y resumiendo, hemos tenido que tener en cuenta la función de todo sistema de valores sociales, dada nuestra pretensión por una doble razón:

a) porque toda formación axiológica lingüística se apoya fundamentalmente en el sistema de valores sociales vigente.

b) porque todo sistema de valores depende fundamentalmente de la pragmática que un grupo humano ha de desarrollar en un entorno determinado para vivir tanto él como los individuos que lo integran.

Puesto que nos importa el análisis de las formaciones axiológicas de la lengua que expresan una valoración de lo objetivo y asientan una comunión axiológica en los grupos sociales correlata a los modos culturales, nos hemos visto forzados a prestar nuestra mayor atención a los mitos y a los símbolos de las sociedades. Los mitos constituyen algo así como la «constitución axiológica y ontológica» del grupo a que pertenecen.

Nuestra teoría pretende analizar esas estructuras lingüísticas, tanto en su aspecto macroestructural como en sus texturas más finas, de tal forma que nos sea posible establecer, por lo menos en sus trazos capitales, su relación pormenorizada y articulada con la pragmática social y laboral del grupo concreto al que pertenezcan.

En la cuarta parte del trabajo que presentamos nos ocuparemos con detención del análisis articulado de la relación de la semántica de esas formaciones lingüísticas axiológicas prototípicas y la pragmática de los pueblos a los que pertenecen.

Hemos pretendido llegar a establecer la legalidad fundamental de esa relación. Esto tiene no sólo un gran interés teórico, sino también una enorme urgencia pragmática. Nuestras sociedades actuales se encuentran en un grave estado de anomía axiológica y, por supuesto, y relacionada con ese estado, en una gran crisis con respecto a las formas religiosas. Las formas laborales y sociales de nuestra sociedad se encuentran desplazadas con respecto a lo que hasta ahora han sido los cuadros valorales tradicionales, hasta tal punto que los modos religiosos vehiculados por

esos cuadros axiológicos resultan, casi por completo, opacos y mudos. La misma sociedad se encuentra amenazada en su supervivencia a causa de la falta de cohesionadores sociales eficaces que sean algo más que coerción social.

Supuesto que con el presente trabajo seamos capaces, en algún grado, de determinar la relación que existe entre las formaciones valorales y la pragmática social y laboral, podremos determinar por qué razones se rechazan, no se valoran o resultan opacas las formaciones valorales tradicionales y las configuraciones religiosas. También nos será posible comprender los cambios históricos de los sistemas de valores y sociales. Y, además, dispondremos de una orientación en la búsqueda de los ejes axiológicos de nuestra sociedad, ejes correlatos a sus modos laborales y sociales.

Nuestra construcción teórica nos ha permitido establecer que una estructura axiológica está formada por elementos axiológicos y relaciones axiológicas, v. gr., elemento cargado de valoración negativa, elemento cargado de valoración positiva; estos elementos acotados se relacionan de formas diversas: el término negativo se transforma en positivo, o bien el término negativo se opone al positivo, o bien ambos se sincretizan en una unidad superior. Si se revisten estos términos con una configuración mitológica concreta podríamos tener: términos, «muerte» y «vida»; relación, «la muerte se transforma en vida», «la muerte se opone a la vida», o «toda realidad es una conjunción de muerte y vida».

Los análisis semánticos de las configuraciones mitológicas nos han proporcionado los siguientes resultados: una configuración mitológica se apoya en unos elementos de relación y en una determinada relación de esos elementos.

V. gr. términos: negativo, positivo; relación: el negativo se transforma en positivo. A esto le llamaremos «*esquema*» de una configuración mitológica. Mitologías superficiales muy diversas pueden tener idéntico esquema.

Pero el esquema es únicamente una unidad teórica de análisis; de hecho se presentará siempre revestido concretamente. V. gr., el esquema «término negativo, término positivo, transformación del 1.º en el 2.º» podrá revestirse con la forma semántica «muerte, vida, la muerte se transforma en vida». Cuando el esquema estructural se encuentre revestido de una determinada forma semántica le llamaremos «*modelo axiológico*». Con él se construye el mito. Durante nuestro escrito utilizaremos en ocasiones indistintamente «esquema* y «modelo», cuando no sea preciso hacer clara la distinción.

El modelo configura y estructura la totalidad del campo semántico pertinente para la vida del grupo. El desarrollo de la estructuración del campo semántico según el modelo y contando con la formalidad simbólica o semiótica da lugar a la «*configuración mitológica*».

El análisis semántico de las configuraciones mitológicas nos ha proporcionado pues: el «esquema mítico», el «modelo mítico», la «formalidad mítica» y la «configuración mítica». Al abordar el análisis de las operaciones laborales que un grupo debe realizar para sobrevivir hemos obtenido que la totalidad de las operaciones laborales de un grupo se divide en «*series operativas*» perfectamente delimitadas. De estas series operativas unas son «*axiales*» y otras «*periféricas*», según sean centrales o periféricas para la vida del grupo. V. gr., para una sociedad cazadora, la caza es una serie axial, mientras que la recolección de frutos es periférica. Pero, además, también en la serie laboral axial, hay «*momentos de articulación operativa centrales*» *y* «*momentos periféricos*». Para la caza, los momentos centrales serán matar al animal

y devorarlo. Para un agricultor, la serie axial será el cultivo, y en ésta, el momento central será enterrar el grano y recoger la cosecha.

El análisis sobre la relación existente entre la esfera de las configuraciones mitológicas y la esfera de las operaciones laborales realizadas por un grupo para sobrevivir nos ha proporcionado los siguientes resultados: las configuraciones mitológicas se apoyan y son correlatas a las series operativas laborales axiales de un grupo; los modelos míticos y los esquemas míticos se apoyan y son correlatos a los momentos centrales de las series operativas axiales. Esto supuesto, los momentos centrales de operación de la serie axial dan la clave de interpretación de los restantes momentos operativos, y la serie axial da la clave de interpretación de las restantes series. Así se comprende que un solo esquema y un solo modelo sea capaz de dar cuenta de toda una mitología.

Según estos resultados, estructuras laborales semejantes originan mitologías semejantes y estructuras laborales con series laborales axiales idénticas dan mitologías estructuralmente idénticas, es decir, que aún con mitos muy diversos superficialmente, originan unos mismos sistemas axiológicos y unas mismas ontologías. Lógicamente, si cambia la estructura laboral de un grupo, cambia su mitología, es decir, cambia su sistema axiológico y su ontología.

Todo esto nos ha conducido a dar un paso más. El hecho religioso es un hecho axiológico. Toda expresión, acción o ritual, toda vivencia religiosa es axiológica. Luego el lugar de lo religioso es el ámbito de lo axiológico humano. Esto ya nos dice que lo religioso se apoyará en las configuraciones mitológicas que se originan en las series operativas axiales de los grupos humanos, y por tanto, en los momentos centrales de operación de esas series axiales. Esto lo hemos comprobado, pero es que además es, y por otra razón, teóricamente necesario: lo religioso se experimenta y se expresa siempre como el absoluto incondicional, y en el ámbito humano nada hay más absoluto e incondicional que aquellas series de operaciones y aquellos momentos de operación con los que se sobrevive y los grupos se mantienen alejados de la muerte.

De lo dicho hasta aquí se concluye, y así lo hemos comprobado, que los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando el sistema laboral-social cambia o se transforma. Una religión no adecuada a su momento laboral y social, se margina o perece. Esta es una conclusión de gran importancia para analizar la razón de la crisis actual religiosa.

El lugar privilegiado para el estudio y análisis del modelo o modelos axiológicos que rigen a una sociedad, será las figuras de los dioses supremos y los rituales centrales. El análisis de esos lugares privilegiados nos ha posibilitado conocer la cúspide axiológica de una sociedad, su modelo, su esquema y, por tanto, la clave de su sistema de valores y de su ontología. Igualmente, el análisis de los dioses supremos nos ha permitido determinar la conexión entre el sistema de valores y la pragmática laboral y social.

Así pues, el «absoluto sagrado» y la «cumbre, el valor absoluto del sistema de valores» de un grupo, son necesariamente coincidentes, y esto porque cualquier valor no incondicional del grupo es incapaz de expresar adecuadamente lo incondicional sagrado.

A pesar de esta conjunción, el sumo valor sagrado y el sumo valor que rige al grupo social son radicalmente diversos:

— el sistema de valores que rige al grupo social establece un tipo de relación al entorno perfectamente determinado y concreto en los elementos fundamentales de la vida. Por tanto estructura a los sujetos del grupo como un sistema determinado

de apetencias o deseos con respecto al entorno. Determina además un tipo concreto de cohesión y relación social. Determina una pragmática laboral social *y* conlleva una ontología. Mientras el sistema de valores está vigente todo esto se presenta a los individuos del grupo como perfectamente seguro e indudable; la concreta ontología y el concreto sistema axiológico se presentan como lo que realmente es y como el valor mismo.

— por el contrario, el valor sagrado requiere para hacerse presente desvalorizar todo valor, es decir, requiere desvalorizar el valor que mantiene vivo al individuo y al grupo. Desvalorizando el valor destruye el deseo. Destruye o apaga una sensibilidad que cumple una función para la vida del individuo y el grupo, a la vez que despierta otra sensibilidad, otra captativa que ya no tiene esa función, que es, con relación a la vida, gratuita, no útil. Desarticula el sistema de interpretación del mundo que orienta en cada momento la vida del grupo, para poner frente a un mundo misterioso, sacramento y expresión del valor sagrado sumo, el cual valor no es capaz de desencadenar operaciones que mantengan vivo al grupo.

Podemos concluir que el valor religioso se articula con la articulación propia del sistema de valores que rige a un grupo, porque precisa expresarse y sacramentalizarse con lo único que el grupo dispone dotado de valor incondicional —aquello que le mantiene vivo y alejado de la muerte— pero que esa articulación no le es propia.

Se da una *conjunción* inevitable entre el sistema de valores del grupo y la iniciación, expresión y sacramentalización de lo sagrado, y una *disyunción* que es una contraposición. Cuando el sistema de valores se modifica o cambia, se modifica o cambia el modo de iniciación, expresión y sacramentalización de lo sagrado.

Si llamamos al sistema de valores de un grupo «valor 1» y a lo religioso expresado en ese sistema y contrapuesto a él «valor 2», tendremos que la articulación con que se presenta el «valor 2» es la propia del «valor 1». El «valor 2» únicamente se presentará en el «valor 1», y no tiene articularidad alguna que le sea propia. Lo religioso, pues, se presentará como un efecto 2.º , contrapuesto al efecto 1.º de lo axiológico de cada cultura.

En nuestro trabajo estudiamos fundamentalmente el mito, con breves exploraciones en el terreno de la ideología. Sin embargo, las conclusiones a las que llegamos en el análisis de los mitos son válidas, en lo fundamental, para las ideologías.

En efecto: los sistemas mitológicos y simbólicos de un grupo determinan la relación al entorno del grupo, su interpretación del mundo, la estructura de los sujetos pertenecientes a él y la cohesión entre ellos. Constituyen además un medio para el establecimiento y mantenimiento de la comunión axiológica y ontológica de los que constituyen el grupo y un medio para lo que se ha llamado «reproducción ideológica». Cuando por causas laborales, que intentamos analizar en nuestro trabajo, el mito es substituido por la ideología, ésta cumplirá todas las funciones que tiene asignadas el mito. Entonces lo religioso tendrá que apoyarse y expresarse en el sistema de valores que sustenta a la ideología.

Esquemáticamente podemos diferenciar un sistema mítico de un sistema ideológico de la siguiente forma: un sistema mítico es un sistema formado por unidades axiológicas tratadas con formalidad axiológica, a la que algunos autores llaman simbólica y que nosotros preferimos llamar semiótica. Por el contrario, una ideología es un sistema formado por unidades axiológicas tratadas en parte con formalidad axiológica y en parte con formalidad lógica. Para el tema que nos ocupa podemos

prescindir de la diferencia estructural entre mito e ideología, apoyándonos en la identidad de funciones de ambas. Sin embargo estudiaremos con algún detalle las diferencias.

La teoría que sostenemos nos ha permitido hacer una tipología, tanto de los sistemas humanos de valores, como de las religiones de la historia. Esa tipología nos ha venido dada por la estructura laboral y social de cada pueblo. Si las cumbres axiológicas, o lo que es lo mismo, los esquemas y modelos axiológicos se apoyan y son generados por los momentos centrales de la serie operativa laboral axial, a semejantes sistemas laborales debían corresponder semejantes formaciones religiosas. Ahora bien, los sistemas laborales-sociales de relación al entorno de los grupos humanos resultaban ser catalogables en unos pocos tipos fundamentales; por consiguiente, también los mundos mitológicos y religiosos serían tipificables en unos pocos modelos fundamentales.

Nuestro trabajo nos ha conducido hasta una serie de constataciones negativas con respecto a la situación de la religión tradicional en nuestra cultura científico-técnica y urbana: las condiciones laborales que sustentaron los esquemas y modelos axiológicos en los que se apoyan las configuraciones religiosas y los rituales tradicionales, ya no existen, si no es de manera marginal. Por tanto, las formas religiosas, mitos, sacramentos, organización eclesial, etc., carecen de sistema laboral social vigente, suficiente, en el que apoyarse y, consecuentemente, resultan opacas, no inician a la experiencia religiosa y, además, ni pueden sacramentalizar, ni desvelan lo sagrado. Generan estructuralmente increencia e irreligiosidad, por cuanto esas formas religiosas, para su aceptación, impondrían la implantación de un sistema axiológico y ontológico inadecuado a la estructura social y laboral de nuestra sociedad y, por consiguiente, la pondrían en peligro de muerte.

Aunque las constataciones a las que hemos llegado sean de carácter negativo, no por eso dejan de tener mayor importancia. Hemos dicho que la religión es un hecho fundamentalmente axiológico y que únicamente puede existir apoyándose en unidades semánticas cargadas de valor, es decir, en unidades semánticas que, además de la posible referencia objetiva, establezcan comunión valoral entre los sujetos y establezcan módulos de interpretación de la realidad tales, que creen sentido de la vida para los grupos humanos. Y entendemos por sentido de la vida, valoraciones y normas que determinen inequívocamente y de forma absoluta qué vale y qué no vale, qué hay que hacer y qué hay que evitar para vivir y no morir; valoraciones y normas que mueven de forma eficaz a optar por la vida y no por la muerte.

¿Cuáles son las series operativas laborales axiales de nuestra sociedad? ¿Pueden determinarse esas series en una sociedad tan compleja, laboral y socialmente hablando, como la nuestra? En caso de que se pudieran determinar esas series axiales, ¿serían capaces de proporcionar unos esquemas y modelos axiológicos tales que invadieran con su fuerza interpretativa y su carga axiológica todas las otras formas laborales y todas las formaciones sociales?

A primera vista no parece muy probable. Es más, ¿vale siquiera la pena adentrarse en esa búsqueda? Casi la totalidad de los ámbitos laborales ya no están regidos por modelos axiológicos sino por modelos científico-técnicos, y esto es válido no sólo en el caso de los ámbitos laborales sino, incluso, y de forma progresiva, en el caso de los sociales. Si tenemos esto en cuenta, resulta menos tentador buscar series laborales axiales capaces de engendrar modelos axiológicos. Grandes campos de la realidad están desnudos de carga axiológica, tanto por efecto de la mediación cien-

tífico-técnica, como por la complejidad e inabarcabilidad sensitiva de los hechos laborales y de las estructuras sociales de nuestra sociedad.

Las mismas relaciones intersubjetivas, tanto laborales como sociales, tienden a aumentar su eficacia pragmática, a la vez que se vacían de densidad axiológica. También la familia se encuentra incluida en ese proceso. Las relaciones sociales, casi en su totalidad, están establecidas más al servicio de la producción y de la técnica, que al servicio de la comunicación humana y de la comunión axiológica.

En nuestra sociedad lo que puede poner en peligro la pervivencia del grupo ya no son, normalmente, los medios de subsistencia, sino la falta de cohesión social. Por tanto, a causa de las graves amenazas a la cohesión social, la solidaridad puede tener una indudable fuerza axiológica. Sin embargo, posiblemente, todavía no pueda formularse una configuración semántica axiológica concreta capaz de constituirse en cohesionador social eficaz. Este hecho sólo ya puede apuntarnos un gran cambio en la estructura de los sistemas de valores y de la religión: su alejamiento de las estructuras laborales y su probable apoyo, casi exclusivo, en estructuras netamente sociales.

Hay que advertir, además, un segundo gran cambio, tanto en la estructura de los sistemas de valores como, especialmente, en la religión: hasta ahora las sociedades pretendían tener, o tendían a tener, un único sistema de valores uniforme, y las religiones se presentaban en sociedades dotadas de un único sistema de valores uniforme para la totalidad social. También en esto nuestra sociedad presenta una mutación radical con respecto al pasado. En nuestra sociedad coexisten ideologías no sólo diversas sino incluso contrapuestas. La forma en la que las religiones del pasado se han presentado, apoyadas en un único sistema axiológico más o menos complejo, resulta imposible en nuestra sociedad. Este es, a nuestro juicio, un fenómeno nuevo en la historia de las religiones, un fenómeno de una trascendencia extraordinaria. El conjunto de problemas que presenta la religión en relación a nuestra cultura, nos ha llevado a sospechar que se requiere un cambio de la estructura de lo que ha sido la religión en los últimos 7.000 u 8.000 años. Frente a los caracteres laborales y sociales de nuestra sociedad, frente a su pluralismo ideológico, parece que no le queda a la religión otra salida que desconectarse temáticamente de los sistemas ideológicos de la sociedad.

La religión tendrá que tematizar que no comporta, de por sí, ni un sistema de interpretación del mundo, ni un sistema de valores que constituya las estructuras subjetivas y las relaciones intersubjetivas, ni tampoco una moral. La religión tendrá que tematizar que constituye un sistema de iniciación a la experiencia sagrada y un modo de sacramentalización de esa experiencia. Tendrá que tematizar que no pretende proporcionar ni un modo de interpretar la realidad, ni un sistema para reconciliarse con ella, con uno mismo, con el dolor y la muerte —por lo menos directamente y por vía ideológica—, sino un procedimiento explícitamente orientado a provocar una transformación interior, un procedimiento para despertar o crear una sensibilidad de un orden superior e insospechado.

Salvadas las diferencias, la religión, en cuanto a su conexión con la ideología, deberá recorrer un camino semejante al ya recorrido desde hace mucho tiempo por la poesía y el arte. Tendrá que orientarse explícitamente a abrir a los hombres a la experiencia de lo sagrado, de Dios, y abandonar explícitamente todo intento de indoctrinación mediante una dogmática y una moral.

Este aspecto de la religión que ahora, según nuestro criterio, tendría que remarcarse de forma casi exclusiva —sin que esto importe que subgrupos sociales no

puedan cultivar legítimamente una religión conjuntada a una ideología concreta—, no es, en absoluto, algo que esté ausente en las formas religiosas del pasado.

También la religión conjuntada a una mitología o a un sistema ideológico iniciaba y expresaba la experiencia religiosa y, con ello, de una forma u otra, distanciaba a sus seguidores del sistema ideológico en que se apoyaba. Un análisis correcto de las religiones del pasado da que, prescindiendo de la diversidad de sistemas de valores y de la diversidad de ontologías en que se apoyaban, las religiones del pasado constituían sistemas de iniciación y sacramentalización de la experiencia religiosa, sistemas de transformación interior del individuo.

Es más, el peculiar modo de conexión de la religión con los sistemas de interpretar el mundo, el hombre, las relaciones intersubjetivas, etc., a que estamos habituados es un fenómeno relativamente reciente en la larga historia- religiosa de la humanidad. Hay indicios, muy serios, que hacen suponer que ese modo de presentarse la religión data de la fecha de la aparición y consolidación del cultivo agrícola.

La religión de los cazadores, la más larga de la historia humana, ponía todo su acento en los medios de iniciación y expresión de la experiencia sagrada; la religión de los cazadores era más una mística que una ideología. La religión cazadora se apoyaba más en el chamán, el maestro del éxtasis, el místico del grupo, que en el sistema mítico cazador.

Más tarde cuando por la introducción del cultivo las sociedades no fueron tan simples y de cohesión social tan obvia —parental—- como la cazadora, los sistemas de valores que debían cohesionar a los grupos más amplios y complejos tuvieron que acentuarse, endurecerse, so pena de poner en peligro la sobrevivencia del grupo. La religión, por ello mismo, tuvo que situarse ahí, marginando con ello, más o menos violentamente, al místico, al maestro religioso, siempre más flexible, más móvil y menos controlable que unos cuadros de valores intocables.

El tránsito de la caza al cultivo o a la ganadería se vio acompañado de una complejización social y laboral. Esa complejización creció con el progreso de la agricultura y las consecuencias de ésta. Por consiguiente, la complejidad creciente hizo cada vez más capital el papel cohesionador del sistema de valores del grupo. Así, el papel de la mitología se hizo cada vez más imprescindible y más absoluto para la sobrevivencia del grupo. Por los caracteres mismos de lo sagrado, la religión tuvo que conjuntarse cada vez más indisolublemente con las mitologías de las sociedades. La religión, durante la duración de la agricultura y sus prolongaciones se identificó:

— con un sistema de interpretar el mundo y lo sagrado (una dogmática).

— con un sistema de valorar y comportarse (una moral).

— con un sistema de sostener y reproducir un tipo de sociedad (una mitología y un ritual).

Este hecho tuvo como consecuencia que se relegara poco menos que al terreno de lo implícito no tematizado el quehacer propiamente religioso: la iniciación y la sacramentalización de la experiencia sagrada, la transformación interior. Es cierto que la mística y los maestros religiosos estuvieron siempre presentes, pero también es cierto que siempre estuvieron marginados, ignorados o considerados como «peligro público».

Con el fin de la era agrícola y el definitivo afianzamiento de la era científicotécnica, con la excesiva complejidad laboral-social y la coexistencia de diversos sistemas ideológicos en una misma sociedad, se quiebra la situación de la religión planteada

por la agricultura y nos volvemos a encontrar en una situación que presenta algunas semejanzas con la vieja religión cazadora.

Sin embargo hay diferencias radicales: para los cazadores, la experiencia mística del chamán validaba y confirmaba el sistema de interpretar el mundo de las sociedades en que vivían, de tal forma que todo hace suponer que la mitología cazadora se fortalecía en la experiencia y en la transformación interior del chamán.

En el caso de nuestra sociedad, la experiencia religiosa de los que logren algún grado de transformación interior no podrá validar, de por sí, ningún sistema ideológico, sino que se tendrá que mantener siempre distante de cualquiera de ellos. Sin embargo, los que logren algún grado de transformación en su experiencia religiosa podrán utilizar indistintamente cualquiera de los sistemas ideológicos vigentes para iniciar a otros a dicha experiencia religiosa o para sacramentalizarla. Así la religión no podrá apoyarse en dogmáticas, en sistemas morales, ni tampoco en sacerdocios institucionales, sino en maestros religiosos que hayan recorrido primero el camino al cual pretendan iniciar a otros.

Primera parte

BREVE ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS LINGÜÍSTICAS: SUS POSIBILIDADES TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS CONFIGURACIONES AXIOLÓGICAS DE LA LENGUA

I.-INTRODUCCIÓN

Pretendemos un acceso al problema de la semántica que nos abra las puertas al estudio, lo más riguroso y metódico posible, de los ámbitos axiológicos que rigen la vida humana.

El ámbito axiológico de la vida humana tiene muchos aspectos: la ética, la ontología, el arte, la religión, etc.

Abordaremos el estudio de ese campo por donde nos parece más abarcador, más manejable, menos mezclado con procesos racionalizantes. Dedicaremos gran parte de nuestro estudio a construir y afinar algunos círculos mitológicos.

Estamos convencidos de que no es desde la razón abstracta, desde donde debe hacerse comprensible el mito y el resto de lo axiológico; estamos convencidos de que es la comprensión del mito la que permite dar con una buena perspectiva, tanto para el estudio de lo axiológico como para el estudio de lo abstracto. Esto no es obstáculo para que sea precisamente un proceso fuertemente abstracto el que nos permita liberarnos de nuestra propia subyugación a una concreta valoración y concepción de la realidad.

En nuestro planteo del problema de la semántica nos es imprescindible tomar temáticamente en cuenta el problema axiológico. Si no se hace del valor una cuestión semántica se convierten en inabordables enormes ámbitos de la vida humana, así como la mayor parte de la historia de la humanidad.

Partimos de la constatación, que elevamos a categoría de hipótesis, de que el fenómeno semántico es primariamente axiológico. Desde ese (primario) planteo axiológico ha de hacerse comprensible teóricamente cualquier otro estudio de la semántica.

Desde esta perspectiva nuestra hipótesis básica podría formularse como sigue. La semántica debe estudiarse en el marco de las relaciones axiológicamente cualificadas del viviente humano a su entorno. El problema semántico surge del peculiar sistema que tiene el viviente humano de relacionarse al entorno, en el que interviene decisivamente la lengua. El planteo de la lengua como factor del sistema de relación del viviente en cuanto tal al entorno da una perspectiva rica y abierta al estudio de lo axiológico en la semántica.

Presuponemos que la posición del viviente con relación a su entorno es fundamentalmente axiologizante, por cuanto como viviente se siente estimulado a vivir

y no morir. Si según presuponemos la lengua forma parte esencial de su relación al entorno, en la semántica se encontrará esa valoración, así como el sistema de la axiologización. Cualquier aspecto de la semántica que pueda aparecer como precisivo de la valiosidad tendrá que explicarse desde la perspectiva semántica de la relación de un viviente hablante a su entorno. Hay, pues, una perspectiva del problema de la semántica que es prioritaria a la consideración de la semántica propia de la ciencia, es decir, de la semántica que hace precisión de la valiosidad.

Si no fuera posible entrar en el problema de la semántica desde el punto de vista de su carácter axiológico, creemos que nos sería imposible abordar adecuadamente y, por decirlo así, desde dentro, el problema del mito, de la ideología, de los símbolos, de la utopía, de la religión, del arte e incluso de la filosofía. Ni podríamos abordar esos temas adecuadamente, ni podríamos llegar a descubrir la formalización propia de las configuraciones axiológicas, ni podríamos intentar construir y afinar un aparato metódico para su estudio.

Dada esta intención de nuestro estudio y estos presupuestos, nos vemos forzados a adoptar una teoría semántica que sea capaz de abrirnos paso a los ámbitos axiológicos, y además tendremos que dejar de lado aquellas teorías semánticas que o prescinden de la consideración del valor o lo dificultan.

En el apartado siguiente de nuestro estudio expondremos las razones por las cuales no adoptamos los puntos de vista de la semántica llamada científica o filosófica, como tampoco los de la corriente lingüística transformacionalista.

II.—EL SIGNIFICADO EN LA SEMÁNTICA CIENTÍFICA.

Antes de entrar a tratar algunas de las nociones capitales de la semántica filosófica con algún detenimiento a fin de esclarecer nuestra propia postura, daremos una idea del planteo general de la semántica filosófica o científica.

R. Carnap en su artículo «Significado y sinonimia en los lenguajes naturales»[1] distingue dos tipos de semántica: la más reciente y desarrollada en el ámbito de la lógica simbólica es el estudio de los sistemas lingüísticos construidos por medio de reglas. En el contexto de esta semántica un sistema de signos significativos es un sistema interpretado no abstracto[2]. El otro tipo de semántica es la teoría de las relaciones entre un lenguaje, sea un lenguaje natural o un sistema lingüístico, y aquello a que se refiere[3].

A. Tarski[4] dice : «la semántica es una disciplina que —para decirlo sin gran precisión— se ocupa de ciertas relaciones entre expresiones de un lenguaje y los objetos (o «estados de cosas») a que se *refieren* esas expresiones».

La teoría semántica desde esta perspectiva se ocupa del problema de la designación de los términos lingüísticos. No se ocupa de su significatividad —valiosidad— para el viviente humano. Este planteo es lógico, por cuanto nace en el seno de la ciencia, que es un sistema abstracto de relacionarse con el medio.

Interesados como estamos por la manifestación de la valiosidad, del valor en los

1 Carnap, 1955, p. 26; en Bunge, 1960.
2 Bunge, 1960, p. 11.
3 Carnap, 1955, p. 25, en Bunge, 1960.
4 Tarski, 1972, p. 117.

términos lingüísticos, no podemos ver en el significado de los términos únicamente el lugar de «dación» de la referencia por el significado, según la teoría fregiana de la «dación» de la referencia por el sentido[5], sino que vemos en el significado de los términos y las expresiones el lugar en que se revela la valiosidad de lo referido. Esta nuestra perspectiva está ausente en la semántica filosófica. Esto queda claramente explicitado en la siguiente cita de W. O. Quine[6]:

> «Una cuestión capital para la teoría de la significación es la naturaleza de su objeto: ¿qué clase de cosas son las significaciones? La necesidad tradicionalmente sentida de recurrir a entidades mentadas puede deberse a la antigua ceguera para apreciar el hecho de que significación y referencia son dos cosas diversas. Una vez tajantemente separadas la teoría de la referencia y la de la significación, basta dar un breve paso para reconocer que el objeto primario de la teoría de la significación es, simplemente. la sinonimia de las formas lingüísticas y la analiticidad de los enunciados; las significaciones mismas, en tanto que oscuras entidades intermedias, pueden abandonarse tranquilamente».

Todos estos problemas los trataremos más detenidamente.

Sea cual sea la interpretación que se dé del significado las corrientes empiristas correlacionan las expresiones con los estados observables de cosas.

De una forma esquemática W. P. Alston[7] agrupa las teorías empiristas del significado en tres grandes bloques: teorías referenciales del significado, teorías ideacionales y teorías comportamentales.

La teoría referencial del significado supone que toda expresión significativa nombra a algo o a alguien, o, por lo menos, toda expresión significativa está en lugar de algo o de alguien y tienen con ellos una relación del tipo del nombrar.

La versión más elemental de la teoría referencial del significado considera que el significado de una expresión es aquello a lo que esa expresión se refiere. Desde un punto de vista menos simple se dice que el significado de una expresión se identifica con la relación entre la expresión y su referente. Según este punto de vista el significado es la conexión referencial. Por tanto, la teoría referencial del significado identifica el significado de una determinada expresión con aquello a lo que esa expresión se refiere, o bien con la relación de la determinada expresión y su referente[8].

No es nuestro propósito discutir la teoría referencial del significado. Aduciremos, sin embargo, el comentario de Alston: «La teoría referencial se basa en una idea importante: que el lenguaje se usa para hablar de cosas que están fuera (así como dentro) del lenguaje y que el hecho de que una expresión sea apropiada para hablar de cosas es crucial para que esa expresión tenga el significado que tiene. No obstante, en la teoría referencial esta idea se viene abajo por el exceso de simplificación. La conexión esencial del lenguaje con «el mundo», con aquello de lo que se habla, se presenta como una correlación fragmentaria entre unidades lingüísticas significativas y componentes diferenciados del mundo».

Y añade más tarde: «esa conexión no es así de simple. Hablar no consiste en producir una secuencia de rótulos, cada uno de los cuales se pega a algo que está en el "mundo". Algunos de los componentes significativos de las oraciones que usamos para hablar sobre el mundo pueden conectar de maneras semánticamente importantes con componentes diferenciados del mundo, pero otros no»[9].

5 Thiel, 1972, p. 118.
6 Quine, 1962, p. 52.
7 Alston, 1974.
8 Alston, 1974, pp. 28, 29, 38.
9 Alston, 1974, p. 37

La teoría referencial tiende a eliminar el huidizo mundo intermedio de los significados. Un mundo que no sería ni el de las expresiones de la lengua, ni el mundo de las cosas de las que se habla.

La interpretación que da del significado la teoría referencial margina e impide el estudio de las configuraciones axiológicas de las manifestaciones lingüísticas. El discurso mítico e incluso ideológico —en cuanto axiológico— para esta concepción es simplemente un discurso sin sentido. Por consiguiente, fuera de los inconvenientes que esta concepción del significado pueda tener para la teoría de la ciencia, para nuestro estudio resulta inaceptable.

La teoría ideacional del significado está representada por los grandes empiristas ingleses: Locke, Berkeley, Hume. El punto de vista general de esta teoría es el siguiente: Una palabra adquiere significado al asociarse con una determinada idea. La aparición de la idea en la mente provoca la emisión de la palabra, o la audición de la palabra tiende a provocar la aparición de la idea en la mente del oyente. Las ideas son copias, o transmutaciones de copias, de las impresiones de los sentidos. Una palabra puede tener significado sólo si se ha establecido una asociación entre esa palabra y una idea derivada de la experiencia sensorial. Todo significado se deriva necesariamente de la experiencia de los sentidos[10].

Según Locke el uso de las palabras consiste en que sean las seriales sensibles de las ideas, y las ideas que se significan con las palabras son su propia e inmediata significación.

Una expresión lingüística tiene significado por el hecho de que se la usa como marca de una cierta idea. Las ideas con las que construimos nuestros pensamientos, tienen una existencia y una función independiente del lenguaje. Si nos guardáramos nuestras ideas para nosotros mismos, podríamos prescindir del lenguaje. La necesidad de transmitir a otros nuestro pensamiento hace que utilicemos esas marcas observables que son las expresiones lingüísticas. Una expresión lingüística adquiere significado al ser usada asociada a una idea.

Con respecto a la teoría ideacional del significado, pregunta Alston: ¿Podría diferenciarse la idea de «cuando», «en», «curso», «llegar a ser», etc., si uno se sumerge en sus conocimientos cada vez que pronuncia una de esas palabras? En el supuesto improbable de que eso fuera posible, ¿podría reconocer la idea que acompaña a «cuando» como la misma idea que aparece cada vez que se emite la palabra «cuando» con ese sentido? ¿Tiene el lector esa idea tan firmemente asida que puede evocarla, o, por lo menos, sabe cómo debería hacer para evocarla sin que la palabra estuviera presente? En otras palabras, ¿se trata de algo que se puede identificar y producir con independencia de la palabra? ¿Alguna vez aprehende usted la idea de «cuando» al emitir otras palabras como «hasta», «reostato» o «epigrafía»?

> «La verdadera dificultad consiste en que no somos capaces de localizar "ideas" como sería necesario para probar la teoría ideacional»[11].

En esta teoría ideacional de Locke, los significados son representaciones sensibles de lo designado. No se supone que los significados contengan valoración alguna de aquello a lo que se refiere el término para los vivientes humanos.

10 Alston, 1974, p. 97.
11 Alston, 1974, pp. 42-44.

Desde esta perspectiva no resultan comprensibles discursos tales como los míticos. Ideas o significados que no sean representaciones sensibles de lo objetivo son discursos vanos. Tampoco se ve cómo desde esa teoría puedan ser analizables las ideas y, por tanto, los significados.

Según esta teoría, si los significados contienen elementos axiológicos nos veríamos forzados a sostener que la valiosidad es de los objetos mismos y no resultado de una correlación de los vivientes humanos de una determinada cultura a su medio.

La teoría comportamental del significado resalta los aspectos públicamente observables de la situación comunicativa. Para esta teoría el significado es una función de aspectos de la situación comunicativa susceptibles de ser examinados por todos. Se apropian las ideas conductistas para aplicarlas a la conducta verbal[12].

L. Bloomfield define la significación de una forma lingüística como «la situación en la que el locutor la enuncia y la respuesta que provoca por parte del oyente»[13].

Se supone que existen rasgos comunes en todas las situaciones en que una determinada expresión se emite con un determinado sentido y que hay rasgos comunes en todas las respuestas que provoca una determinada expresión con un determinado sentido.

Otra forma más compleja de esta teoría caracterizaría el significado como las disposiciones a responder que producen las emisiones lingüísticas.

W. V. O. Quine dice: «La significación estimulativa de una sentencia para un sujeto resume su disposición a asentir o disentir de la sentencia en respuesta a la estimulación presente»[14].

Hablando de la traducción radical dice que «la significación estimulativa de una sentencia ocasional es, por definición, la entera batería de disposiciones actuales presentes en el indígena por las cuales asentirá a, o disentirá de, la sentencia»[15].

En este mismo contexto de traducción radical de una lengua indígena, dice que «significación es lo que una sentencia tiene en común con su traducción, y traducción se refiere sólo a correlaciones con estimulaciones no verbales»[16].

De una forma más explícita dice:

> «La semántica está viciada por un mentalismo pernicioso en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta».
>
> «Cada uno de nosotros, en cuanto aprende su lenguaje, es un estudioso de la conducta de su vecino...».
>
> «...incluso en las partes complejas y oscuras del aprendizaje del lenguaje, el aprendiz no tiene otros datos con los que trabajar más que la conducta manifiesta de los otros hablantes».
>
> «...reconocernos que no hay significados, ni semejanzas, ni distinciones de significados, más allá de los que están implícitos en las disposiciones de la gente a la conducta manifiesta»[17]

Alston afirma que también esta teoría del significado se basa en una idea importante: «las unidades de lenguaje adquieren su significado al ser usadas por la gente,

12 Alston, 1974, pp. 45-46.
13 Bloomfield, 1970, p. 132.
14 Quine, 1968, p. 46.
15 Quine, 1968, p. 53.
16 Quine, 1968, p. 45.
17 Quine, 1968, pp. 44-46.

a través del hecho de que están implicadas en diversas clases de conducta»[18].

Si se tiene en cuenta lo que pretendemos en nuestro trabajo —el estudio de las configuraciones axiológicas— se advertirá que el estudio de los rasgos comunes a todas las situaciones en que se emite una determinada expresión y el estudio de los rasgos comunes de todas las respuestas que provoca una determinada expresión con un determinado sentido no proporcionan un acceso fácil al análisis de las manifestaciones axiológicas en la lengua.

Tampoco el estudio de las correlaciones de las expresiones lingüísticas con estímulos no verbales, proporciona un camino para el análisis de las configuraciones axiológicas verbales. Esta correlación debe tenerse en cuenta, pero falta algo más. El estudio de estas correlaciones nos deja a las puertas —pero no nos permite entrar— del estudio de las manifestaciones de la valiosidad del mundo para un grupo humano de una determinada cultura.

De este breve recorrido de las principales teorías empiristas del significado —de Wittgenstein hablaremos más tarde— queda suficientemente claro que el criterio de la significatividad establece algún tipo de correlación o conexión entre las expresiones lingüísticas y la experiencia sensorial, como condición necesaria de la significatividad.

Con el estudio de algunas de las nociones capitales de la semántica filosófica o científica pretendemos aclarar y establecer que esa semántica tiene sentido en el determinado marco teórico en que nace, y que sería un error adoptar sus presupuestos para estudiar un problema que ella margina conforme a sus propios fines. Su marco teórico es tanto la teoría de la ciencia como la crítica del ontologismo ingenuo de la filosofía. La filosofía no es consciente de su propia estructura valoral y así se convierte en presa de la semántica_ científica.

En este apartado vamos a hablar de la «significación» de las expresiones según la semántica científica.

Según P. T. Strawson, Russell dice con respecto a los nombres propios, o sus afirmaciones lo implican,

> «que una expresión que pretenda ser un nombre propio en sentido lógico carece de significado a menos que haya un objeto singular al que la expresión representa, porque el significado de tal expresión es, precisamente, el objeto individual que la expresión designa. En consecuencia para que algo sea nombre debe designar algo».

Supone, también, que para Russell

> «hacer referencia o mencionar —si es que acaece de alguna manera— debe ser significar».

Según él,

> «debido a que Russell confundió significar con mencionar, pensó que si existen expresiones que tienen un uso referencial individualizador —que son lo que parecen ser (es decir, sujetos lógicos) y no otra cosa— su significado debía ser el objeto particular al que se hacía referencia al usarlas»[19].

18 Alston, 1974, pp. 52-53.

19 Strawson, 1950, pp. 60 61, 66, en Simpson , 1973.

El mismo Russell dice que

> «los significados de todas las palabras empíricas dependen, en última instancia, de definiciones ostensivas y que las definiciones ostensivas dependen de la experiencia...»[20].

La teoría de la verificabilidad del significado fue formulada por los miembros del «Círculo de Viena».

Según los positivistas lógicos, para que uno pudiera hablar con sentido —tuviera significado lo que decía— debería poder especificar una manera de verificar empíricamente lo que decía. Debía poder especificar qué observaciones podían incidir en contra o a favor de la verdad de lo que decía.

Cuando los positivistas imponen la verificabilidad como condición de la significatividad, no afirman con ello que sólo sean significativas las oraciones que han sido contrastadas todavía y cuya contrastación es de momento imposible. Al exigir verificabilidad exigen simplemente que sea posible especificar cómo podría ser esa prueba empírica; no pretenden que la prueba se haya llevado a cabo. Verificabilidad es posibilidad de verificación, no verificación. Si podemos proporcionar una especificación inteligible de las observaciones que establecerían la verdad o falsedad de un enunciado, habremos satisfecho el criterio de verificabilidad del significado. Para la significatividad, lo que se exige es que una determinada oración sea susceptible de contrastación empírica. Significado es verificabilidad, y verificabilidad es verificable o falsable.

Una oración es significativa, si y sólo si, puede contrastarse empíricamente.

El criterio de verificabilidad presupone una estratificación del lenguaje: debe de distinguirse un nivel básico, cuyos miembros tienen significado de un modo especialmente directo, y los otros elementos del lenguaje, que son significativos sólo si tienen una conexión inequívoca con ese nivel básico. Se distinguirán las oraciones observacionales de las no observacionales. Estas últimas tendrán significado si pueden especificarse las oraciones observacionales con las que están conectadas y que podrán usarse como dato positivo o negativo relativo a la Oración no observacional.

Pronto se advirtió que exigir una verificabilidad o falsabilidad completas era un remedio peor que la enfermedad. Esa exigencia era demasiado fuerte. Para empezar excluía del significado a todas las generalizaciones que carecen de restricciones. Para ellas no podían especificarse pruebas empíricas terminantes. Se conformaron con especificaciones de observaciones que incidieran en contra o a favor del enunciado, observaciones que confirmaran o negaran en alguna medida el enunciado. Se pasó del «criterio de verificabilidad de la significación» al «criterio de confirmabilidad de la significación»[21].

Para Carnap el significado de una palabra se define mediante su criterio de aplicación. Para especificar su idea, finge el siguiente caso:

> «Supongamos, a manera de ilustración, que alguien inventara la palabra nueva ”tago” y sostuviera que hay objeto que son ”tagos” y objetos que no lo son.
>
> Para descubrir el significado de esta palabra le preguntaríamos sobre su criterio de aplicación: cómo determinamos en un caso concreto si un objeto es ”tago” o no lo es?
>
> Supongamos que no es capaz de respondernos en concordancia con un criterio de aplicación: no existen signos empíricos de ”taguidad”, nos dice. En ese caso tendremos que negar la legitimidad del uso del vocablo. Si la persona que usa la palabra insiste de todas maneras

20 Russell, p. 89, en Simpson , 1973.

21 Alston, 1974, pp. 105-110.

en que hay objetos que son "tagos" y objetos que no son "tagos", para el modesto y finito intelecto humano no resta sino considerar que lo que es "tago" será un secreto eterno, pero entretanto podemos designarlo como un mero "flatus vocis".

Acaso persista en asegurarnos que, a pesar de todo, él quiere "significar" algo con la palabra "tago". De ello inferiremos solamente el hecho psicológico de que están asociados a la palabra algunas imágenes y sentimientos. Mas no por ello adquiere ésta algún significado. Si no se estipula un criterio de aplicación para la nueva palabra, no existe aserto alguno en las proposiciones en que aparece, y éstas resultan ser meras pseudoproposiciones.

Como segundo caso, supongamos que se establece el criterio de aplicación para una nueva palabra "tego"; específicamente, "la proposición 'este objeto es tego' es verdadera si, y solamente si, el objeto es cuadrangular...". Entonces diremos: la palabra "tego" es sinónimo de la palabra 'cuadrangular" y no consideraremos como admisible que aquellos que la utilizan nos digan que, sin embargo, ellos querían "significar" con ella algo más que "cuadrangular"...»[22].

En el mismo artículo Carnap afirma que el dictamen por el que se pronuncia el análisis lógico sostiene que todo supuesto conocimiento que pretendiera hallarse por encima o por detrás de la experiencia carece de sentido. Este dictamen invalida cualquier especulación metafísica así como todo conocimiento sobre algo que estuviera al margen o más allá de la experiencia.

«El mismo dictamen puede aplicarse también a toda filosofía de normas, o filosofía del valor así como a la ética o a la estética como disciplinas normativas, ya que la validez objetiva de un valor o de una norma no es (y esto también de acuerdo con la concepción de los axiólogos) empíricamente verificable ni deducible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera (y por medio de una proposición con sentido)»[23].

Según Hempel, para el empirismo una oración constituye una afirmación cognoscitivamente significativa si puede decirse que es verdadera o falsa porque sea o analítica o contradictoria, o bien capaz de ser confirmada por lo menos en principio por la experiencia[24].

Por tanto Hempel distingue entre afirmaciones que tienen significatividad cognoscitiva y otras que tienen significatividad, pero no cognoscitiva.

La teoría de la verificación, según Quine, sostiene que el sentido o significación de un enunciado es el método de confirmación o confutación empírica del mismo[25].

Frege sostiene que con un signo se conecta, además de lo designado —que llama referencia del signo— algo en lo que está contenido el modo de presentarse —que denomina sentido del signo—.

Por consiguiente, según el mismo autor, una expresión formada de manera gramaticalmente correcta que responda a un nombre propio tiene siempre un sentido, pero no podemos estar seguros, sin más, de que también tenga una referencia. Así, por ejemplo, la expresión «el astro más distante de la tierra» tiene un sentido, pero no tiene, posiblemente, una referencia.

Para Frege un nombre propio (palabra, signo, conexión de signos, expresión) expresa su sentido y refiere o designa su referencia. Expresamos con un signo su

22 Carnap, 1932, pp. 69-7O$_1$ en AYER, 1965.

23 Carnap, 1932, p. 83, en AYER, 1965.

24 Hempel, 1950, p. 115, en AYER, 1965,

25 Quine, 1962, p. 70.

sentido y designamos con él su referencia. Esta sería la teoría de la «dación» de la referencia por el sentido del signo[26].

La tendencia a la verdad es, por consiguiente, lo que nos impulsa a pasar del sentido a la referencia[27].

La distinción fregiana entre sentido y referencia, tan polémica, es desde nuestro punto de vista extraordinariamente interesante; sin embargo está toda ella orientada a precisar la función referencial de los signos y no pretende en absoluto el estudio de las cargas axiológicas manifestadas en el sentido.

No quisiéramos terminar este apartado sobre el criterio de significatividad sin citar un texto de Hempel que dice

> «que de manera muy parecida a la distinción analítico sintética, la idea de la significatividad cognoscitiva con su insinuación de una distinción radical entre oraciones o sistemas de oraciones significativas y no significativas ha perdido su carácter prometedor y su fecundidad como explicandum, y que lo mejor sería sustituirla por ciertos conceptos que admiten diferencias de grado, tales como la simplicidad formal de un sistema, su poder explicativo y predictivo y su grado de confirmación relativo al testimonio disponible»[28].

En el estudio del criterio de verificación semántica hemos podido ver que se excluye del estudio de la lengua todo aquello que pueda conducir al análisis de su contenido axiológico.

Parece, además, suponerse que lo axiológico no tiene verificabilidad alguna. Cuando estudiemos la aplicación de estas nociones de la teoría semántica, veremos que su diversidad, con respecto a las configuraciones axiológicas no es tan grande y que puede hablarse de una verificabilidad de éstas.

Lo que preocupa a la semántica científica es la función designadora del lenguaje. Para ello debe distanciarse del tipo de lenguaje de la filosofía tradicional y de los problemas que ese lenguaje origina. Por otra parte, si pretende un conocimiento lo más desaxiologizado posible, lo más objetivo posible, deberá en la misma medida alejarse lo más posible de los significados, porque según nuestro supuesto el significado es el lugar lingüístico de la manifestación de la valiosidad de la relación con el entorno.

Así, M. Black[29] dice

> «cuando un filósofo pregunta ¿son distintos de las palabras los significados lingüísticos ? ; si son distintos ¿son ideas en el sentido platónico o radican en la mente?, y si están en la mente, ¿son representaciones o conceptos sin imagen?, el filósofo comete un error inicial que probablemente inutilice su investigación. Porque detrás de la pregunta ¿qué son los significados ? está la suposición de que hay tales cosas como los significados, y que pueden clasificarse... Aunque las palabras y los ademanes tienen significados no hay significados que puedan designarse, y por lo tanto no surgen problemas filosóficos sobre la asignación de esas entidades supuestamente designadas a categorías apropiadas».

Aunque Quine sea menos radical en sus afirmaciones respecto a los significados, en la práctica teórica los pone explícitamente entre paréntesis. Dice que:

26 Thiel, 1972, pp. 94-97.
27 Thiel, 1972, p. 98.
28 Hempel, 1958, p. 134, observaciones del autor al artículo de 1950, en AYER, 1965.
29 BLACK, 1958, pp. 74-75, en Bunge, 1960.

«el objeto primario de la teoría de la significación es simplemente la sinonimia de las formas lingüísticas y la analiticidad de los enunciados; las significaciones mismas, en tanto que oscuras entidades intermedias, pueden abandonarse tranquilamente»[30].

La sinonimia de la que aquí se trata no lo es en el sentido de completa identidad de las asociaciones psicológicas o de la cualidad poética. La sinonimia de que se habla es la sinonimia cognitiva[31].

En su artículo «El problema de la significación lingüística» es más explícito. Afirma que «el rasgo característico de las partes semánticas de la lingüística, y especialmente de la lexicografía, no es una apelación a significaciones, sino el trabajo con la sinonimia». Abordando el problema desde la sinonimia se «elude la tentación de buscar las significaciones como entidades intermedias y mediadoras».

Para prescindir de la «significación» Quine plantea el problema del estudio de la semántica de la siguiente forma:

«La significancia es el rasgo respecto del cual el gramático estudia la materia lingüística. El gramático cataloga formas breves y explicita las leyes de su concatenación. y el producto final de ese trabajo no es, ni más ni menos, que una especificación de la clase de todas las formas lingüísticas posibles, simples y compuestas, del lenguaje investigado: la clase de todas las secuencias significantes, si admitimos un criterio de significación lo suficientemente amplio. El lexicógrafo, por su parte, no se dedica a especificar la clase de las secuencias significantes del lenguaje dado, sino a especificar las clases de pares de secuencias sinónimas en el lenguaje dado, o, acaso, en un par de lenguajes dados. El gramático y el lexicógrafo se ocupan del tema de la significación en el mismo grado, sea ese grado cero o no; el gramático desea saber qué formas son significantes, qué formas tienen significación, mientras que el lexicógrafo desea saber qué formas son sinónimas, idénticas en significación. Aplaudiré si se me dice que la noción de secuencias significantes, propia del gramático, no debe considerarse basada en una previa noción de significación, y añadiré que la noción de sinonimia del lexicógrafo merece el mismo elogio. Lo que basta ahora era el problema de la significación se reduce así a un par de problemas en los que es mejor no mencionar la significación: el problema del sentido de la noción de secuencia significante y el problema del sentido de la noción de sinonimia. Lo que me interesa subrayar es que el lexicógrafo no tenía el monopolio del problema de la significación. El problema de la secuencia significante y el problema de la sinonimia surgen juntos, como gemelos, del problema de significación»[32].

Entre la pareja de conceptos de la semántica científica, extensión-intensión y las nociones de referencia y significado, aunque no haya plena coincidencia —hay una diferente perspectiva teórica— hay una gran relación. Supuesto que la semántica científica realza la función referencial de las expresiones y pone en la sombra su función significativa resultará que también remarcará el aspecto extensional de los predicados sobre su aspecto intensional.

Carnap caracteriza la extensión de la siguiente forma: la extensión del predicado «Hund» para Karl, es la clase de las cosas a las que Karl está dispuesto a aplicar el predicado. Comprenderá, además, la clase de las cosas a las que Karl rehúsa aplicar el término «Hund» —la clase contradictoria— y por fin, la clase intermedia de las cosas de las que Karl no está dispuesto a afirmar ni negar el predicado en cuestión. Esta tercera clase indica el grado de vaguedad del predicado «Hund», si no tomamos en cuenta la ignorancia de Karl respecto de los factores relevantes[33].

30 Quine, 1962, p. 52.
31 Quine, 1962, pp. 59-60.
32 Quine, 1962, pp. 85-86,
33 Carnap, 1955, p. 28, en Bunge, 1960.

Carnap precisa que el término intensión lo emplea en lugar de la ambigua palabra 'significado' y que se aplica sólo al componente de significado cognoscitivo o designativo. Para Carnap el significado cognoscitivo puede caracterizarse groseramente como el componente de significado relevante a la determinación de la verdad. Deja de lado los componentes de significado no cognoscitivos, que no son relevantes para la determinación de la verdad y de la lógica. Puede ser, sin embargo, muy importante desde un punto de vista psicológico —nociones emocionales, efectos motivacionales—[34].

> «En términos generales, la determinación de la intención de un predicado puede comenzar con algunos casos denotados por éste. Luego, la tarea principal es determinar las variaciones en varios respectos (v.gr. tamaño, forma, color) de un ejemplar dado, que se admiten dentro del dominio del predicado. La intensión de un predicado puede ser definida como su dominio, que comprende todos los posibles tipos de objetos a los que se aplica el predicado» [35].

En otro párrafo caracteriza la intensión, grosso modo, como sigue:

> «la intensión de un predicado 'Q' para un interlocutor 'X' es la condición general que debe satisfacer un objeto 'y' para que 'X' esté dispuesto a aplicar el predicado 'Q' a 'y'»[36].

Quine dice explícitamente que en la semántica científica la referencia y la extensión son el punto fuerte. El significado y la intensión son el punto débil[37].

Hemos visto que la noción de intensión pone entre paréntesis, en la medida de lo posible, los aspectos axiológicos calificándolos de psicológicos emocionales o motivacionales.

A nuestro criterio, la misma dualidad conceptual de extensión-intensión está hecha, toda ella, desde una perspectiva teórica que se apoya exclusivamente en la función designativa o referencia de las expresiones lingüísticas.

Según nuestro supuesto, el significado de una expresión lingüística no se recluye, como la noción de intensión, en la función designativa de las expresiones. En el significado de las expresiones hay además la manifestación del tipo de relación axiológica que se da, en cada caso, con respecto al entorno humano. La semántica científica o filosófica, por su marco teórico, no se interesa por el estudio de ese aspecto que, según nuestra opinión, es preciso abordar si se quiere llegar a posibilitar el análisis de las configuraciones axiológicas expresadas en el lenguaje.

> «Podemos calificar de empirista a un lenguaje L, si satisface las condiciones siguientes:
>
> a) el vocabulario de L contiene:
>
> 1. Las locuciones habituales de la lógica que se usan en la formulación de oraciones, incluyendo sobre todo las expresiones "no", "y", "o", "si... entonces...", "todo". "algunos", "la clase de todas las cosas tales como...", "...es un elemento de la clase...":
>
> 2. Ciertos predicados observacionales. Se dirá que ellos constituyen el vocabulario empírico básico de L;

34 Carnap, 1955, p. 40 en Bunge, 1960.
35 Carnap, 1955, p. 34, en Bunge, 1960.
36 Carnap, 1955, p. 38, en Bunge, 1960
37 Quine, 1974 p. 53

3. Toda expresión definible por medio de las señaladas en 1 y 2.

b) Las reglas para la formación de oraciones en L son las que se establecen en algún sistema lógico contemporáneo tal como "Principia Mathematica"»[38].

Hempel enuncia otra versión del criterio de significado cognoscitivo. Una oración tiene significado cognoscitivo si, y sólo si, es traducible a un lenguaje empirista. Veamos brevemente lo que entiende por lenguaje empirista.

El lenguaje empirista se caracteriza indicando su vocabulario y las reglas que determinan su lógica.

Un lenguaje L es empirista si todas sus oraciones son expresables con ayuda de las locuciones lógicas habituales, en términos de características observables de objetos físicos "[39].

Para que el criterio de traducibilidad no sea demasiado estricto hay que incluir en el lenguaje empírico las construcciones empíricas conceptuales. Es decir, términos que no designan observables pero que pueden ser introducidos mediante oraciones reductivas a base de predicados observacionales. Sería el caso de las construcciones teóricas, tales como las expresiones «temperatura absoluta», «potencial gravitatorio», «campo eléctrico», etc.

Añade Hempel:

> «Las teorías de tipo avanzado a que aquí nos referimos pueden considerarse como sistemas hipotético-deductivos en que todos los enunciados son consecuencias lógicas de un conjunto de supuestos fundamentales... En su estructura lógica dichos sistemas se equiparan a los sistemas axiomatizados no interpretados, estudiados en matemáticas y en lógica. Adquieren aplicabilidad a cuestiones empíricas y, en consecuencia, el carácter de teorías de la ciencia empírica en virtud de una interpretación empírica. Esta última se efectúa por medio de la traducción de algunas de las oraciones de la teoría —con frecuencia derivadas y no fundamentales— a un lenguaje empirista que pueda contener tanto predicados observacionales como construcciones empíricas».
>
> «...el criterio a que hemos llegado califica a una oración de cognoscitivamente significativa si sus componentes no lógicos se refieren a observables, sea directamente, sea de ciertas maneras específicas indirectas, pero no dicen nada acerca de cuál sea el "significado" de una oración cognoscitivamente significativa, y, en particular, no dice ni implica que tal significado pueda ser exhaustivamente caracterizado por lo que revela la totalidad de las pruebas posibles en términos de fenómenos observables. En realidad, el contenido de un enunciado con significado empírico no puede, en general, ser exhaustivamente expresado por medio de ninguna clase de oraciones observacionales»[40].
>
> «En otras palabras, el significado cognoscitivo de un enunciado en un lenguaje empirista se refleja en la totalidad de sus relaciones lógicas con todos los demás enunciados en aquel lenguaje, y no sólo con las oraciones observacionales. En este sentido, los enunciados de las ciencias empíricas tienen un significado excedente además del que puede expresarse por medio de las oraciones observacionales pertinentes»[41].

En todos estos desarrollos de Hempel vuelve a estar claro que se interpreta el significado exclusivamente por su función designativa o referencial.

El que se remarque enfáticamente que algo es significativo si, y sólo si, es traducible a una lengua empírica es excluir del significado los elementos axiológicos. La descripción de lo que es una lengua empírica no deja lugar a dudas con respecto a su carácter abstracto de toda valoración.

38 Hempel, 1950, p. 124, en Ayer, 1965.
39 Hempel, 1950, p. 124, en Ayer, 1965.
40 Hempel, 1950, pp. 128-130 en Ayer, 1965.
41 Hempel, 1950, p. 130 en Ayer, 1965.

Dando como criterio de significatividad cognoscitiva la traducibilidad a una lengua empírica se excluye de las expresiones lingüísticas la función significativa en cuanto ésta es manifestación y expresión de la valoración del mundo por parte de los hablantes. Se excluye, se anula o simplemente se pone entre paréntesis la función axiológica del habla humana. El habla humana designa objetos, se refiere a objetos, pero a la vez valora y transmite esa valiosidad a otros sujetos. Si se quieren estudiar los mundos mitológicos, ideológicos, religiosos y axiológicos en general de las culturas humanas ha de atenderse necesariamente a ese aspecto del significado. La semántica científica, por el marco teórico en que se mueve, puede prescindir de esos aspectos del habla humana. En la medida en que se pretende el análisis de los contenidos axiológicos del habla humana es preciso alejarse del planteo teórico de la semántica científica.

Hablando de la necesidad de traducción a una lengua empírica de los significados como criterios de significatividad cognoscitiva, hemos visto que el significado cognoscitivo de un enunciado en un lenguaje empirista se refleja en la totalidad de sus relaciones lógicas con los demás enunciados en aquel lenguaje, y no Sólo con las oraciones observacionales.

Vamos ahora a estudiar brevemente este punto, es decir, vamos a estudiar la dependencia de la referencia de un enunciado de la totalidad de la teoría como sistema de enunciados.

Ningún enunciado aislado del sistema simbólico de que es parte integrante puede evaluarse en lo que respecta a su validez empírica[42].

Hemos visto, al hablar del lenguaje empírico, que no todas las expresiones pueden conectarse con un referente. Hay enunciados observacionales y hay enunciados que no tienen esa observacionalidad directa.

Quine afirma que

> «nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente»[43].
>
> «La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia»[44].
>
> «La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica, o incluso de la matemática, o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O con otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia»[45].
>
> «Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo». «El campo total está tan escasamente determinado por sus condiciones-límite —por la experiencia—, que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que deben recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema. Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo».
>
> «Será entonces erróneo hablar de contenido empírico de un determinado enunciado —especialmente si se trata de un enunciado situado lejos de la periferia del campo».
>
> «Tenemos la tendencia a perturbar lo menos posible el sistema en un conjunto. lo cual lleva a centrar la revisión en la periferia. Por eso se tiene la sensación de que esos enunciados tienen una referencia empírica más precisa que los muy teóricos de la física, de la lógica

42 Nagel, 1956, p. 175, en Bunge, 1960.

43 Quine, 1962, p. 75.

44 Quine, 1962, p. 76.

45 Quine, 1962, pp. 76-77.

o de la ontología. Puede considerarse que éstos e enunciados están situados en una zona relativamente central de- la red, lo que significa meramente que presentan poca conexión referencial con algún dato sensible determinado». Sin embargo,«no hay enunciado alguno inmune a la revisión»[46].

En otro artículo vuelve sobre el mismo tema[47]:

«...el enunciado típico sobre cuerpos no tiene un fondo de implicaciones experienciales que pueda llamarse suyo propio. Una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto, tendrá comúnmente implicaciones experienciales ; así es como hacemos predicciones verificables».

«Las experiencias predichas, las verdaderas y las falsas, no están implicadas por ninguno de los enunciados componentes de la teoría más que por otro. Los enunciados componentes no tienen, sencillamente, significados empíricos, de acuerdo con el natrón de Peirce; pero una porción suficientemente inclusiva de la teoría lo tiene».

«Las sentencias observacionales, dentro de un sistema teórico son las que están más estrechamente relacionadas con los receptores sensoriales. Están más condicionadas por la estimulación sensorial concurrente que por la información colateral almacenada. Dependen ms del veredicto de la estimulación sensorial presente. Está situada en la periferia sensorial del cuerpo científico»[48].

Por su parte

«los enunciados altamente teóricos son enunciados cuya conexión con estímulos extralingüísticos consiste casi exclusivamente en reverberaciones a lo largo de dicho tejido. Los enunciados sobre la existencia de partículas no visibles son teóricos en este sentido, y lo son aún más los enunciados sobre la existencia de objetos abstractos. Con frecuencia tales enunciados no pueden evaluarse sino respecto de su coherencia o mor medio de consideraciones acerca de la simplicidad general de una teoría cuyos contactos finales con la experiencia están lo más lejos posible de los enunciados en cuestión»[49].

Ya hemos visto anteriormente que Hempel sostiene estos mismos pinos de vista teóricos[50]. Quizás ahora se haga más plenamente comprensible aquella afirmación suya según la cual la frontera entre lo significativo cognoscitivamente y lo no significativo no es tan tajante como podría suponerse.

También cobra sentido la afirmación de E. Nagel

«la clase de interpretación que debe darse a una teoría, si esta ha de ser pertinente a algún asunto empírico, puede decirse que es una coordinación parcial y variable de algunos de sus constituyentes simbólicos, pero no una especificación global o 'exhaustiva' de una referencia para todos ellos»[51].

Será bueno que concluyamos este apartado de la semántica científica con las siguientes citas de Quine:

«la referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas»[52].

46 Quine, 1962, pp. 77-78.
47 Quine, 1974, p. 105.
48 Quine, 1974, p. 113.
49 Quine, 1974, p. 31.
50 Hempel, 1950, pp. 130-134, en Ayer, 1965.
51 Nagel, 1972, pp. 57-58.
52 Quine, 1974, p. 69.

«Cuestionarse la referencia de una manera más absoluta sería como preguntarse por la posición absoluta, o la velocidad absoluta, en lugar de la posición o velocidad relativa a un sistema de referencia dado»[53].

«Lo que tiene sentido no es decir cuáles son los objetos de una teoría, absolutamente hablando, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretable en otra»[54].

«La tesis relativista a la que hemos llegado, repitámoslo, es ésta: no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar una teoría en otra. Supongamos que estamos trabajando dentro de una teoría y tratando, por tanto. con sus objetos. Hacemos esto usando las variables de la teoría, cuyos valores son estos objetos. aunque no haya ningún sentido último en el cual este universo pueda especificarse. En el lenguaje de la teoría hay predicados por los cuales distinguimos porciones de este universo de otras porciones, y estos predicados difieren unos de otros en las funciones que desempeñan en las leyes de la teoría. Dentro de esta teoría de fondo podemos mostrar cómo alguna teoría subordinada. cuyo universo es alguna porción del universo de fondo, puede, mediante una reinterpretación. ser reducida a otra teoría subordinada cuyo universo es alguna porción más pequeña. Tiene sentido hablar de teorías subordinadas y sus ontologías. pero sólo relativamente a una teoría de fondo con su propia ontología primitivamente adoptada y últimamente inescrutable»[55].

«La ontología es en verdad doblemente relativa. Especificar el universo de una teoría sólo tiene sentido relativamente a una teoría de fondo y sólo relativamente a una elección de un manual de traducción de una teoría a otra»[56].

Hemos querido recordar y remarcar los aspectos sistemáticos de la referencia científica porque cuando nos adentremos en nuestro escrito en el estudio de los mundos míticos, simbólicos y axiológicos en general será igualmente sistemática y no de miembros aislados su referencialidad y su valiosidad.

En los sistemas simbólicos y míticos —sobre todo si se tienen en cuenta los no patológicos— se da una valoración comunicativa del entorno y una referencialidad. Un sistema mítico o simbólico no es únicamente un sistema para hablar del más allá o de la subjetividad. Es un sistema de valoración y relación al entorno un sistema de cohesión grupal. Un sistema mítico o simbólico rige la cohesión del grupo y su supervivencia. Supone e impone un sistema de operación con respecto al grupo humano y al entorno físico. Es un sistema eficaz de supervivencia del individuo y del grupo. Estas afirmaciones las justificaremos a lo largo de nuestro trabajo.

Un sistema ideológico es el resultado de un tratamiento más o menos racional de fuertes unidades o complejos axiológicos. Es el desarrollo racional de fuertes substratos simbólico-míticos. Un mito es el resultado del desarrollo simbólico de complejos simbólicos subyacentes. Tanto las bases simbólicas subyacentes al mito como las subyacentes a las ideologías son coherentes entre sí y no aisladas. Las ideologías cumplen el mismo papel que el mito y le sustituyen en su función: cohesionar a los grupos humanos, relacionarlos eficazmente con el entorno y mantenerlos vivos.

Tanto los mitos, como las ideologías y, en general, los sistemas simbólicos son capaces de crear acotaciones objetivas en el entorno capaces de establecer relaciones de esas acotaciones en un todo que rige las operaciones de los individuos y de los grupos humanos de una forma que resulte eficaz para la sobrevivencia como tales individuos y como grupos. En la medida en que tienen esa eficacia, ordenan el

53 Quine, 1974, p. 69.
54 Quine, 1974, pp. 70-71.
55 Quine, 1974, pp. 71-72.
56 Quine, 1974, p. 76

mundo para los humanos y organizan eficazmente su operación, puede decirse que son sistemas confirmados por la experiencia.

Hay, pues, una continuidad y no ruptura tanto cognoscitiva como operativa entre los sistemas mítico-simbólicos e ideológicos o los sistemas científicos. No puede, pues, afirmarse que las configuraciones axiológicas de la lengua carezcan de contenido cognoscitivo y referencial. La diferencia entre los sistemas abstractos y científicos y los sistemas simbólicos o míticos reside en su diferente estilo de construcción sistemática —tipos de unidades que se acotan, tipos de relación de esas unidades.

Al igual que en la ciencia, los mundos objetivos de los sistemas simbólico-míticos o ideológicos son correlatos a sus respectivos sistemas de coordenadas. Sólo tiene sentido hablar de las ontologías que cada uno de ellos presupone, sobre la base de una teoría de fondo.

En el estudio que presentamos pretendemos estudiar el ámbito axiológico humano manifestado en la lengua. Partimos del supuesto de que a ese mundo axiológico se tiene acceso en el significado de las expresiones lingüísticas. La semántica científica puede poner entre paréntesis los significados porque puede y debe prescindir de la valiosidad. Si nosotros pretendemos hacer teoría sobre esa valiosidad no podemos prescindir de la función significativa de esa valiosidad en la lengua, sino que debemos fijarnos en ella preferentemente.

Para investigar las configuraciones axiológicas, sus unidades, sus leyes de formación, su relación con los diversos estadios culturales y con el entorno humano deberemos suponer que existen los significados y, lo que es más, que existen elementos que constituyen esos significados. Deberemos suponer que existen como correlatos a nuestra teoría, y para que ésta pueda resultar eficaz. Aquí recordaremos el principio epistemológico que promulga Quine cuando dice que

> «la ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría»[57].

Si suponemos que existen tales cosas como las significaciones de la lengua, será exclusivamente para posibilitar nuestro estudio. Creemos que si adoptáramos las posturas teóricas de la semántica científica a este respecto, nos quedaríamos enclaustrados en su pretensión teórica, que difiere de la nuestra —el estudio del valor—, y con ello estaríamos trabados para analizar mundos tales como los míticos, simbólicos y axiológicos en general.

III.—EL SIGNIFICADO EN LA TEORÍA WITTGENSTEINIANA

La importancia y la repercusiones de la teoría sobre el significado de L. Wittgenstein en su segunda época —la de las «Philosophische Untersuchungen»— exige que justifiquemos por qué nos alejamos de sus posturas teóricas.

En su primera época Wittgenstein defiende que el significado de una palabra es idéntico al objeto en cuyo lugar está o sustituye.

57 Quine, 1962, p. 80.

Dice en el «Tractatus logico-philosophicus»:

> «3.2. En la proposición, el pensamiento puede expresarse de tal forma que los elementos de la proposición correspondan a los objetos del pensamiento.
> 3.2.0.1. A estos elementos les llamo "signos simples" y analizan completamente a la proposición.
> 3.2.0.2. Los signos simples empleados en la proposición son llamados nombres.
> 3.2.0.3. El nombre significa el objeto. El objeto es la significación del nombre...»[58].

Se concibe al lenguaje como espejo de la existencia, en el sentido de que la articulación del discurso adecuado —no cualquier discurso— debe tener una estructura idéntica a la del orden y la conexión de las cosas.

La lengua es una imagen (Bild) que representa (bildet) al mundo según una determinada ley de proyección.

Con respecto a esta primera interpretación wittgensteiniana del significado nada tenemos que añadir a lo dicho, cuando hablamos de la identificación del significado con su referencia.

Para abordar correctamente la interpretación del significado del Wittgenstein de la segunda época —Philosophische Untersuchungen— tendremos que detenernos antes, previa y brevemente, en la noción de «juegos del lenguaje» —Sprachspiele—.

Wittgenstein entiende por juegos del lenguaje: formas primitivas del uso del lenguaje, como por ejemplo las formas de lenguaje de los niños cuando aprenden a hablar; formas de la lengua vulgar conectadas con las acciones y quehaceres cotidiano; determinados sistemas parciales de la lengua o conjuntos aislados del uso de la lengua; finalmente, la totalidad de la lengua con la actuación a ella conexa[59].

En los juegos de lenguaje los individuos que intervienen están de acuerdo con respecto a los términos y los usan en relación a una determinada actividad.

En el juego del lenguaje debe incluirse el conjunto de actividades que corresponden al sistema de signos que constituyen el determinado juego del lenguaje.

Para Wittgenstein la lengua es una actividad que está intrínsecamente conexa con la forma de vida de los hablantes (Lebensform der Sprechpartner). Los signos de la lengua se usan según unas determinadas reglas y en conexión con actividades no lingüísticas.

La lengua es una actividad indisolublemente conexa con todas las formas de vida y con las actividades humanas. No puede ni debe pensarse la lengua como una construcción aislada y separada de esas formas de vida y actividades humanas.

> «Hablar la lengua es una parte de una actividad o de una forma de vida»[60].

Hay que entender la lengua, según Wittgenstein —y eso es lo que remarca la noción de juego del lenguaje— como una realidad inseparablemente unida y conectada con la totalidad de la forma de vida y la actuación de una comunidad lingüística.

Wittgenstein trabaja con juegos del lenguaje limitados que aísla y sobre los que reflexiona como sobre un modelo limitado de lo que es la lengua en conjunto.

Por consiguiente la noción de «juegos del lenguaje» (Sprachspiel), que le sirve a Wittgenstein como modelo para el estudio de la lengua, sólo tiene su sentido

58 Wittgenstein, 1963, p. Tract. 18-19 (3.2 - 3.2.0.3.).
59 Wittgenstein, 1963, Ph. U. n.° 5, 7, 23, pp. 291, 292, 300.
60 Wittgenstein, 1973, Ph. U. n.° 23, p. 300.

incluyendo en ella el entorno material no lingüístico de modos de vida y acciones humanas. Hay que conocer la totalidad de la situación en la que se usan signos lingüísticos. La noción de juego del lenguaje conjunta la lengua con la praxis de la vida; apunta a la conexión de las expresiones lingüísticas con las actividades ligadas a esas expresiones. La noción de Sprachspiel remarca la conjunción de los usos determinados de lengua con determinadas actividades no lingüísticas en el seno de una comunidad lingüística y de actividad o forma de vida[61].

Teniendo en cuenta la noción de Sprachspiel podrá comprenderse la teoría del significado del segundo Wittgenstein.

El uso que tiene una palabra en un juego de lenguaje es su significado[62].

Por otra parte, el uso de la palabra es el único acceso a la función designativa de la misma palabra[63].

Por consiguiente, el significado de la palabra en la acepción wittgensteiniana es el único camino a la designación de la palabra.

Las funciones designativas de los diversos tipos de palabras son diferentes. Dependen en todo caso de su uso en el seno del juego del lenguaje.

La función designativa y el uso de las palabras están para Wittgenstein intrínsecamente conjuntados. Lo que una palabra designa sólo se puede saber a partir del uso de esa palabra. Quiere uno saber qué y cómo designa una palabra, entonces tendrá que investigar cómo es usada esa palabra en su correspondiente juego del lenguaje. Desde el uso de una palabra podrá saberse cómo funciona semánticamente esa palabra y qué tipo de objeto designa.

Por consiguiente, el significado de una palabra no es el objeto en cuyo lugar está la palabra, sino su uso.

Wittgenstein afirma «qué tipo de objeto sea algo, lo dice la gramática».

Para él gramática es las reglas de uso de un signo lingüístico[64].

El significado de un signo se determina o se define desde las reglas de su uso. Por consiguiente, una palabra puede tener significado independientemente de la existencia de aquello a lo que se refiere (Namenstragers), porque su significado viene determinado por las reglas de uso.

En resumen, el significado de un nombre no se identifica con el que lleva ese nombre —aquel a quien se refiere el nombre— sino que se determina por las reglas de uso de ese nombre.

> «La significación de una palabra es su uso en la lengua»[65].

El significado de un signo lingüístico no es una entidad independiente, sino una manera de expresarse con ayuda de la cual uno puede hablar sobre el uso de los signos lingüísticos.

No hay una tercera esfera, la esfera de los significados, junto a la esfera de la lengua y la esfera de los objetos que da vida a la lengua.

Para Wittgenstein la lengua recibe su sentido y su función únicamente de la praxis de los hombres, de su tratar con signos lingüísticos y con objetos.

61 Specht, 1963, pp. 39-58.
62 Wittgenstein, 1963, Ph. U. n.° 30, p. 304.
63 Wittgenstein, 1963, Ph. U. n.° 10, p. 294.
64 Wittgenstein, 1963, Ph, U. n.° 371, 373, pp. 421, 422.
65 Wittgenstein, 1963, Ph. U. n.° 43, p. 311.

Análisis de significados es para él lo mismo que análisis del uso, de hecho, de la lengua en su incrustación en la actuación humana. El único acceso al significado de una palabra reside en el estudio de sus modos de uso en los concretos juegos del lenguaje de nuestra lengua[66].

De modo general, y formulado rápidamente, creemos que la interpretación wittgensteiniana del significado bloquea el estudio de los ámbitos axiológicos de la lengua. La definición del significado de los términos lingüísticos como reglas de uso de esos términos en un concreto juego de la lengua prescinde y bloquea la consideración de las expresiones axiológicas en la lengua.

Desde este punto de vista, Wittgenstein continúa manteniéndose en el marco teórico de la semántica científica o filosófica. La ventaja que tiene su teoría sobre las restantes semánticas científicas es que tematiza y tiene en cuenta la función comunicativa entre individuos de la lengua. En esa función se sitúa la noción de significado como reglas de uso de un término en la comunicación. Con ello evita la simplificación que importa la consideración, de hecho, de la lengua como una relación de expresiones lingüísticas y cosas, con ellas, referidas.

Con la noción de significado como conjunto de reglas de uso de un término o una expresión, no disponemos de un instrumento para abordar el estudio de las configuraciones axiológicas tales como los mitos, símbolos, ideologías, etc.

Sin embargo los mitos, los símbolos, ideologías, etc., son construcciones lingüísticas que es preciso poder abordar adecuadamente. El interés por el estatuto epistemológico de la ciencia puede dejar al margen este tipo de formaciones, pero el interés por los problemas axiológicos no puede hacerlo. Tampoco puede prescindirse de una perspectiva lingüística al estudiar los problemas del valor porque éste se manifiesta, por lo menos preferentemente, en configuraciones significativas místico-simbólicas que son ciertamente estructuras lingüísticas.

Creemos que es evidente que la teoría del significado como reglas de uso de un término en un juego del lenguaje da exiguo acceso al análisis de construcciones lingüísticas tales como los símbolos y los mitos o la poesía.

Por otra parte una tal definición de significado tampoco nos proporciona un instrumento teórico adecuado para el estudio de las relaciones constantes existentes entre determinados estilos de vida laborales y sociales y determinadas formas constantes de configuraciones míticas y simbólicas.

Wittgenstein no sólo reivindica el factor comunicativo de la lengua, sino que conecta la actividad lingüística con el resto de la actividad humana, con sus quehaceres prácticos. Sin embargo esta conexión teórica tan importante queda minimizada al recluirse en la formulación del significado como reglas de uso de los términos en un concreto juego de la lengua.

Wittgenstein no abre ninguna puerta, operativa teóricamente, al estudio y análisis de la relatividad de las concepciones ontológicas y axiológicas de las diversas formas de vida humana de las diversas culturas.

En nuestro planteo teórico nos esforzaremos por mantener los dos grandes logros del pensamiento wittgensteiniano —el factor comunicativo de la lengua y su conexión con la vida pragmática humana— intentando remediar su falta de instrumental teórico para_ abordar el estudio de las configuraciones simbólico. míticas y axiológicas de las culturas concretas correspondientes a diversos estilos laboral-sociales.

66 Specht, 1963, p. 120.

IV.-LA TEORIA SEMANTICA DE LA LINGUISTICA GENERATIVA

En este último apartado de nuestra introducción haremos un breve recorrido de las nociones capitales de la lingüística que arrancan de N. Chomsky. Ese recorrido nos permitirá explicitar por qué en nuestro estudio del contenido axiológico de la lengua no utilizamos el aparato teórico chomskyano.

Para Chomsky la estructura de cualquier frase, en cualquier lengua, ha de poder ser descrita en términos de una teoría fonética universal con la que se representará su aspecto sonoro, y en términos de una teoría semántica universal que representará su sentido. La relación entre estas dos representaciones, la fonética y la semántica, constituye el objeto propio de la gramática. Esta es la razón de la importancia de la sintaxis en la gramática generativa.

Conceder la prioridad a la sintaxis no significa desinteresarse de los problemas del sentido. Significa simplemente que se considera que, entre los factores que permiten comprender cómo un sentido se liga a una serie de seriales acústicas, la estructura sintáctica juega un papel esencial. Es, además, la sintaxis el aspecto de la lengua más susceptible de ser sometido a un estudio riguroso[67].

La sintaxis proporciona una descripción estructural que consiste en un sistema de relaciones abstractas mediadoras entre el sonido y el sentido[68].

No es posible describir inmediatamente las frases de una lengua en términos semánticos universales, pero sí que se pueden establecer un gran número de condiciones formales que debe cumplir una frase para que sea susceptible de recibir una interpretación semántica. Esta quedará en gran parte indeterminada.

La sintaxis es una descripción estructural, especie de objeto abstracto, neutro, entre el sonido y el sentido. A un lado y a otro de la sintaxis se dan dos componentes «interpretativos» que traducen este objeto abstracto en una secuencia de seriales sonoras: uno, el fonológico, lo traduce en una secuencia de seriales sonoras; otro, el semántico, le da una interpretación semántica.

Para la perspectiva generativista, el objeto central de estudio es la sintaxis, considerada ésta como un objeto puramente formal[69].

La sintaxis produce secuencias, sin atender al significado[70].

Para dar cuenta de la capacidad de los sujetos parlantes de asociar una interpretación semántica a cada secuencia de seriales acústicas, es necesario atribuir a cada una de estas secuencias una descripción estructural consistente en un sistema de relaciones abstractas, mediadoras entre el sonido y el sentido.

Una gramática explícita debe de ser concebida como un mecanismo finito capaz de engendrar un conjunto infinito de frases gramaticales y de asociarles automáticamente a cada una una descripción estructural[71].

Sin embargo, una gramática no debe únicamente proporcionar un medio para ligar las secuencias sonoras a interpretaciones semánticas, sino que debe además permitir la distinción entre las frases bien formadas y las que no lo están.

Para Chomsky el objetivo fundamental del análisis lingüístico de una lengua L

67 Ruwet, 1967, pp. 28-30.
68 Ruwet, 1967, p. 55.
69 Ruwet, 1967, p. 29.
70 Kiefer, 1972. a), p. IX.
71 Ruwet, 1967, pp. 55-56.

consiste en separar las series gramaticales que son frases de L, de las series agramaticales que no son frases de L.

Una gramática debe de ser capaz de enumerar explícitamente todas las frases que son incontestablemente gramaticales, o bien hechas, en la lengua estudiada y excluir explícitamente todas las secuencias que son incontestablemente agramaticales en esa misma lengua[72].

Una gramática generativa no es otra cosa que una gramática explícita, que enumera explícitamente todas, y nada más que las frases gramaticales de una lengua. El término «generar» o «engendrar» significa simplemente «enumerar explícitamente por medio de reglas»; «generar» no es sinónimo de «producir» «emitir». La gramática generativa es totalmente neutra con respecto a la distinción de locutor y auditor[73].

Una gramática debe concebirse como un sistema de reglas generales que permiten enumerar las frases gramaticales; o de otra forma, como un mecanismo finito capaz de engendrar un conjunto infinito de frases [74].

Una gramática verdaderamente científica tiene que poder especificar de modo inequívoco todas y sólo las oraciones de la lengua correspondiente. Tiene que ser «un dispositivo que genere todas las sucesiones gramaticales de L (el lenguaje que se considere) y ninguna de las agramaticales»[75].

La operación de construir una gramática ha de realizarse a partir de un corpus limitado de observaciones, pero ha de permitir, en principio, generar y caracterizar estructuralmente (sintácticamente) un conjunto infinito de oraciones.

Esta operación será estrictamente comparable y paralela a la tarea del niño que, a partir de la reducida muestra de frases con que se encuentra durante el período de aprendizaje de la lengua materna tiene que reconstruir los recursos mentales necesarios para emitir apropiadamente y entender cualquiera de las frases del idioma[76].

La gramática deberá ser una construcción teórica que nos dé cuenta y razón de la posibilidad del fenómeno del lenguaje: la competencia lingüística de los hablantes-oyentes de cada idioma[77].

Todo sujeto adulto, que habla una lengua determinada, es capaz de emitir o de percibir y comprender un número infinito de frases que en su mayor parte no ha pronunciado ni oído anteriormente. Esta aptitud especial es lo que llamamos «competencia lingüística». Construir el modelo de esa competencia lingüística es hacer una gramática. Por el contrario, la «performancia» es la manera en la que esa competencia lingüística es ejercida en los actos concretos del habla.

El objeto de estudio de la ciencia del lenguaje, para los generativistas, no es el resultado de la actividad lingüística, el corpus, sino aquello que la hace posible, es decir, la capacidad que tienen los hablantes-oyentes de producir y entender mensajes siempre nuevos.

Al representarnos la competencia lingüística como un sistema de reglas que permiten engendrar un conjunto infinito de frases, ponemos de relieve el aspecto creador del lenguaje[78].

72 Chomsky, 1969. a), p. 15.
73 Ruwet, 1967, pp. 32-33.
74 Postal, 1964, p. 138, en Fodor, Katz.
75 Chomsky, 1967. a), p. 15.
76 Sánchez de Zavala, 1972, p. 79.
77 Sánchez de Zavala, 1972, p. 79.
78 Chomsky, 1964, p. 50 y ss. en Fodor, Katz.

Chomsky distingue entre una «creatividad que cambia las reglas» y una «creatividad gobernada por las reglas». El primer tipo de creatividad se localiza en la performancia.

El segundo tipo surge de la competencia. Esta última es la que se estudia en la gramática[79].

La lingüística generativa es la primera que toma enteramente en serio esta peculiaridad creativa del lenguaje, es decir, el hecho de que cada lengua permita producir y entender inmediatamente mensajes continuamente nuevos.

La concepción del sistema como un conjunto de reglas recursivas y la creatividad gobernada por reglas, permite comprender cómo ciertos organismos finitos pueden tener una actividad infinita.

Chomsky comienza sosteniendo que la sintaxis es la única parte creadora de la teoría lingüística. En estadios posteriores de su pensamiento mitigará esta afirmación.

Se pretende precisar los principios de la gramática para llegar a una explicación satisfactoria del hecho de la utilización y adquisición del lenguaje., Se da una desproporción enorme entre la competencia lingüística infinita de los hablantes-oyentes y su experiencia de aprendizaje limitada a un número reducido de frases. El problema capital de la teoría lingüística es dar cuenta de esta disparidad. El niño ha de adquirir la gramática generativa de una lengua fundándose en una cantidad muy limitada de datos. La disparidad entre el «input» y el «output» lleva a postular una estructura interna suficientemente rica. Esa estructura constituye la contribución del niño a su adquisición del lenguaje.

Se pretende formular hipótesis lo suficientemente restrictivas como para que proporcionen la estructura —la propiedad de los componentes y subcomponentes— de toda lengua humana. La teoría lingüística generativista pretende formular una gramática universal subyacente a las gramáticas particulares de los distintos idiomas. Esta gramática presentaría explícitamente e inequívocamente la competencia lingüística.

La descripción estructural de una frase debe proporcionar, formal y sistemáticamente, una serie de precisiones que determinarán la representación fonética y la representación semántica de esa misma frase. Veamos algunas de estas precisiones.

Una gramática ha de dar cuenta del hecho de que frases aparentemente muy diferentes se asemejan desde un cierto punto de vista, tienen la misma estructura a un cierto nivel.

Ha de ser capaz de mostrar por qué frases, aparentemente muy semejantes en su aspecto exterior, son en realidad comprendidas de muy diferente manera.

Ha de dar cuenta de las ambigüedades sintácticas y mostrar por qué determinadas frases pueden ser entendidas de formas diferentes. Una frase con doble sentido deberá poder ser generada de dos formas diferentes.

Una gramática deberá poder dar cuenta de las relaciones que existen entre los elementos de la frase, aunque esas relaciones no sean inmediatamente aparentes.

Deberá ser capaz de dar cuenta de los tipos de frases afirmativas, interrogativas, etc., y reconocer esos tipos a pesar de las diferencias superficiales.

Deberá definir las categorías gramaticales y describir cómo esas categorías se ramifican en subcategorías.

79 Chomsky, 1964, p. 59, en Fodor, Katz.

Todas estas tareas deberá cumplirlas la gramática de una forma sistemática. La mejor gramática será la que sea capaz de dar cuenta del mayor número de hechos; la que lo haga de la manera más simple, más general y lo más sistemáticamente posible.

Deberá quedar especificada la naturaleza del sistema de reglas que constituyen las gramáticas naturales en contraposición a otros sistemas de reglas tales como los de las lenguas lógicas, o los de ciertas máquinas calculadoras[80].

La teoría lingüística se refiere al componente de toda lengua humana.

Dice Chomsky que

> «una teoría de la estructura lingüística que se fija como objetivo la adecuación explicativa, contiene un tratamiento de los universales lingüísticos y atribuye al niño un conocimiento tácito de los universales».

Y prosigue más adelante:

> «La cuestión importante es la siguiente ¿de qué hipótesis iniciales sobre la naturaleza de la lengua parte el niño para hacer su aprendizaje lingüístico? ¿Cuál es el grado de especificación y de detalle del esquema innato (definición general de una gramática) que va siendo explicitado y diferenciado progresivamente a medida que el niño aprende su lengua? En consecuencia, la tarea principal de la teoría lingüística debe ser elaborar un tratamiento de los universales que, por un lado, no sea contradicho por la diversidad efectiva de las lenguas y que, de otro lado, sea lo suficientemente rico y explícito para dar cuenta de la rapidez y del carácter uniforme del aprendizaje lingüístico. así como de la notable complejidad y amplitud de las gramáticas generativas que son el producto de este aprendizaje.

El estudio de los universales lingüísticos es el estudio de las propiedades de toda gramática generativa de una lengua natural. Las hipótesis con respecto a los universales lingüísticos pueden referirse a los componentes sintácticos, semánticos, o fonológicos, o a las relaciones que hay entre ellos»[81].

Chomsky clasifica los universales lingüísticos en universales de forma y universales de substancia. Cita el ejemplo de la teoría de Jakobson de los rasgos distintivos del componente fonológico de una gramática generativa. Esta teoría afirma que todo «output» de este componente consiste en elementos caracterizados sobre la base de un número reducido de rasgos fonéticos determinado y universal (del orden quizás de unos 15 o 20) que poseen cada uno una caracterización de substancia articulatoria o acústica, independiente de las lenguas particulares.

Dice que la gramática universal tradicional daba también una teoría de los universales de substancia. Sostenía que ciertas categorías sintácticas universales (nombre, verbo, etc.) proporcionaban la estructura sintáctica subyacente, general de toda lengua.

Una teoría de los universales semánticos podía afirmar, por ejemplo, que cada lengua contiene términos que designan a las personas, o elementos lexicales que se refieren a ciertas especies particulares de objetos, de sentimientos, de comportamientos, etc.

Hay también universales de una naturaleza más abstracta. La propiedad de tener una gramática que cumpla una cierta condición abstracta podría llamarse un universal lingüístico de forma.

Otro caso: la sugestión según la cual el componente sintáctico de una gramática debe tener reglas de transformación.

80 Ruwet, 1967, pp. 56-59.

81 Chomsky, 1971. b), p. 46.

Los universales de forma ponen en juego el carácter de las reglas que aparecen en las gramáticas y la manera cómo éstas pueden correlacionarse.

En la semántica también pueden señalarse universales de forma. Consideremos la hipótesis según la cual los nombres propios, en toda lengua, deben designar objetos que satisfagan una condición de contigüidad espaciotemporal.

Lo mismo vale para otros términos que designan objetos. O, por ejemplo, el caso de los objetos fabricados que se definen por referencia a ciertos fines, necesidades o funciones propias al hombre, en vez de serlo únicamente con referencia a sus cualidades físicas[82].

> «En general no hay duda de que una teoría de la lengua, considerada corno una hipótesis que se refiere a la "facultad innata" que tienen los seres humanos de "formar lenguas", debería preocuparse de los universales de forma, lo mismo que de los universales de substancia»[83].

Finalmente, para los generativistas, la teoría lingüística general deberá ser capaz de cumplir las siguientes funciones:

Debe de proporcionar un método para la justificación de las gramáticas. Entre las diferentes gramáticas que se pueden construir para una lengua dada, a partir de las mismas observaciones, la teoría en principio ha de proporcionar los medios de recoger la mejor.

La teoría ha de ser capaz de proporcionar un procedimiento de descubrimiento de gramáticas. Ha de ser capaz de proporcionar un conjunto de métodos que permita determinar, a partir de un conjunto de datos iniciales, la gramática de la lengua.

Debe también proporcionar un procedimiento de decisión. Supuestos unos datos iniciales y una gramática ya existente, la teoría debe permitirnos decidir si la gramática en cuestión es buena.

Finalmente, la teoría debe proporcionar un procedimiento de evaluación de las gramáticas. Supuestos por un lado, los datos, y por otro dos o más gramáticas ya construidas, la teoría debe permitirnos evaluar cuál de esas gramáticas es relativamente la mejor[84].

La parte pre-transformacional de la gramática es la base de la gramática. En esta base se distinguen dos partes, una que podríamos llamar sintagmática, categorial o sintáctica, y otra que la forma el léxico[85].

El léxico consiste en un conjunto no-ordenado (una lista) de rúbricas lexicales. Cada una de esas rúbricas es un conjunto de rasgos determinados, de tres tipos: fonológicos, semánticos y sintácticos[86].

La parte sintáctica consta de reglas categoriales, tales como F → SN + S Pred. (F = frase; → = reescrita como; SN = sintagma nominal; S Pred. = sintagma predicativo); SN→ Art. + N (Sintagma nominal reescrito como artículo + nombre), etc. Estas reglas tienen como fin introducir las categorías y los morfemas gramaticales.

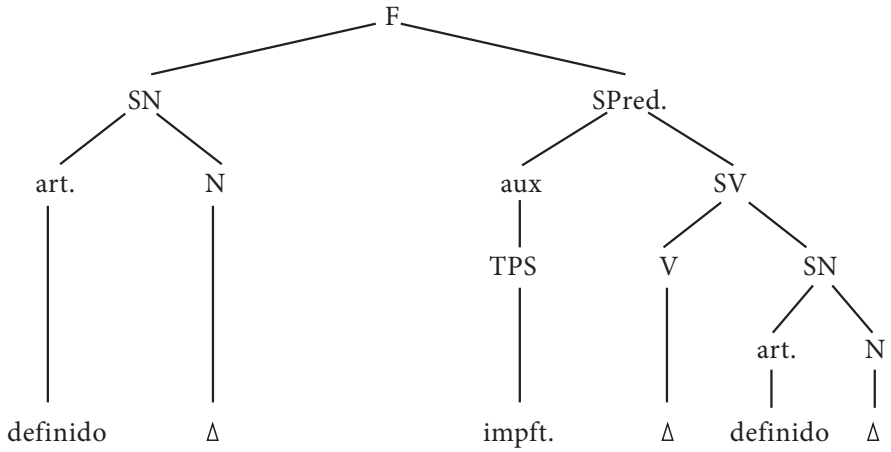
Las reglas sintagmáticas no engendran directamente las series terminales (S-terminales), sino lo que podríamos llamar series preterminales. Estas últimas comprenden únicamente los morfemas gramaticales y elementos postizos Δ. Los ele-

82 Chomsky, 1971. b), pp. 46-49.
83 Chomsky, 1971. b), p. 49.
84 Ruwet, 1967, pp. 66-68; Chomsky, 1969. a), pp. 55-59.
85 Chomsky, 1971. b), pp. 93-94.
86 Chomsky, 1971. b), pp. 119-120.

mentos postizos indican la posición donde deberán insertarse las unidades lexicales.

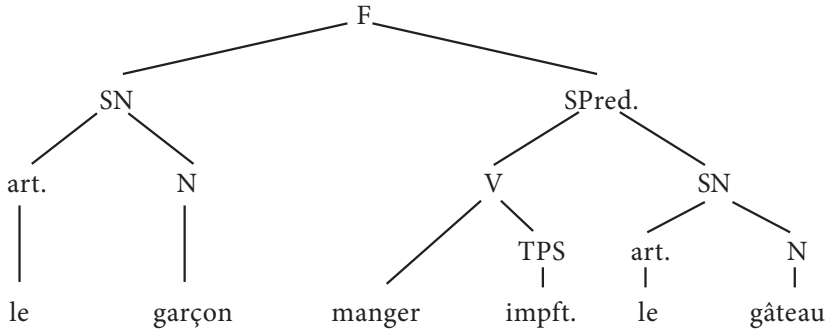
Estas series preterminales se convierten en series S-terminales gracias a la inserción de las unidades lexicales apropiadas en cada uno de los lugares donde se encuentra un elemento postizo.

Si tomamos el ejemplo de frase «le garçon mangeait le gâteau» tendremos que la serie preterminal será:



(Nota: aux. = auxiliar; TPS = afijo verbal temporal)

La serie S-terminal será:



Sin embargo el correspondiente sintáctico de una gramática generativa comporta dos partes, una parte sintagmática que engendra las series S-terminales y una parte transformacional que convierte los conjuntos de series S-terminales con sus indicadores sintagmáticos en una serie T-terminal dotada de un indicador sintagmático derivado[87].

La gramática, por tanto, genera, en una primera fase, sartas de signos de unos cuantos tipos fundamentales valiéndose de una técnica sencilla de representación ordenada del proceso de análisis en constituyentes inmediatos. Tales series o sartas

87 Ruwet, 1967, pp. 305, 312-313.

se someten, en una segunda fase, a ciertos procesos de transformación por los que se reordenarán o suprimirán algunos de sus elementos, se sustituirán por otros morfemas gramaticales, etc. [88]

La sintaxis generativa representa la estructura de la frase bajo la forma de un conjunto de indicadores sintagmáticos subyacentes engendrados por las reglas sintagmáticas y por las reglas de sustitución que introducen los elementos lexicales, y por otro conjunto de indicadores sintagmáticos derivados, engendrados por las transformaciones. Cuando todas las transformaciones necesarias se han llevado a término se obtiene el indicador sintagmático derivado final.

La sintaxis de una lengua se describe en términos de dos sistemas de reglas: un sistema de base que genera estructuras profundas y un sistema transformacional que conduce a estructuras superficiales. El sistema de base consiste en reglas que generan las relaciones gramaticales fundamentales con un orden abstracto; el sistema transformacional consiste en reglas de supresión, nueva colocación, adición, etc.[89]

La estructura profunda, representada por el conjunto de los indicadores sintagmáticos subyacentes, es interpretable semánticamente. La estructura superficial, representada por el indicador derivado final, es interpretable fonéticamente.

Formulando la hipótesis explícitamente: sólo la información sintáctica contenida en los indicadores sintácticos subyacentes será pertinente para la interpretación semántica de la frase, mientras que sólo la información sintáctica contenida en el indicador sintagmático derivado final será pertinente para su interpretación fonética.

Si esta hipótesis es verdadera, resulta que las transformaciones no aportan ninguna contribución a la interpretación semántica de la frase. Las transformaciones no tendrían ningún poder para modificar el sentido de los elementos dados en las estructuras profundas. Su única función sería convertir las estructuras profundas en superficiales[90].

Recojamos esta breve exposición en un resumen de Chomsky[91]:

> «Para resumir nuestras sugestiones, la forma de una gramática podría ser la siguiente: una gramática comprende un componente sintáctico, un componente semántico y un componente fonológico. Los dos últimos son puramente interpretativos: no juegan ningún papel en la generación recursiva de las estructuras de las frases. El componente sintáctico consiste en una base y un componente transformacional. La base, en cuanto a ella, consiste en un subcomponente categorial y un léxico. La base engendra las estructuras profundas. La estructura profunda pasa a la componente semántica, y recibe una interpretación semántica. Esta es aplicada por las reglas de transformación a la estructura superficial, a la cual las reglas del componente fonológico dan una interpretación fonética. Así la gramática asigna interpretación semántica a las señales, estando substituida esta relación por las reglas recursivas del componente sintáctico».

Chomsky sostiene la hipótesis —a la que, según él, la lingüística moderna no ofrece datos que se le opongan de un modo serio— de que las estructuras profundas son fundamentalmente las mismas a través de las diferentes lenguas, aunque los medios para su expresión puedan ser totalmente diversos[92].

88 Chomsky, 1969. a), p. 93.
89 Chomsky, 1969. a), pp. 92-93.
90 Ruwet, 1967, p. 320; Chomsky, 1969. a), pp. 49-54; 1971. b), pp. 180-187.
91 Chomsky, 1971. b), p. 193.
92 Chomsky, 1969. b), p. 89; 1971. b), p. 193.

La teoría debe ser totalmente formal y asemántica. Será posible una descripción asemántica de la gramática si se dispone de un método riguroso. Chomsky refuta las tesis que hacen depender la gramática del sentido semántico. Sostiene que el significado no tiene apenas ninguna utilidad para la descripción de la gramática. Sostiene que no debe utilizarse ninguna noción semántica para determinar el objeto de la gramática[93].

Estamos buscado qué puede proporcionarnos la teoría lingüística para el análisis y el estudio de las configuraciones axiológicas que se manifiestan en la lengua. Estas configuraciones axiológicas o sistemas de valores son diferentes en las diversas culturas.

Entendemos por culturas diferentes los diversos sistemas laboral-sociales de relacionarse al entorno físico y humano.

El problema que pretendemos abordar es el de la carga axiológica de las expresiones lingüísticas. Evidentemente es éste un problema semántico conectado con la pragmática o praxiología.

Frente a este proyecto teórico nuestro nos encontramos con que para la escuela generativa la sintaxis tiene prioridad teórica. Y la sintaxis se concibe como un sistema de relaciones abstractas; como las condiciones formales que debe cumplir una frase para que pueda recibir una interpretación semántica. La sintaxis es una descripción estructural neutra respecto al sonido y al sentido. Secuencias producidas sin tener en cuenta el significado.

Resulta evidente que semejantes hipótesis y teorías, aunque sean teóricamente muy poderosas, y aunque científicamente puedan resultar las más adecuadas al estudio de la lengua, adoptan una perspectiva que, de momento, nos impide su utilización para el estudio de las cargas axiológicas de la misma lengua en un contexto cultural determinado. La perspectiva teórica generativista pone entre paréntesis aquello que debe ser el objeto de nuestro estudio: el contenido axiológico de la semántica. La teoría no tiene en cuenta el significado. Y es únicamente en el significado, en el sentido semántico, donde encontraremos los elementos axiológicos de las expresiones lingüísticas.

Hemos visto que para Chomsky la gramática es un mecanismo finito capaz de engendrar un número infinito de frases. Ese mecanismo da cuenta de la competencia lingüística, y una competencia lingüística que es universal, de cualquier lengua. El aspecto creador de ese mecanismo finito reside, para Chomsky, únicamente eh la sintaxis, que es pensada como un sistema de relaciones abstractas.

El componente semántico no juega ningún papel en la generación de las secuencias. La teoría es, pues, totalmente formal y asemántica. Es pertinente para la interpretación semántica de la frase, únicamente, la información contenida en los indicadores sintácticos subyacentes; pero como hemos visto esa información habla únicamente de las condiciones formales (abstractas) que debe cumplir la interpretación semántica.

De todo esto se concluye que la totalidad de ese aparato teórico no es inmediatamente utilizable para el estudio, análisis y descripción de los sistemas de valores expresados en la lengua.

Llegamos a la misma conclusión frente a la afirmación de Chomsky de que las estructuras profundas son fundamentalmente las mismas en todas las lenguas.

Seguidamente hablaremos de la semántica de la escuela de Chomsky, pero adelantamos ya, que cuando Chomsky habla de los universales semánticos, los caracte-

93 Helbig, 1973, pp. 277-279.

riza por su función designativa. Igualmente, las condiciones que pone para los universales semánticos de forma, son condiciones propias del objeto designado. Ahora bien, como ya hemos advertido en otras partes, el objeto designado, en cuanto tal objeto, no da su significatividad, su valiosidad con respecto a los hablantes. Sólo la escurridiza entidad que es el significado del término con que se habla del objeto nos da esa valiosidad. Si queremos estudiar la carga axiológica de la lengua, nos será útil teóricamente suponer esa entidad para posibilitar el estudio que pretendemos, evitando al máximo los equívocos filosóficos y epistemológicos que esa supuesta entidad históricamente ha originado.

Es imposible basarse en una teoría semántica general para comprender el mecanismo de la lengua. No se dispone de medios para dar una definición semántica suficientemente general y rigurosa de las principales categorías y funciones gramaticales. Igualmente se sabe todavía muy poco sobre la estructura del léxico, etc.[94].

Nos es imposible describir inmediatamente las frases de una lengua en términos semánticos universales.

La semántica funciona en la teoría lingüística como un componente interpretativo. Traduce los objetos abstractos de la sintaxis a una forma más concreta. El componente semántico de una gramática tiene como función interpretar las estructuras sintácticas en términos de sentido. Atribuye una significación a las estructuras engendradas por la sintaxis. Combina el significado de los términos del léxico con la ayuda del sistema de relaciones representado en el indicador sintagmático[95].

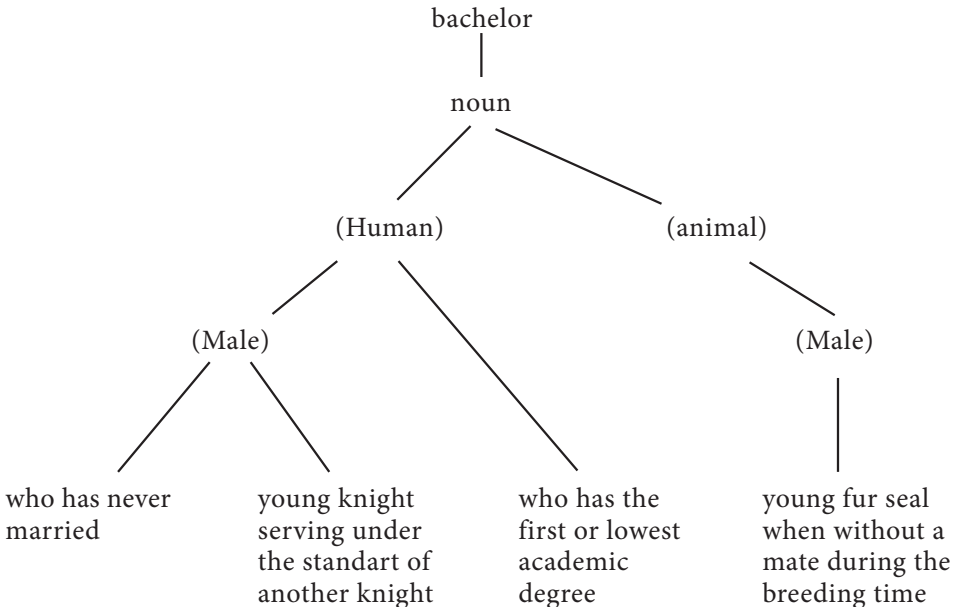
Ya dijimos que el léxico es simplemente una lista de rúbricas lexicales, cada una de las cuales no es otra cosa que un conjunto de rasgos de tres tipos: fonológicos, semánticos y sintácticos. La determinación de los rasgos semánticos pertinentes al léxico presupone que el trabajo de la descripción estructural de las frases a nivel sintáctico ha sido sistematizado y simplificado. Chomsky sostiene que empieza la semántica donde termina la sintaxis.

Pretendemos ahora exponer, en sus rasgos fundamentales, el análisis componencial semántico que arranca de la escuela de Chomsky.

Para Katz, las marcas semánticas —los componentes semánticos— deben concebirse como elementos teóricos introducidos en la teoría semántica para designar los componentes, invariantes de una lengua a otra, de un sistema conceptual que forma parte de la estructura cognoscitiva de la mente humana[96].

En primer lugar, el análisis componencial permite determinar la interpretación semántica, el sentido determinado inequívoco que toma el elemento léxico en un uso concreto. Todo elemento, entrada léxica, puede recibir una representación matricial en forma de árbol. Este árbol explicita las marcas semánticas del término y los caminos de interpretación del término.

94 Chomsky 1966, pp. 42-57.
95 Ruwet, 1967, pp. 332-334.
96 Lyons , 1971. b), p. 487.



[97]Los elementos incluidos entre paréntesis son las marcas semánticas. Los incluidos en paréntesis cuadrado son los «distinguishers». Más tarde hablaremos de estos últimos. Con ayuda de estos rasgos semánticos se describe en la matriz los diferentes usos de un mismos término.

Las marcas semánticas son los elementos conceptuales primeros que nos permiten dar cuenta formalmente de la estructura interna de un morfema cualquiera y de las relaciones que existen entre los diferentes morfemas de un mismo léxico. Las marcas semánticas son las unidades conceptuales que intervienen en la construcción de una noción. La estructura interna de un término lexical refleja la estructura de los conceptos representados por las marcas. Las marcas semánticas nos permiten orientarnos con respecto a la estructura interna de cualquier conjunto semántico.

Este análisis componencial permite además representar las relaciones, la combinatoriedad o no combinatoriedad entre morfemas. Cuando asignamos la marca «humano» a «bachelor» y «doctor» explicitamos la relación semántica existente entre estos dos morfemas del léxico.

Veamos el análisis del verbo inglés «chase»:

Chase → VTr → (((activity of X) (Nature: Physical) ((Motion) (rate: (Fast))

(Character: Following Y)) (Intention: (Trying to catch ((Y) ((Motion)) <SR>. VTr es la marca sintáctica, verbo transitivo.

La marca semántica (activity of X) opone el sentido de este verbo al de los verbos de estado «sleep, wait, suffer...» y a los verbos de proceso «grow, freeze, dress... ». Se trata de un verbo de acción del mismo tipo que «eat, speak, walk... ». El elemento postizo X representa el sujeto de esa actividad.

97 Katz-Fodor, 1964, p. 496, en Fodor, Katz.

La marca (Nature: Physical) determina la naturaleza de la marca semántica (activity) y actúa sobre ella como un modificador. La actividad de que se trata es física.

La marca (Motion) indica que el empleo de «chase» se sitúa en el de los verbos de movimiento como «walk, swin...».

La marca (Fast) determina la naturaleza de la marca (Motion) como su modificador. Se trata de un movimiento rápido, en contraposición a movimientos lentos como «creep, walk».

Todavía una segunda determinación de la marca (Motion) la constituye la marca (Following Y), que distingue a «chase» de verbos como «wander».

La marca (Intention of X: (Trying to catch ((Y)) sitúa el empleo de «chase» entre los verbos de persecución. El objeto Y está a su vez en movimiento (Motion)[98].

El conjunto de marcas representa la estructura conceptual del término léxico de que se trate.

Esa misma estructura componencial describe el sentido referencial de la unidad léxica.

El significado de una frase viene determinado por la «amalgama» de todos los componentes semánticos de los datos léxicos. La compatibilidad semántica de los datos léxicos consiste en la no contradicción de sus marcas semánticas. V. gr., el término «embarazada» contiene el componente «hembra»; no será, pues, compatible con «hombre».

Entre los componentes semánticos se distingue entre elementos conceptuales —las marcas semánticas estrictamente dichas— y los elementos preceptuales llamados «distinguisher» o singularizadores[99]. Estos «distinguisher» o elementos perceptuales pueden concebirse como aquello en el léxico que no es sistemático, que no es estructurado.

La interpretación semántica será sistemática si es capaz de determinar la presencia de ambigüedades y si es capaz de describir la estructura de esas ambigüedades, es decir, si es capaz de describir los diferentes caminos de interpretación del término ambiguo. Deberá igualmente ser capaz de determinar las anomalías de sentido o sentidos inadmisibles. Toda esta tarea debe llevarla a término la semántica por medio de las marcas semánticas. Los «distinguisher» no se encuentran más que al término del camino de interpretación semántica. Los «distinguisher» pueden plantear problemas de ambigüedad, anomalías o equivalencia de sentido, pero no pueden resolverlos. Si se llega a resolver esos problemas, será mediante las marcas semánticas [100].

Estos componentes semánticos de la lengua son independientes de las lenguas concretas, son universales. Se pretende establecer una metateoría de la semántica válida para cualquier lengua natural. La teoría de la estructura semántica universal pretende dar cuenta de la parte de la competencia de cualquier lengua. Ese componente de la competencia no puede ser explicado ni por la estructura fonológica, ni por la sintáctica.

Supuesta la pretensión de nuestro estudio —análisis del contenido axiológico de las expresiones lingüísticas— queda completamente explícita la diversidad del planteo del análisis semántico de la escuela de Chomsky.

98 Katz, 1971, p. 153 y ss.
99 Kiefer, 1972. a), p. XI.
100 Katz-Fodor, 1964, p. 499, en Fodor, Katz.

La teoría pretende establecer de forma explícita la desambiguación de términos, pretende explicitar las anomalías de sentido, la combinatoriedad o incompatibilidad de las unidades lexicales. Su análisis componencial o de constitutivos determina la estructura conceptual del léxico. Determina su sentido referencial. Es capaz de representar la matriz en forma de árbol de los diversos usos de un término léxico.

Por ninguno de esos caminos se llega a precisar o representar el contenido axiológico de las formaciones semánticas.

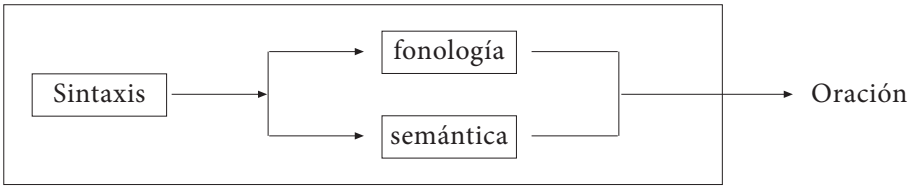
Creemos que en esta escuela, como en el caso de los analíticos del lenguaje, el factor axiológico de la lengua permanece entre paréntesis.

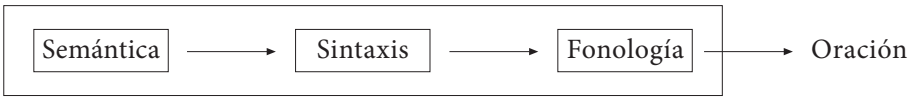
El hecho mismo de que se pretenda una teoría semántica universal nos sitúa en una lejanía que nos deja inermes teóricamente para el estudio y análisis de las configuraciones simbólicas, míticas, valorales, etc., de las expresiones lingüísticas de las culturas concretas. Sin embargo, el estudio de todos estos casos tiene un interés teórico e incluso una urgencia clara.

Las teorías chomskyanas han tenido la virtud de despertar una gran ebullición teórica. En poco tiempo se inicia un acelerado proceso de revisión que pone en tela de juicio la mayor parte de las concepciones de partida. Nos limitaremos a recorrer brevísimamente algunas de las perspectivas teóricas que fundamentan las revisiones más importantes a los planteamientos de la gramática generativa. Estas revisiones se deben al grupo llamado de la «semántica generativa» cuyos principales promotores son George Lakoff, John Robert Ross, James D. McCawley... [101]

Se invierte la relación de la sintaxis y la semántica. Se considera al componente semántico como fundamental y generativo. La sintaxis se propone como un sistema de cortapisas a lo engendrado por la semántica, no como el aparato generativo mismo.

La relación de los componentes lingüísticos varía en el sentido de los siguientes gráficos[102]:





El componente sintáctico se convierte en un apéndice de la semántica. Los semánticos generativos sostienen que la distinción establecida por el transformacionalismo standart entre sintaxis y semántica es totalmente artificial[103].

La estructura profunda no puede ser de índole estrictamente sintáctica, ya que todas las propiedades semánticas son pertinentes a ese nivel. La semántica y la sin-

101 Sánchez de Zavala, 1974; Helbig, 1973; Sánchez de Zavala, 1972; García Bardón, 1972; Kiefer, 1972. b.
102 Helbig, 1973. p. 323; Sánchez de Zavala, 1972, p. 90.
103 García Bardón, 1972, p. 65.

taxis estarían a ese nivel inextricablemente entrelazadas. Podría, pues, decirse que no existe una estructura sintáctica profunda intermediaria entre el nivel semántico y el transformatorio[104].

No se distingue entre las reglas que determinan si una frase es correcta sintácticamente y las reglas que determinan si está semánticamente bien formada.

Lakoff [105] afirma que «abandonar la posición de la sintaxis autónoma es afirmar que existe un continuo entre la sintaxis y la semántica...».

Los costituyentes semánticos pueden ser representados en árboles. En los nudos de esos árboles se encontrarán los símbolos de las categorías sintácticas dentro de una representación semántica. La representación semántica no tendrá nada formalmente diferente de la representación sintáctica. El sistema de reglas que lleva a una significación, desde su primera articulación a su manifestación en una estructura superficial, consistirá en un procedimiento que conecta árboles ordenados con árboles ordenados.

Se pretende dar cuenta de los fenómenos de significación a través de todas las transformaciones que esos fenómenos puedan sufrir. Teniendo en cuenta que estos autores prefieren el término de «semántica generativa» o de «lógica natural» al de sintaxis generativa [106],McCawley sostiene que la lógica simbólica «...sujeta a algunas modificaciones, proporciona un sistema adecuado para las representaciones semánticas, dentro del esquema de la gramática transformacional»[107].

Tanto McCawley como Lakoff insisten sobre la importancia del empleo de la lógica para representar adecuadamente los fenómenos semánticos. Sin embargo, para Lakoff, la lingüística devolverá a la lógica el horizonte que ha perdido desde hace muchos arios. La lógica volverá a ser una disciplina que no sólo se ocupe de las formas de argumentación válida, sino además de las formas de coherencia lingüística en general. Llegará a afirmar que la lingüística es la verdadera lógica natural[108].

Para McCawley hay una correspondencia perfecta entre las reglas de formación de la lógica y las reglas de formación de la sintaxis[109].

La incapacidad actual de la lógica para representar la forma lingüística completa de las frases de las lenguas naturales proviene del hecho de que la lógica se ha utilizado principalmente como procedimiento para representar el contenido de proposiciones de las matemáticas[110].

Los semánticos generativos conjuntan lógica y lingüística, lo que a juicio de sus adversarios es anular una distancia epistemológica conseguida por los lingüistas hace muchos años. Para ellos la lingüística se convierte en una logística.

Para los semánticos generativos el carácter de «frases bien formadas» está determinado por su categorización semántica más que por su categorización sintáctica. Se sostiene que la sintaxis se explica a partir de la semántica, mientras que la semántica es totalmente inexplicable a partir de la sintaxis. Se concibe la lengua como un hecho unitario.

Sin embargo, para Lakoff, toda frase bien formada está ligada sistemáticamente a su «presuposición». Propone que cada vez que se represente la forma de una frase se represente también la forma del conjunto de las presuposiciones de esa frase,

104 Lakoff, Ross, 1967, p. 228 y ss, en Sánchez de Zavala, 1974.
105 Lakoff, 1969-1971, p. 398, en Sánchez de Zavala, 1974.
106 Lakoff, 1969-1971, p. 414, en Sánchez de Zavala, 1974.
107 McCawley, 1968, p. 236, en Sánchez de Zavala, 1974.
108 García Bardón, 1972, p. 70.
109 McCawley, 1968, p. 240, en Sánchez de Zavala, 1974.
110 McCawley, 1968, pp. 243-244, en Sánchez de Zavala, 1974.

en relación a las cuales la forma frástica se dice que está bien formada. Propone la siguiente fórmula:

$$F \rightarrow PR$$

donde $\rightarrow$ representa la implicación[111].

Para concebir la categorización de forma correcta, hay que dar cuenta formalmente de la capacidad que posee el locutor de relacionar cada frase de la lengua con un conjunto de presuposiciones que condicionan el carácter de la frase bien formada. Esta insistencia en la presuposición de las frases significa que se remarca más su carácter semántico que sintáctico, de forma que el carácter de frases bien formadas está determinado con más fundamento por su categorización semántica que por su categorización sintáctica, en el sentido de Chomsky.

Ninguna frase de las lenguas naturales tiene sentido aislada. Únicamente podrá hablarse de que está o no bien formada, si se tiene en cuenta todo aquello que implica como presuposición acerca del mundo natural, es decir, si se tiene en cuenta todo aquello que una comunidad dada, a la que pertenece la lengua, sostiene sobre el mundo.

Lakoff introduce una definición de la descripción semántica que considera revolucionaria. Por lo menos abre una brecha en el postulado transformacionalista de la primacía de la frase en el estudio de los fenómenos lingüísticos, al prestar gran atención a las presuposiciones. La definición de la representación semántica es la siguiente:

$$RS = \text{def}\ (F_1, PR, Top, F, ...)$$

> «Dada una estructura sintáctica, (F_1 ... F_2) definimos la representación semántica, RS. de la oración a que corresponda del siguiente modo: RS = (F_1, PR, Top, F,), siendo PR una conjunción de presuposiciones, Top la indicación del tópico o tema de la oración y F su foco; dejamos sin resolver, pues, la cuestión de si existen otros elementos de la representación semántica de los que deba darse razón»[112].

La noción de tema o tópico es muy antigua. En las oraciones hay dispositivos especiales destinados a indicar de qué se está tratando.

También la noción de foco es ya vieja. El foco de información de una oración se caracteriza como el constituyente de la oración en el que se encuentra la información nueva y no dada por supuesta.

En «Juan lavó ayer el coche», el hablante da por supuesto que ayer se lavó el coche, y notifica que fue Juan quien lo hizo[113].

La tajante separación entre competencia lingüística y actuación lingüística, a pesar de toda la utilidad que ha tenido inicialmente, es ya insatisfactoria.

Teniendo en cuenta todo lo que precede ha de ponerse en tela de juicio la autonomía de la semántica con respecto a la pragmática. Se ha de tener en cuenta la capacidad de producción y recepción de mensajes apropiados a las circunstancias en que se emitan y reciban.

La compatibilidad entre sí de los diversos morfemas o palabras —lo que suele

111 Lakoff, 1969-1971, p. 339 y ss. en Sánchez de Zavala, 1974.
112 Lakoff, 1969-1971, pp. 339-340, en Sánchez de Zavala, 1974.
113 Lakoff, 1969-1971. pp. 341-342, en Sánchez de Zavala, 1974.

llamarse desambiguación a la vista de la estructura de la oración y del contenido semántico de los demás morfemas— es cosa que solventa la actuación lingüística y no la mera competencia; actuación ya sea en un contexto lingüístico, ya sea en un contexto lingüístico y pragmático.

Por otra parte hay que reconocer que ciertos problemas de la semántica pueden provenir de la pragmática y, por tanto, desde ella lograr su solución.

De todo esto se concluye que la competencia de la primera gramática generativa no incluiría saber alguno de cómo usar oportunamente esa competencia, ni siquiera con respecto a un contexto lingüístico, y que se reduciría a poder generar oraciones aisladas del contexto y de la pragmática. Las nuevas corrientes pondrían de relieve la necesidad de tener en cuenta el contexto, tanto lingüístico como extralingüístico, y la necesidad de no quedarse enclaustrado en la frase aislada[114].

Si se quiere representar de alguna forma la competencia lingüística de los hablantes-oyentes no es posible contentarse con asignarle un vocabulario del que se extrajera en cada caso la información lingüística que es necesaria. Hay que dar cuenta de la formación del léxico. El léxico de los lenguajes naturales, a diferencia del de los lenguajes artificiales, no está fijado en forma previa e inequívoca en un código. Hay sólo una relativa fijación y una estabilización de significados aproximada.

Si la semántica de inspiración chomskyana no ha entrado por este camino, ha sido probablemente por gravitar en torno a la sintaxis.

Las relaciones semánticas difícilmente son expresables como un sistema estático[115].

No lejano de la conexión de la semántica con la praxiología está el problema de la fuerza inlocutiva de los actos verbales, es decir, de la dimensión social de esos actos (los ruegos, órdenes, promesas, aserciones, insinuaciones, etc.)[116].

La semántica que proponen los semánticos generativistas, a pesar de la gran cantidad de problemas que plantea y de puertas que abre, se limita al dominio de la estructura conceptual de las proposiciones y una estructura conceptual universal.

Los planteos de los semánticos generativistas nos resultan extraordinariamente atractivos, pero, a pesar de lo atractivos que resulten, son para nuestro propósito inutilizables, por lo menos de momento.

Se transfiere el elemento creador de la lengua de la sintaxis a la semántica. Se entrelazan profundamente la semántica y la sintaxis y se niega la autonomía de ésta última. Se sostiene que la buena formación de la frase depende más de la semántica que de la sintaxis. Se supone que la semántica puede dar cuenta de la sintaxis y no a la inversa. Se alejan de la noción de estructura profunda como categorización abstracta de unidades de significado.

Pero junto a todas estas afirmaciones, que tan adecuadas serían para nuestro propósito, se sostiene una formalidad general de la lengua lógica, lo cual supone, según nuestro punto de vista, que lo que pretende ese planteo del estudio teórico de la semántica es explicitar la corrección o no corrección de las expresiones significativas. Pretende describir la estructura conceptual de las formaciones semánticas y, por tanto, la capacidad de transmitir y recibir información y su función referencial.

Todos estos caracteres del procedimiento teórico y de análisis de los semánticos

114 Sánchez de Zavala, 1972, pp. 55, 88, 95, 238.
115 Sánchez de Zavala, 1972, pp. 91-93.
116 Sánchez de Zavala, 1972, p. 97.

generativistas nos resultan sin utilidad inmediata si pretendemos analizar los contenidos axiológicos de las formaciones semánticas.

Igualmente nos resulta de sumo interés la afirmación de la dependencia entre las formaciones semánticas y lo que éstas presuponen; la atenuación de la contraposición de competencia y performancia lingüística desde el punto de vista semántico; la dependencia de la semántica de la praxiología; la dependencia de la semántica del contexto, tanto lingüístico como extralingüístico; la necesidad del estudio de la formación del léxico, etc. Sin embargo, todas estas ricas perspectivas teóricas, que compartimos, no nos resultan operativas para nuestro propósito, puesto que se hacen ignorando o poniendo entre paréntesis tanto los caracteres axiológicos del mundo natural, como los propósitos que una comunidad dada tenga sobre él, o la pragmática axiologizada que con respecto a él tenga esa misma comunidad lingüística. Ignoran, igualmente, el carácter axiológico de muchas formaciones semánticas de la lengua. La lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que comunica, sitúa en un mundo de valores, en un sistema axiológico, a una comunidad de hablantes en una pragmática determinada.

V.—CONCLUSIÓN

Con estas consideraciones creemos haber justificado suficientemente la opción que nos vemos obligados a hacer de una determinada corriente lingüística. No nos mueven razones de estricta ciencia lingüística. No excluimos ni tan siquiera la posibilidad de que la escuela europea que escogemos pueda ser, en cuanto a su aparato teórico, formalización, posibilidad de refutación, simplicidad, etc., menos apta que otras corrientes para un estudio científico y riguroso de la lengua. Creemos que esa escuela plantea y aborda problemas que otras corrientes no han estudiado todavía. Posiblemente su epistemología sea más fina. Sin embargo no queremos entrar en esas cuestiones, ni es ese nuestro trabajo. La única razón que nos mueve a elegir una escuela, y no otra, es la necesidad de disponer de un mínimo de instrumental adecuado para el estudio de un problema: el de las cargas axiológicas de las expresiones lingüísticas. Esta razón que ahora nos lleva a optar por una escuela lingüística, nos llevó antes a pedirle ese instrumento a la lingüística y no a otra disciplina, porque el problema básico que nos preocupa es el de las formaciones valorales humanas.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA, EXPLORACIONES A PARTIR DEL MODELO CONSEGUIDO Y ANÁLISIS DEL MODELO MISMO

I.-FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA.

Introducción.

Con objeto de no dificultar, o por lo menos facilitar lo más posible, la lectura desplazaremos a un apéndice la exposición detallada del substrato lingüístico sobre el que se apoya nuestra teoría. No creemos posible desplazar totalmente la exposición del aparato terminológico y teórico lingüístico, puesto que nuestra propia teorización se apoya y enlaza por muchos puntos con la teoría lingüística que adoptamos, de acuerdo con nuestro propósito. En consecuencia nos vemos forzados, so pena de hacer ininteligible el alcance de nuestra exposición, a resumir escuetamente tanto la teoría lingüística sobre la que nos insertamos como los puntos de enlace de nuestra construcción con esa misma teoría.

Para quien esté familiarizado con la teoría lingüística que utilizamos ese resumen esquemático resultará suficiente; a quienes no le resulten familiares esas teorías deberá recurrir al apéndice.

Con todo, hemos de confesar que, en no pequeña parte, la fuerza de nuestra argumentación se teje al paso de la exposición de la teoría lingüística escogida. Si adoptamos el expediente de situar en un apéndice los fundamentos lingüísticos de nuestra construcción epistemológica en torno del valor, no lo hacemos por razones internas al proceso del pensamiento sino para evitar que el lector —por lo menos el no habituado a la terminología técnica de la lingüística— quede frenado o abrumado por la aridez de la exposición y por la aridez de mi propio pensamiento que, si pretende apoyarse y enlazarse con ese tipo de teorización, deberá, inevitablemente, situarse a unos mismos niveles de abstracción y, por consiguiente, en un mismo tono de aridez.

1. Los estudios sobre el símbolo

Antes de adentramos en la exposición de los elementos lingüísticos que nos harán posible el análisis del elemento axiológico de la lengua, me referiré, brevemente,

a aquellos que han tratado explícitamente el problema del símbolo, prototipo de unidad axiológica de la lengua.

Freud y su escuela descubren la cohesión y necesidad de los desarrollos simbólicos. Es decir, constatan un cierto tipo de formalidad.

Sin embargo los símbolos que estudia Freud son patológicos, a-sociales y opacos. Freud a través de la formalidad simbólica pretende descubrir una hermenéutica que elimine la opacidad de los símbolos del enfermo.

Otro acierto de Freud es señalar unas bases materiales, instintivas en la generación de las formaciones simbólicas. Pero esa base instintiva es fundamentalmente a-social. No es la sexualidad como relación humana o relación de vivientes, sino como «libido». Esto hace que su noción de deseo sea a-social. Si hubiera tenido en cuenta el carácter fundamentalmente social, simbiótico y axiológico de la lengua y de la sexualidad —como sistema de relación axiológica con los otros miembros del grupo y con el entorno— no hubiera dado el tratamiento que dio a la libido, la única generadora de símbolos para él, ni menos hubiera sostenido que los símbolos requieren una hermenéutica.

Kerenyi, Jung y el mismo Freud se dan cuenta ya de que los símbolos patológicos y sus conexiones y desarrollos y los símbolos míticos y religiosos están emparentados. Sin embargo arrastran los fallos teóricos de Freud. Jung intentará solventar la dificultad haciendo de los símbolos y mitos arquetipos trascendentales. Con esto, a mi juicio, abandona uno de los logros capitales de Freud: la base material e instintiva de los símbolos.

En conexión con los logros de Freud y Jung, Bachelard entra en el estudio de los símbolos en la poética. Explicita, una vez más, la cohesión, la estructuralidad y la formalidad rigurosa de esas formaciones.

Las formaciones que estudia Bachelard son conscientes y públicas, aunque no tienen carácter de constitucionalidad axiológica social.

Bachelard, aunque más cerca de Jung que de Freud, corrige en parte el defecto de Jung. Conecta las formaciones simbólicas capitales con la raíz material del hombre. Los símbolos siempre parten de algo material del entorno, característico por su fuerza axiológica, v. gr., la relación humana con el agua, el fuego, el viento, la tierra, las rocas, la casa, etc. Pero estas relaciones están consideradas de una manera a-histórica; trascendental con respecto a la historia.

Hasta aquí los símbolos patológicos, los poéticos y los míticos y religiosos están emparentados en su formalidad.

Por otra parte, mitólogos como Lévi-Brühl, o Lévi-Strauss, vuelven a remarcar, esta vez en las formaciones simbólicas sociales y con carácter constitucional reconocido —estructuran al sujeto, al grupo y al cosmos—, la lógica especial de lo simbólico: la lógica de la participación en Lévi-Brühl y la lógica concreta en Lévi-Strauss. Ambos remarcan el rigor de las formaciones y su sistematicidad.

Lévi-Strauss remarca, además, el carácter de legalidad lingüística de esas formaciones.

Esta vez la conexión con las bases materiales e instintivas queda en la sombra. Mircea Eliade y otros entran ya explícitamente en los símbolos religiosos en cuanto tales, y constatan su formalidad y rigor. Vuelven a conectar con las bases materiales de las sociedades, pero de una manera vaga, inarticulada y sin acabarse de liberar de un cierto «junguismo».

Los etnólogos y los historiadores de las religiones reconocen el carácter de molde mental de las formaciones simbólico-míticas, a la vez que el papel social —cohesio-

nador— de esas formaciones. Pero no explicitan el cómo, ni el por qué, ni menos, todavía su articulación.

A través de ellos puede advertirse explícitamente que a semejantes estructuraciones laborales y sociales corresponden semejantes configuraciones míticas y simbólicas.

Desde una perspectiva totalmente diferente, Marx sostuvo la determinación de las superestructuras ideológicas por las sociales. Tampoco da razón del cómo de esa determinación.

Cabe concluir que la base material e instintiva de las formaciones mítico-simbólicas, ha de ser *social-laboral, lingüística y semántica,* y no meramente sintáctica, como pretenden Lévi-Strauss y el folklorista Propp.

Un planteo sintáctico de los mitos y símbolos nos deja más acá del carácter axiológico de esas formaciones y no nos da paso al aspecto religioso de esas formaciones, aspecto que es inseparable, si nos atenemos a los hechos, de toda formación simbólica-mítica social.

A partir de aquí nos da sido preciso estudiar las teorías lingüísticas, para saber cuál de las escuelas podría aportar algún instrumental para el estudio de las formaciones simbólicas, de tal forma que pudiéramos acceder a la semántica como lugar de la manifestación de lo valioso en la lengua.

2. Necesidad de un planteo axiológico de la semántica

Partiremos de una constatación que elevaremos a categoría de hipótesis: el fenómeno semántico es primariamente axiológico. Desde ahí ha de hacerse comprensible cualquier otro planteo del estudio de la semántica lingüística.

La hipótesis anterior la concretamos de la siguiente forma: la semántica debe estudiarse en el marco de las relaciones axiológicamente cualificadas del viviente humano a su entorno.

La lengua forma parte esencial de la relación del viviente humano a su entorno, luego en la semántica se encontrará esa relación axiológica al entorno. Cualquier aspecto de la semántica que prescinda del aspecto axiológico tendrá que ser comprensible desde la fundamental relación axiológica del viviente humano a su entorno.

Por tanto, hay un problema semántico que es anterior a la consideración de la semántica propia de las ciencias.

Este acceso a la semántica, acceso a su aspecto axiológico, nos es necesario para abordar, adecuadamente y desde dentro, el problema del mito, de los símbolos, de los sistemas de valor humanos, de la religión, de la ética, etc.

Supuesta esta pretensión nos vemos forzados a dejar de lado toda teoría semántica que imposibilite o dificulte la consideración de lo axiológico en la semántica.

En nuestra introducción justificamos, con bastante detalle, por qué nos resultaban poco útiles los instrumentales teóricos propios de la filosofía analítica o de la semántica científica, de los estudios de Wittgenstein, de las escuelas transformacionalistas, incluso de aquellas que se plantean como objeto primario el estudio de la semántica de la lengua. Estas escuelas nos mantienen alejados de la posibilidad de análisis del contenido axiológico de las expresiones de la lengua.

La lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que también comunica y establece un mundo de valores en una pragmática determinada.

En resumen, si adoptamos un determinado aparato teórico y optamos por una determinada escuela lingüística no es por razones estrictas de ciencia lingüística, sino por la necesidad de disponer de un mínimo aparato para el estudio de las cargas axiológicas de la lengua.

Con estas consideraciones pretendemos justificar porqué en nuestro estudio nos ceñimos a la utilización del instrumental lingüístico de origen europeo.

3. a) Sentido del estudio de la fonología

La somera exposición que hacemos de la fonología[1] tiene el propósito siguiente: comprender la formalidad de un sistema cuyas unidades y relaciones son cualitativas. El sistema fonológico de la lengua está formado por relaciones de contrastes, oposiciones y diferencias de cualidades fónicas y matices tímbricos.

Puesto que pretendemos estudiar lo axiológico de la lengua nos es preciso conocer explícitamente cómo la lengua sistematiza lo cualitativo. Bajo esta perspectiva la fonología es un lugar privilegiado, puesto que es un puro sistema cualitativo asemántico.

Destacamos una noción fonológica por su utilidad: la noción de neutralización de oposiciones distintivas, o síncresis en una de dos cualidades fónicas diferenciadas en el sistema. Esta noción es capital porque nos permitirá comprender formalmente lo que podríamos llamar «el proceso de generalización axiológica», del que hablaremos más tarde.

b) Rasgos fundamentales de la teoría lingüística que utilizamos

Supuesto que hemos rastreado lo que es una formalidad cualitativa, necesitamos ahora una teoría general de la lengua para situarnos en el estudio de sus diversos planos. Esa teoría, conforme a nuestros fines, deberá ser tal, que nos abra el camino para el análisis de los elementos axiológicos de la semántica, y esto último, de tal forma que nos permita conectar la carga axiológica de la semántica con la pragmática. Se trata de un marco teórico previo y fundamental, que se irá perfilando al paso del estudio semántico.

La teoría de la lengua que adoptamos es la de Hjemslev[2]. En primer lugar, su teoría es muy simple y muy precisa. En segundo lugar, su distinción entre forma del contenido y substancia del contenido —que es, a su vez, una forma, pero ya no bajo la perspectiva lingüística—, es la puerta que buscamos para el estudio del elemento axiológico de la semántica y de su conexión con la pragmática de los grupos humanos.

La relevancia de los contrastes acústicos, destaca el sistema de comunicación —relación sujeto-sujeto (S-S)— de la lengua. De forma análoga a lo que ocurre en la fonología, en la semántica se dará un aspecto comunicativo (S-S) peculiar de la lengua, en contraposición al aspecto también presente en ella que destaca la relación del viviente al entorno —o relación sujeto-objeto (S-O)—. Por consiguiente, en la semántica, se patentiza que la comunicación impone un sistema de segundo orden a lo que ya está estructurado desde otro punto de vista no lingüístico: el de la supervivencia de un tipo de vivientes.

Nos apoyaremos en una hipótesis básica: la analogía de los planos de expresión y contenido. Esta hipótesis nos permitirá utilizar en la semántica el utillaje teórico

1 Cfr. Apéndice, pp. 557-560.
2 Cfr. Apéndice, pp. 561-565.

construido con respecto al análisis fonológico.

Del principio de analogía entre los planos de expresión y contenido, se deducirá una cierta isomorfía de los dos planos, es decir, un paralelismo categorial de los dos planos de la lengua. Este principio de isomorfía será metodológicamente válido si no se absolutiza[3].

Remarquemos una vez más que cuando se estudia la estructura interna de una unidad de significado, no se estudia únicamente la estructura conceptual del referido extralingüístico mencionado con esa unidad sino, además, la manera con la cual la lengua habla acerca del referido extralingüístico, teniendo en cuenta la doble función de la lengua: comunicativa (S-S) y referencial (S-O).

No debe olvidarse nunca que la referencia de los términos debe ser comprendida desde la perspectiva de la relación de un viviente a su entorno. Este último aspecto es de suma importancia de cara a la carga axiológica de los términos semánticos.

c) Análisis componencial de las unidades semánticas

En el análisis semántico[4] se investigan los componentes de las unidades mínimas de significado (sememas). Esos componentes serán figuras de significado (semas) que ya no son significados. Elementos de significado que no llegan a ser significado.

El análisis componencial de un significado determinado —semema—, en contraposición a una unidad léxica que puede disponer de varios significados (lexema), puede determinarse por cuatro tipos de definidores: los elementos mínimos constitutivos y obligatorios del significado: semas; los semas comunes a un campo de significados o semas de campo, que constituirán el archisemema del campo; los semas sintagmáticos o clasificadores con respecto a un contexto: clasemas; y, finalmente, los semas que pueden o no destacarse en un contexto: semas virtuales o virtuemas[5].

d) Estructura de las relaciones fundamentales de la significación

Hasta ahora hemos atendido a los semas como elementos mínimos de la significación en el interior de agrupaciones sémicas. Ahora debemos atender a su estudio como elementos de relación, como términos de relación de la estructura elemental de la significación.

Esta estructura elemental se definirá por la presencia de términos y por la relación entre ellos.

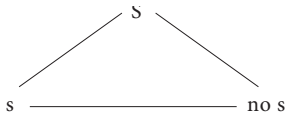
La estructura elemental comportará dos términos diferenciados, que podrán ser captados conjuntamente. Es decir, términos que comportan a la vez conjunción y disyunción.

Importa que las diferencias se perciban como situadas en un mismo eje, en el interior del cual se presentará una oposición como polos de ese eje. Ese fondo sobre el cual se desgaja la articulación de la significación lo llamaremos «eje semántico».

La descripción estructural consistirá en indicar los términos de relación y el contenido semántico de ambos, o eje de la relación. El eje semántico reúne las semejanzas y las diferencias. A la totalización le llamaremos «eje semántico» y la contraposición de términos en el seno de un eje, «categoría sémica».

3 Cfr. Apéndice, pp. 571-573.
4 Cfr. Apéndice, pp. 565-566.
5 Cfr. Apéndice, pp. 566-569.

Si representamos una estructura elemental como



entonces «s» será el eje semántico y «s - no s» la categoría sémica[6].

Estamos frente a los elementos formales propios de la lengua en cuanto sistema de comunicación (S-S).

Esta formalidad propia de la lengua será la que regirá el contenido axiológico de la semántica. Este sistema estructura elementos cualitativos expresivos —fonológicos— y elementos cualitativos, axiológicos, en la semántica. No se olvide que la semántica primariamente surge de la relación de un viviente a su entorno. Cualquier otro tipo de semántica no axiológica que pueda surgir en el habla humana, deberá comprenderse desde la primaria relación de un viviente a su entorno que será de por sí axiologizada.

e) Estructura de las unidades mínimas semánticas[7]

Las unidades de significación contienen un núcleo sémico (Ns) mínimo y permanente.

Las variaciones de sentido observadas, procederán del contexto. Estas variables sémicas contextuales son los clasemas (Cs). Los contextos posibles pueden clasificarse. Las clases de contextos están formados por contextos que provocan el mismo efecto de sentido. El sema que define una clase de contextos es el clasema.

Un efecto de sentido (semema) resultará, pues, ser

Sm = Ns + Cs.

El núcleo no estará formado por un sema solitario o por una simple colección de semas, sino por una estructuración de semas más o menos compleja.

Los semas pertenecientes a un mismo núcleo no siempre pertenecen a un mismo sistema sémico.

En conclusión, los semas de un significado están jerarquizados, unos son obligatorios y otros periféricos o facultativos, dependiendo de los núcleos de las unidades vecinas en el contexto[8].

f) El contexto de las unidades semánticas

El contexto funciona como un sistema de compatibilidades e incompatibilidades entre las configuraciones sémicas. La compatibilidad consiste en que dos o más núcleos puedan tener un mismo sema en común.

La conjunción de más de un núcleo comporta la manifestación iterativa de uno o más semas contextuales —clasemas—. Los clasemas juegan una función en la organización del discurso.

Estos semas contextuales sitúan a las unidades semánticas en niveles homogéneos, isotópicos[9].

6 Cfr. Apéndice, pp. 569-571, 577-581.
7 Cfr. Apéndice, pp. 572-577.
8 Cfr. Apéndice, pp. 577-590.
9 Cfr. Apéndice, pp. 587-591.

g) Relación del texto lingüístico y el mundo extralingüístico

Bajo el término «contexto», decisivo para la significación de las unidades semánticas, hemos de abarcar el contexto lingüístico y el extralingüístico. A este último le hemos llamado «situación». Hemos visto que un semema no es una amalgama de semas, sino una estructuración. De igual manera, debido a los clasemas, una frase no es una amalgama de unidades semánticas. La misma relación existe entre la frase, o el texto y la situación. Esto supone la relación estructurada del texto y la pragmática, así como del texto y la presuposición, es decir, el grado y modo del conocimiento que poseen los hablantes, respecto al mundo extralingüístico circundante[10].

Puesto que se da un influjo de la situación extralingüística en el texto, se da una relación y, por consiguiente, se ha de postular una homogeneidad entre texto y situación. Esto nos lleva a considerar el mundo extralingüístico no como un referente absoluto, sino como lugar de manifestación del sentido para el hombre, es decir, como lugar significativo, pertinente para el hombre.

Con ello, el mundo extralingüístico adopta la formalidad y estructura de lo significativo, de lo semántico lingüístico. Equivale a la semiotización del mundo natural. Este es el plano de homogeneidad de texto y situación; este es el plano de conexión de la semántica y la pragmática; conexión que nos es absolutamente imprescindible para el estudio de los elementos axiológicos expresados en la lengua.

La referencia de la lengua a lo extralingüístico se convierte en una correlación entre dos niveles de realidad significante.

Este hecho se hace más comprensible si se tiene en cuenta que el mundo extralingüístico es, primariamente, y, siempre de una forma u otra, el correlato de un viviente que tendrá que verlo como conducente o no a su supervivencia, como significativo —valioso— o no significativo —no valioso— para él. Lo que vale o no vale para él se estructura correlatamente al conjunto de operaciones o comportamientos que en cada cultura le conducen a sobrevivir como individuo o como grupo. Según las cadenas de comportamientos, los objetos naturales se encadenarán entre sí por el canon de su valiosidad.

De la homogeneidad de texto y situación se debe concluir que a diferentes usos de la lengua corresponden diferentes aspectos extralingüísticos. La situación de un texto poético, mítico, vulgar o científico difieren[11].

Hay una conexión entre las cargas valorales de las unidades semánticas y la satisfacción de las necesidades del viviente humano.

Hay una relación entre la sistematización y jerarquía sémica, en sus diversos niveles, y la satisfacción de necesidades del individuo humano y el grupo social.

Hay unas necesidades fundamentales que el individuo y el grupo deberán satisfacer para sobrevivir sea en la forma cultural que sea. Este es el que hemos llamado «ámbito primero» de las necesidades del viviente humano. Pero esas necesidades orgánicas y fundamentales se satisfarán en cada cultura de forma diversa. Este es el «ámbito segundo» de la relación del viviente humano a su entorno. En nuestra especie, el ámbito primero siempre se da en una modalidad de ámbito segundo, en un modo de ser cultural[12].

10 Cfr. Apéndice, pp. 587-590.
11 Cfr. Apéndice, pp. 590-594, 635-637.
12 Cfr. Apéndice, pp. 594-595.

Por consiguiente, el sistema extralingüístico —mundo natural— que entra en función con la lengua, pertenecerá siempre a un ámbito segundo o modo cultural. Con todo, si el viviente humano tiene un ámbito segundo, o cultural, en la satisfacción de sus necesidades, es porque es un viviente hablante.

h) El principio de "expansión-condensación", como origen de las formaciones metalingüísticas.

El principio de expansión-condensación nos da razón de la posibilidad de uso metalingüístico de las lenguas.

Este principio establece la equivalencia —sémica— de formaciones lingüísticas desiguales. Una palabra puede ser sustituida por una secuencia más larga, o a la inversa, una sola palabra puede designar lo que antes se había dicho con una secuencia.

Por este principio las unidades lingüísticas pueden expandirse o bien condensarse. Esta elasticidad de las agrupaciones sémicas explica la equivalencia entre un semema y un sintagma-enunciado o incluso unidades superiores. Una configuración clasemática puede ser equivalente a una sememática; la densidad sémica en uno y otro caso será diferente.

Una palabra puede ser explicada por una secuencia más larga, lo que equivale a una definición. La definición hace un inventario —no exhaustivo— de los semas del semema definido. A la inversa, toda una secuencia puede ser denominada por una palabra.

Los mecanismos de definición y denominación son el fundamento de los desarrollos metalingüísticos[13].

i) La isotopía textual

La isotopía de un texto es la permanencia de una misma base clasemática, es decir, de los semas clasificadores de núcleos. Las configuraciones semánticas especificarán la taxonomización clasemática.

En un mismo discurso puede darse más de una isotopía. La pluralidad de isotopías de un texto explica su ambivalencia o su ambigüedad. Un texto isotópicamente ambiguo será un caso de neutralización de una contraposición categorial clasemática. V. gr., los clasemas «animal-humano» en la frase «le chien du comissaire aboie».

El problema de la pluralidad de isotopías *y* de sus síncresis o neutralizaciones, debe tenerse presente especialmente a la hora de analizar las configuraciones axiológicas en general y las míticas en particular[14].

Unos mismos mitos pueden ser, a la vez, cosmogónicos y antropogónicos, o como veremos, en algunos mitos egipcios se da cuenta a la vez, del establecimiento del cosmos y de la autoridad social.

j) Categorías semánticas de la sintagmática narrativa: el cuadro de actores de toda narración

Todo discurso aparece como «haceres» de unos actores, o como «cualificaciones» de esos actores[15].

13 Cfr. Apéndice, pp. 595-596, 635-637.
14 Cfr. Apéndice, pp. 596-598.
15 Cfr. Apéndice, pp. 601-602.

Las categorías actanciales son categorías de la sintáctica narrativa. Esas categorías se articulan en torno a sentidos semánticos generales de carácter axiológico.

La categoría «Sujeto-Objeto» se articula en torno del deseo. Toda valiosidad o sistema de valores se presenta como atribuida por alguien a alguien: «Remitente-Destinatario». Todavía aparecen dos actantes más en torno del mismo deseo u objeto valioso, el que facilita su obtención y comunicación y el que lo obstaculiza: «Ayudante-Opositor». En toda transmisión axiológica se presentan unas fuerzas benefactoras y otras enemigas. Esas fuerzas no son únicamente externas al sujeto —mantenimiento, obtención y comunicación de un objeto valioso o un sistema de valores— sino también internas a él.

Teniendo en cuenta la conexión que hemos establecido entre semántica y pragmática, o semántica y la relación al entorno del viviente humano, podemos sostener que la estructura actancial se presenta en toda formación lingüística de carácter axiológico. Se presenta, también, por tanto, en toda afirmación de valores sociales.

Todo tránsito del ambiente primero del viviente humano al ambiente segundo, que siempre tendrá que darse, comporta la apariencia de la estructura actancial[16].

El sistema de valores culturales que rige a una sociedad, tiene, para ella, valor absoluto; una absolutez tal como es la que orienta la operación del grupo humano para mantenerse vivo y no morir. Las figuras actanciales representan en el discurso estos caracteres absolutos. El Remitente establece un nuevo orden socio-laboral, unos nuevos objetos de deseo, un saber nuevo y una nueva naturaleza para un grupo social, el Destinatario. El Ayudante colabora en ese establecimiento de un orden cultural y el Opositor lo obstaculiza.

Con el cuadro de actantes se explicita el carácter intangible del nuevo orden para cada individuo y para el grupo, su carácter artificioso, y no obvio, y su dificultad.

Es imprescindible tener en cuenta estas estructuras a la hora de analizar las formaciones axiológicas de la lengua. Sean cuales sean los valores que se afirmen y establezcan, estarán presentes estas estructuras.

En los análisis que hemos realizado, no hemos explicitado las formaciones actanciales, pero nos ha sido preciso tenerlas en cuenta e interpretarlas para poder tener acceso a las concretas modalidades valorales —investiciones sémicas— de cada cultura estudiada.

No serán, pues, las formas actanciales las que nos darán la peculiaridad del mundo valoral de una cultura, sino el carácter que éstas tengan —su investición sémica—, su concreción semántica.

Las categorías actanciales son condiciones lingüísticas del conocimiento del mundo y de su estructuración axiológica[17].

4. Formación de las lenguas abstractas

Las lenguas abstractas se caracterizan, fundamentalmente, por la disolución de las configuraciones sémicas nucleares, con lo cual se alejan de los aspectos axiológicos de la lengua. Sus significados se establecen convencionalmente por definición: así se originan contenidos no motivados axiológicamente. Se tiende en las lenguas abstractas a que todas las unidades de esas lenguas tengan este mismo carácter.

16 Cfr. Apéndice, pp. 601-605

17 Cfr. Apéndice, pp. 602-610.

La abstracción objetiva se apoya en dos factores: la acentuación del aspecto designador, y no tanto significativo de los términos, y la desarticulación de los núcleos sémicos significativos de esos términos mediante definiciones.

Una lengua científica deberá, además, eliminar la isotopía textual compleja y convertirla en una isotopía simple, es decir, debe desarticular la base clasemática textual de igual forma que debe desarticular el núcleo de los términos. Esta desarticulación, o simplificación clasemática, tiende, también, a la desaxiologización.

Por último, un discurso abstracto deberá desarticular la estructura actancial, eliminando actantes y reduciendo los restantes a conceptos definidos por sememas abstractos, es decir, los actantes deben ser reducidos a operadores[18].

5. a) La noción de sentido como orientación del viviente a su entorno. El significado lingüístico como transposición a la lengua del sentido. La distancia objetiva -

Entendemos como «sentido» la orientación del viviente humano con respecto al entorno de cara a la supervivencia. Los significados —axiológicos— de la lengua presuponen el sentido así definido.

Demos un paso más: el significado es la transposición del sentido a la lengua. No es trabajo de la semántica el fundamentar el sentido, ni hacer discursos sobre el sentido, su labor debe orientarse más bien a la comprensión de la relación de presuposición entre significado lingüístico y sentido. Sólo así se nos abren las puertas a la comprensión de la carga axiológica de los términos y expresiones lingüísticas.

Si la significación es la transposición del sentido, la significación lingüística no es una mera designación. La designación lingüística es más bien una consecuencia de la transposición del sentido extralingüístico para los vivientes humanos a significado lingüístico.

El significado será una forma semiótica —lingüística— de una forma ya dada —sentido—.

Esta concepción de la semántica nos permite enmarcar tanto la semántica como la lengua misma en el «peculiar sistema» de relacionarse al entorno del viviente humano.

El sistema humano de relacionarse al entorno comprenderá un subsistema común a todos los vivientes y un sistema exclusivamente propio, el lingüístico. La conjugación de ambos formará el sistema del viviente humano para relacionarse al entorno.

La manifestación sensitiva del mundo para el viviente, se transcoda en significado de la lengua en virtud de su conexión con el sistema de expresión acústica de la lengua.

La unidad del plano de la expresión y la del contenido, así como la sistencia de uno en el otro constituyen la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

Si lo cualitativo, perceptivo del mundo exterior, de por sí concreto e inmerso en el entorno, se apoya en el aparato expresivo de la lengua, organizado semióticamente, de carácter arbitrario y sin homogeneidad substancial con el mundo cualitativo de las cosas, resultará que esas cualidades se arrancan del entorno

18 Cfr. Apéndice, pp. 610-611.

concreto y con ello se adquirirá la distancia objetiva. Esto mismo explica, además, la interiorización del mundo que posibilita la lengua[19].

b) Tránsito de un mundo extralingüístico valioso a un mundo desaxiologizado

El mundo es un correlato y se manifiesta como correlato para el hombre; es un correlato de sentido, es decir, de acotaciones dotadas de significatividad y pertinencia para el hombre.

Puesto que es un correlato perceptivo, habrá que tratarlo como un sistema semiótico más o menos implícito. Es posible tratar el mundo natural como un sistema de señales, como un significante para el viviente.

Según esto, la relación entre los sistemas lingüísticos con sus referentes será una relación entre dos niveles de realidad significante.

La semiótica del mundo natural, no deberá partir de los objetos, sino de sus elementos constitutivos.

La articulación de los signos naturales depende del contexto cultural. Los signos naturales y el lenguaje no deberán entenderse primariamente como una relación entre palabras y cosas, sino como una relación entre elementos de articulación de signos naturales y elementos de articulación de signos lingüísticos.

Este planteo es de suma utilidad teórica para la comprensión de la relación de las formaciones mítico-ideológicas y sus mundos correlatos naturales.

Las individualizaciones objetivas del mundo sensible son correlatas a las operaciones del viviente y a sus series operativas.

Cuanto más compleja y amplia sea una serie operativa que forme un todo, un sintagma operativo, más desemantizados serán sus elementos constitutivos. La introducción, en la operación, de instrumentos complejos y la repartición entre diversos individuos de momentos diversos de un mismo sintagma operativo, desemantiza los elementos, es decir, los despoja de su carga axiológica. Con ello se desaxiologizan las acotaciones objetivas del mundo natural que esos momentos operativos constituyen o bien esas acotaciones objetivas retienen únicamente el valor de «medios para...»[20].

Con el párrafo precedente hemos hecho referencia al proceso de desaxiologización de la operación humana y de su mundo correlato. Este proceso es semejante y paralelo al proceso de desaxiologización de la lengua descrito al hablar del tránsito de una lengua valoral a una lengua científica o abstracta.

6. a) La formalidad propia de la comunicación en cuanto tal y su conexión con la pragmática

La determinación de la estructura elemental de la significación, es decir, de toda comunicación en cuanto tal, nos permite determinar la formalidad elemental semiótica o significativa; es decir, aquella formalidad que, aplicada a lo que Hjemslev llama substancia semántica o Greimas llamaría manifestación cualitativa o perceptiva del mundo natural, la hace, mediante dicotomización por contraposición sobre un eje homogéneo, apta para la significación.

En la misma noción de estructura elemental de la significación y en la formalidad propia de la comunicación o formalidad semiótica, ya viene dada la conexión

19 Cfr. Apéndice, pp. 612-613

20 Cfr. Apéndice, pp. 613-618.

intrínseca que existe entre la comunicación humana y la pragmática: los ejes de la articulación semiótica son siempre substancia semántica, es decir, formas, estructuras resultantes de la relación del mundo natural al viviente humano en cuanto tal viviente. Así se comprende que los significados lingüísticos sean reformalizaciones semióticas de lo que ya es forma, aunque no desde un punto de vista lingüístico[21].

La formalidad semiótica organiza elementos cualitativos en orden a la comunicación, ya sean estas cualidades acústicas o cualidades semánticas. En el orden de las cualidades semánticas se encuentran los valores, es decir, lo que es significativo, pertinente del mundo natural para vivir. Por tanto, el orden axiológico en general y todas sus manifestaciones lingüísticas, tales como símbolos, mitos, ideologías, etc., estarán regidos por la formalidad comunicativa o semiótica. Esta es una conclusión que juzgamos capital.

La estructura elemental, con su cuadro de relaciones, se convierte en el modelo fundamental de toda manipulación de sentido.

A la proyección dinámica —discursiva— de las relaciones fundamentales le llamaremos «operaciones». La reglamentación de las operaciones constituirá la sintaxis fundamental de la significación y, añadimos nosotros, la sintaxis fundamental de las formaciones axiológicas.

Estas operaciones sintácticas, desarrollo en la narración de los modelos semióticos estáticos, están orientados. V. gr., si se considera como no valioso el valor «A», debe afirmarse su contradictoria, es decir, la verdad de la «no valiosidad de A». Una segunda operación importará, como consecuencia de la afirmación de «A», la valiosidad de B. Esto dentro de la contraposición de valores «A-B».

Gráficamente podemos representarlo así:

Estos procesos suponen, pues, una taxonomización o paradigmatización que coincidirá con la estructura elemental de la significación[22].

A nivel de la narración concreta, estos caracteres de la sintaxis profunda, toman un carácter polémico. Aparecerá una serie de secuencias narrativas que enfrentarán a un sujeto y un antisujeto, representantes ambos de dos tipos de valores contrapuestos y de dos tipos de hacer pragmático correspondientes y contrapuestos. En la narración tendrá que despojarse a un sujeto de su valor, para transferirlo al otro.

Sin embargo la sintaxis narrativa, o sintaxis de «posición de valor» formaliza únicamente el modo de posición o manifestación de valores. De por sí ni es la fuente de los valores, ni determina cuál de los extremos contrapuestos es el válido. Estas cosas las determina la pragmática.

b) La investición sémica o forma concreta de las unidades semánticas y su conexión con la pragmática

Hasta ahora hemos dado únicamente el esqueleto de la narración, entendiendo

21 Cfr. Apéndice, pp. 619-626.
22 Cfr. Apéndice, pp. 626-629.

por tal una expresión lingüística completa que manifiesta el valor. Pero esa estructura formal paradigmática y procesual, debe estar dotada de un contenido concreto, de una determinada investición sémica.

Esta concreta investición sémica, o forma concreta de las unidades semánticas, depende de la forma laboral-social, es decir, cultural de sobrevivir los grupos humanos.

Sin embargo, ya en el terreno de las investiciones sémicas concretas, nos queda todavía un elemento formal por describir: en toda narración concreta se da un código o más de uno. El código es una estructura formal constitutiva por un pequeño número de categorías sémicas, cuya combinatoria es capaz de dar cuenta del conjunto de contenidos semánticos de una narración o de una determinada dimensión de esa misma narración, v. gr., en el mito del descenso de Ishtar a los infiernos podremos encontrar un código astral, otro sexual, otro agrícola, etc.

Los códigos no se yuxtaponen en una narración, sino que se jerarquizan. En todo caso, los códigos de investición de las unidades semánticas nos abren las puertas para el estudio de la conexión de las expresiones lingüísticas y las pragmáticas[23].

7. Las formaciones metalingüísticas axiológicas

Hemos expuesto hasta ahora el instrumental teórico para comprender los procedimientos para desaxiologizar la lengua, así como la formalidad y estructura de las manifestaciones lingüísticas cargadas de valor; ahora debemos añadir un nuevo elemento de importancia capital para el análisis de las formaciones lingüísticas axiológicas. La teoría de la ciencia ha estudiado y expuesto los procesos metalingüísticos científicos. Ahora se trata de volver nuestra atención hacia los procesos metalingüísticos axiológicos.

Estos procesos parten de una estructura-base, sémicamente compleja, y cargada de valor. Con ella se paradigmatiza el contenido del discurso o del universo entero, según la relación «conjunción-disyunción». Con esos procesos se aportan elementos sémicos equivalentes o contrapuestos a cada uno de los componentes (constitutivos, semas) de la configuración-base. Con estas equivalencias y contraposiciones, se explicitan los semas constitutivos de la configuración-base y se los valoriza.

Este es un proceso metalingüístico, analítico y cosmizante en cuanto que con él se establece un «cosmos», un orden en un determinado ámbito semántico y axiológico, o en la totalidad de las cosas significativas, como es el caso de los mitos. Este tipo de proceso es axiológico en su punto de arranque, en su tipo de formalidad —semiótica— y en su término, porque, por así decirlo, re-valoriza la estructura-base de la que partió. Es, además, un proceso que «verifica» la valiosidad de la estructura-base, por cuanto demuestra su poder para taxonomizar y por cuanto, normalmente, sobre todo en los mitos, explicita el valor pragmático de la estructura o estructuras-base de que se parte.

Al término del proceso analítico, la estructura-base se ha enriquecido con la aportación de todas las conjunciones realizadas. Se ha enriquecido con los semas de todas las unidades semánticas paradigmatizadas por él.

La estructura-base resulta ser, con ello, el elemento más denso de todo el universo de significación estructurado; el más denso y el que, de alguna forma, los abarca y resume a todos. Podría decirse que es el término más general del universo semántico de que se trate. En la lengua científica, el término más general es el más pobre en

23 Cfr. Apéndice, pp. 629-632.

notas constitutivas; aquí, es el más abarcador, el más general, el más denso en semas.

Por otra parte, los términos axiológicos, cuanto más densos en semas son, más alejados están de las funciones pragmáticas inmediatas y, por consiguiente, también resulta más tenue su función designativa.

Por el contrario, cuanto más denso es un término, mayor es su papel en el establecimiento de un cuadro axiológico para un grupo social, es decir, en su papel en el establecimiento, para ese grupo humano, de una comunión axiológica y, consecuentemente, de una orientación conjuntada con respecto al entorno, tanto social como físico[24].

Resumen de los principales apoyos teóricos hasta ahora formulados

Para el estudio y análisis de las formaciones axiológicas humanas se precisa un método de acceso a los elementos axiológicos de la lengua y, en concreto, de la semántica.

El recorrido por las diversas escuelas lingüísticas nos permite concluir que ese análisis es posible y que disponemos de un instrumental teórico suficiente para ello.

Para el estudio de la manifestación de lo valioso en la lengua es preciso un planteo semántico peculiar en el que el nivel semántico se considere como el lugar capital de la manifestación de lo valioso en la lengua.

Dentro de este planteo semántico deberemos suponer la existencia de unidades de análisis llamadas «significados», unidades que estarán dotadas de estructura axiológica. Suponer la existencia de los significados no nos compromete ontológicamente más que lo preciso para poder actuar teóricamente.

Para estudiar la expresión de lo axiológico en la lengua deberemos partir del hecho de que el habla forma parte del sistema humano de relacionarse con el entorno como viviente.

Esto supuesto, en la lengua deberemos atender a un doble aspecto o a una doble función: en primer lugar, la lengua establece un sistema de comunicación entre sujetos que intercambian acerca de los objetos, de tal forma que la función comunicativa o función Sujeto-Sujeto (S-S) deberá tener lugar a través de la función Sujeto-Objeto (S-O) y, en segundo lugar, la lengua establece un modo, peculiar de los vivientes humanos, de relacionarse al entorno; esta función al entorno, o función S-O, deberá tener lugar únicamente a través de la función S-S.

Los vivientes humanos sólo hablando entre sí —acerca de los objetos— se relacionan al entorno del que viven y sólo por la relación al entorno pueden comunicarse entre sí. Ambas funciones de la lengua se implican mutuamente.

Únicamente suponiendo S-O se da la relación S-S y únicamente suponiendo que los vivientes humanos se comunican (S-S) se da la relación al entorno, S-O, de este tipo de vivientes.

Este doble aspecto de la lengua, en interdependencia, lo expresaremos mediante la fórmula $\begin{smallmatrix} \text{S-S} \\ \diagdown\text{O} \end{smallmatrix}$. En su lugar detallaremos y analizaremos esta fórmula, así como su operatividad.

El mundo extralingüístico no es un referente absoluto, sino el lugar de la manifestación sensible de la significación para el hombre.

24 Cfr. Apéndice, pp. 632-635.

El mundo es un correlato y se manifiesta como correlato al hombre. Esto comporta que tenga que pensarse la relación del sistema lingüístico con la significación del mundo natural, no como una referencia de símbolos respecto de realidades extralingüísticas sino como una correlación entre dos niveles de realidad significante.

Dicho de otra forma: la manipulación que el sistema lingüístico humano ha de llevar a cabo para que tenga lugar la comunicación entre sujetos (S-S) tiene una base nuclear constituida por la relación de un viviente con su entorno, es decir, un sistema de seriales en el que la afectación y la estimulación juegan un papel decisivo. La misma función S-S tiene los caracteres y la peculiaridad propia de la relación del viviente humano a su entorno.

Si entendemos como «sentido» para un viviente la orientación que éste tiene en el entorno, resulta que el problema de la constitución del significado lingüístico presupone el problema del sentido.

El significado ha de comprenderse como una transposición (comunicativa) del sentido. Según eso, la significación lingüística no está meramente abocada a la designación lingüística sino que, por el contrario, la posibilidad de designación es una consecuencia de la transposición del sentido en significación.

Esta transposición del sentido en significado es una transformación. Así podemos hacer nuestra la idea de Hjemslev: el significado es una forma semiótica (comunicativa) de una forma (sentido) ya dada.

Supuesto que el proceso de comunicación es una sucesión de operaciones de transposición, nos resultará posible una concepción de la semántica en el seno de un marco epistemológico más amplio; nos será posible enmarcar la semántica en el sistema peculiar humano de relacionarse al entorno y, por tanto, con la pragmática, en su entorno, de un tipo peculiar de viviente.

La conjunción en la lengua del elemento acústico y de lo que constituye para los vivientes el sentido, forma una unidad la cual es la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

Se trata de la conjunción de dos substancias diferentes, la substancia de la expresión —el elemento acústico— y la substancia del contenido —sentido—, reorganizadas una y otra por el sistema semiótico o comunicativo.

Si consideramos que para el resto de los vivientes lo cualitativo expresivo, perceptivo, por tanto, del mundo exterior correlato al viviente se apoya en ese mundo exterior, resulta que ese mundo tendrá siempre un carácter concreto, inmerso en el entorno. Si, para los humanos, lo cualitativo exterior en vez de apoyarse en eso exterior se une, se apoya en una forma semiótica, la expresiva de la lengua, entonces adquirirán una y otra forma apoyo mutuo. Por la unión de la manifestación del entorno para el viviente —sentido— con la substancia acústica, organizada semióticamente, ambas formas semióticas se apoyan una en otra y quedan en relación de «expresión-contenido»; con ello se arrancan del mundo concreto del entorno y adquieren así la distancia objetiva.

Estos mismos caracteres de la lengua explican la interiorización del mundo en el sujeto. Analizaremos estas cuestiones detenidamente más adelante.

Se da un nivel en la lengua en el que se establece una comunicación axiológica entre los sujetos del grupo. Este nivel es el semántico, entendiendo por semántica no sólo la referencia a lo objetivo, sino también el lugar de manifestación de lo valioso en la lengua.

Por consiguiente, la lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que, también, comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. Únicamente en la intercomunicación subjetiva hay un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los humanos.

Se da una legalidad peculiar propia de la significación en cuanto tal, una legalidad propia de los sistemas comunicativos que llamamos legalidad semiótica. Es preciso que dejemos suficientemente tematizada esa legalidad, tanto para la comprensión de los fenómenos semánticos como para su conveniente análisis.

Para el análisis de la carga axiológica de la semántica deberemos realizar un análisis semántico componencial.

Ese análisis irá dirigido no a la capacidad de referencia a lo objetivo de las unidades semánticas sino a la capacidad de la semántica para establecer, mantener y comunicar la valiosidad de lo objetivo para un grupo social en una cultura determinada. Por tanto, el análisis semántico componencial se refiere a las unidades semánticas en cuanto expresión y comunicación de la significatividad, valiosidad de lo objetivo.

Los caracteres de la significatividad de lo objetivo, de su valiosidad, estarán en relación con la pragmática del grupo; estarán en relación con las operaciones y series de operaciones que un grupo humano, en una cultura determinada, deberá desarrollar para vivir.

Por tanto, el análisis semántico con el que nos hemos de enfrentar deberá tener en cuenta, a la vez, tanto el carácter comunicativo de las unidades como el problema de la relación entre la articulación componencial de las unidades semánticas y la articulación de la pragmática.

La investición sémica concreta de las unidades semánticas está intrínsecamente conexa con la pragmática concreta de cada cultura.

Por tanto, el modo concreto de supervivencia de un grupo humano, es decir, el modo concreto de relación con el medio, determina unas configuraciones axiológicas, simbólicas, míticas, etc., constantes y no otras.

Precisamos conocer en detalle la estructura actancial de la narración, así como su papel con respecto a la función axiológica de la lengua. Con todo, puesto que la estructura actancial es una constante de carácter semántico de toda narración que revista caracteres axiológicos, no nos será de utilidad a la hora de realizar el análisis componencial de las unidades semánticas en sus investiciones concretas correlatas a concretas pragmáticas.

Si el modo cultural de relacionarse con el entorno de un grupo social varía deberán variar, correlatamente, las configuraciones semánticas y axiológicas constitucionales del grupo.

Sin embargo, no todo cambio en el modo de relacionarse al entorno de un grupo humano comporta una transformación de los paradigmas fundamentales semánticos y axiológicos; en ocasiones será suficiente, como veremos, una modificación, más o menos amplia, del paradigma.

Para los análisis semánticos concretos tendremos en cuenta que la estructura componencial de las unidades consta de elementos nucleares y periféricos.

La relación existente entre la semántica y la pragmática de un grupo en una cultura dada deberá plantearse, principalmente, a nivel de los elementos nucleares de las configuraciones semánticas.

Se dan dos tipos de formaciones metalingüísticas: las axiológicas y las abstractas.

Si se pretende un análisis de las formaciones semánticas en cuanto expresión de lo axiológico en la lengua, es preciso determinar, lo más posible, en qué consiste y cómo funciona una metalengua axiológica; no porque nuestro propio método de análisis pueda ser definido como metalengua axiológica, sino porque en el seno de las configuraciones semánticas de carácter axiológico se encuentran numerosos procesos metalingüísticos axiológicos.

II.—EXPLORACIONES A PARTIR DEL MODELO EPISTEMOLÓGICO CONSEGUIDO Y ANÁLISIS DEL MODELO MISMO.

Introducción.

En este segundo apartado haremos una exploración radial sobre diversos temas haciendo funcionar el modelo conseguido. Con este trabajo de exploración pretendemos analizar el modelo mismo, su estructura y sus posibilidades.

Esos campos diversos a los que aplicamos nuestro modelo comportan nuevas exigencias las cuales nos fuerzan a concretar el modelo y a descubrir nuevos aspectos de él.

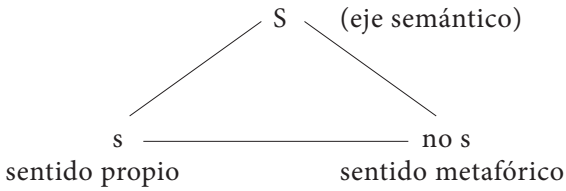
Partimos de la hipótesis, construida paso a paso y expuesta detalladamente en el apéndice, de que el hombre es un viviente que se relaciona con el entorno relacionándose, a la vez, con otros hombres mediante el habla. Suponemos que la fórmula $S \begin{smallmatrix} - S \\ \diagdown O \end{smallmatrix}$ puede caracterizar este peculiar modo de relacionarse al entorno del viviente humano.

Los campos que exploramos son muy diversos, pero tienen en todo momento el hilo conductor de nuestra construcción teórica, tomada y retomada, una y otra vez, según las exigencias de los campos que se estudian.

El camino teórico puede resultar a veces tortuoso, por cuanto en ocasiones lo iniciamos hablan do de un tema y lo proseguimos hablando de otro completamente distinto.

1. Significación y designación. La distancia objetiva

Si aplicamos la categoría elemental de la significación al análisis de la metáfora, resulta:



— *sentido propio:* relación próxima al signo natural, puesto que es la formalización semiótica de un signo natural.

— *sentido metafórico:* relación más alejada del signo natural, puesto que se emplea la organización semiótica de un signo natural para la reformalización de otro

u otros signos naturales.

(Siempre que hablamos de signos naturales nos referimos a la manifestación de la fuerza estimulativa del mundo objetivo, respecto a un grupo humano en una cultura determinada.)

Con la metáfora se da un aumento del distanciamiento del significado del signo lingüístico con respecto a lo designado.

La reformalización lingüística de un signo natural es empleada en la metáfora para abrir la significatividad de otro signo natural.

Con el uso de la metáfora aumenta la autonomía significativa de la lengua y la capacidad de abrir tanto nuevos campos de significatividad del signo natural, como de designación de elementos de la naturaleza que de por sí no se manifestarían espontáneamente al sujeto.

Con el uso de la metáfora el uso de la lengua adquiere un cierto carácter de instrumento para el dominio y manipulación del mundo. No obstante, la metáfora se mueve siempre dentro de una correlatividad axiológica.

Si estas consideraciones son correctas resulta que en la lengua misma reside la raíz del útil.

Los instrumentos primarios tendrían que poseer carácter axiológico, según las significaciones abiertas por la metáfora. Así como la metáfora al pasar un significado de un nivel a otro es utilizada para abrir nuevos campos o aspectos de campos de significación y designación, el útil, nacido dentro de un campo axiológico, tendría los caracteres propios de la metáfora, o quizás, de forma más correcta, del símbolo.

El símbolo puede ser subsumido, como hacen algunos autores, bajo la denominación de clase de la metáfora. Según esta clasificación se daría lo que se llama corrientemente metáfora, que consistiría en el traslado de un término lingüístico, en cuanto término de lengua, de un campo de significación y designación a otro campo de significación y designación que no es el suyo originario. El símbolo, en cambio, en cuanto fenómeno lingüístico —porque pueden darse símbolos no ya en el campo de los significados lingüísticos sino en el de los signos naturales—, es el traslado de la significatividad de un signo natural, significado por la lengua, a otro campo de signos naturales, significados por la lengua, con el mismo fin que la metáfora: abrir nuevos campos de significatividad natural o nuevos aspectos de significatividad natural.

Cuando hablamos de la lengua como una correlación de interdependencia entre dos formas, la del significado y la de la expresión, dijimos que ahí residía el poder objetivador de la lengua, puesto que la significatividad del signo natural al ser reformalizada por la forma del contenido y apoyarse en la forma de la expresión dejaba de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobraba distancia y generalidad.

Por la estructura misma de la lengua se hace posible la escisión de significación y designación. Esta distancia es la base de la distinción entre el término lingüístico y lo designado.

La función designativa de la lengua, lograda precisamente por su estructura como dos formas —la de expresión y la de contenido— de dos substancias —la acústica y la fuerza estimulativa de los objetos— en correlación de interdependencia, es la objetivación. O en otros términos: la objetivación es la distancia que se crea entre la significatividad del objeto, reorganizado lingüísticamente por su sistencia en la forma de la expresión, y el objeto.

La designación es, por tanto, el acceso al objeto mismo, si bien concebido en la significación de la lengua.

La metáfora aumenta la distancia entre el significado y el designado, puesto que frente al término propio de la lengua, que reformaliza de cara a la comunicación la significatividad para los vivientes de los objetos naturales, añade un nuevo distanciamiento. En efecto, la metáfora abre la significatividad de objetos naturales no inmediatamente accesible y esto mediante la significación de otros signos naturales inmediatamente accesibles. La autonomía de la lengua y, por consiguiente y correlatamente, la autonomía de lo designado quedan reforzadas. Crece con ello la objetividad de lo real.

Es posible, y así ocurrió, confundir o identificar la significación del objeto natural, para un grupo humano determinado, con lo que es el objeto real. Esto se prolonga al identificar la comunicación lingüística —palabra— con el objeto real. También esto ocurrió. Pero la diversidad de formas de expresión de las lenguas, la diversidad de lenguas, cuando se produjeron suficientes contactos de pueblos, llevó, con el tiempo y necesariamente, a reducir la identificación únicamente del significado de los términos lingüísticos con el objeto real.

El desarrollo de la metáfora, en la gran literatura antigua, tenía que conducir a una nueva reducción de las identificaciones. La existencia reconocida de la metáfora y la magnitud de sus desarrollos no permitió, a la larga, la identificación pura y simple del significado del término lingüístico con el objeto real. Era preciso distinguir entre un significado propio, que podía continuar identificándose con el objeto real y un significado no propio, o metafórico, que ya no podía identificarse con el objeto real.

Cuando los nuevos campos significativos abiertos por la metáfora estuvieron asegurados y la metáfora fue reconocida como tal y supuesto, además, que se continuará identificando el significado propio con el objeto real, surgía la tarea de encontrar los significados propios de los nuevos campos objetivos y significativos abiertos por la metáfora. Es decir, la tarea era encontrar el concepto de esos nuevos campos, pero el concepto filosófico, todavía cargado de axiología.

Según estas consideraciones resulta que la metáfora está conectada con las estructuras fundamentales de la lengua y con los logros de ella.

La metáfora está conectada tanto con la estructura elemental de la significación, como con las estructuras elementales y fundamentales de la lengua.

La misma metáfora está doblemente conectada con el útil. Primero en cuanto prosigue y amplía la función designativa y objetivadora de los significados lingüísticos, condición previa de toda manipulación, mediada o no, de lo objetivo.

Segundo, porque la metáfora misma es un medio de generar nuevos campos de significatividades y correlativamente nuevos campos objetivos.

Si se recuerda, además, que bajo la clase metáfora hemos incluido el símbolo, quedará remarcada la conexión de la metáfora con el útil, puesto que un símbolo lo hemos descrito como la significatividad de un objeto, signo natural, que abre la significatividad de un campo de objetos naturales.

Si se es capaz de concebir un útil diferente del de nuestras sociedades en las que prepondera la ciencia y la técnica —y, por tanto, el útil desaxiologizado— se advertirá que estos procesos lingüísticos son, a la vez, prácticos, puesto que son axiológicos y lo axiológico siempre tiene algún tipo de conexión con la pragmática.

Hasta ahora hemos visto la dependencia del hecho lingüístico tanto de la objetivación como de la posibilidad de manipulación objetiva. Ahora intentaremos determinar si lo práctico humano y la lengua están en relación de dependencia mutua o no.

Hemos hablado de significatividades del mundo natural recogidas y reestructuradas por la lengua de cara a la comunicación intersubjetiva. Es evidente que esas significatividades no se darían si no se diera en los hablantes un tener que ver práctico con los objetos naturales. Luego, a este nivel, la significatividad está en dependencia de un tener que ver práctico.

La reestructuración semiótica a que estén sometidas las significatividades objetivas, depende, por su parte, del tener que ver comunicativo con otros sujetos de forma que reciban el mensaje emitido, y a la inversa.

Sin un tener que ver en comunicación lingüística con los objetos mismos y un tener que ver, que no es lingüístico sino práctico, no habría reformalización lingüística de las significatividades objetivas. Ese tener que ver no lingüístico sino práctico con los objetos significados por la lengua es a lo que se refiere la designación. Por lo tanto, la designación así entendida, y la significación están en relación de interdependencia.

Incluso la designación de la metáfora cumpliría estos caracteres.

Así como la significación metafórica está mediatizada por el sentido propio de la metáfora, así la designación de la metáfora está mediatizada por la designación del sentido propio de la misma.

La designación de la metáfora, como toda designación, supone un tener que ver, de alguna forma, con unos objetos, o aspectos de objetos, a los que se llega mediante el tener que ver con otros objetos; esto es, los designados por el sentido propio de la metáfora.

Ahora bien, el tener que ver con unos objetos por mediación de otros es lo propio del instrumento. Para medir el alcance de esta afirmación, deberá tenerse en cuenta la existencia de instrumentos no desaxiologizados como los actuales. Esto es comprobable desde la etnología, la historia, la alquimia, etc. Al hablar de la designación como referida a un tener que ver con las cosas, y al decir que la designación y la significación están. en ese sentido, en relación de interdependencia, no quiere decirse con ello que la función designativa de la significación se reduzca exclusivamente a la designación de objetos con los que se tiene que ver de una forma u otra en la práctica y que, a la inversa, las significaciones con que se designa se reduzcan a la reformalización semiótica de las significatividades de los objetos con los que se tiene que ver. La lengua es, de hecho, libre y creativa, pero esa libertad y creatividad no existirían y no serían comprensibles sin los caracteres antes descritos que están siempre en el fundamento de los hechos lingüísticos.

La función designativa de la significación lingüística, por la estructura misma de la lengua, origina la distancia objetiva, como ya se ha descrito. Esta distancia objetiva es la condición de la manipulación de lo objetivo y del útil, es decir, del inicio del distanciamiento desaxiologizante, con lo cual el concepto científico nace del centro mismo de la estructura de la lengua: dos formas de dos substancias cuya relación es de interdependencia.

Esta distancia objetiva consiste en la distancia que existe entre el significado y el designado. Por la distancia entre el significado y el designado es posible el acceso al

objeto y no únicamente como significado del objeto —paquete de estímulos— para los hablantes. Evidentemente estamos hablando de estadios anteriores a la aparición de las ciencias, o mejor, hablamos desde una perspectiva teórica que es previa al concepto científico.

Este acceso designativo a lo objetivo mismo, si bien en virtud del significado y, por tanto, de la significación de los signos naturales para los hablantes, es acceso a los objetos en cuanto no correlativos, si bien únicamente desde la correlatividad.

Desde aquí nacen dos posturas contrapuestas, contenidas germinalmente en el hecho lingüístico fundamental.

Una es la posibilidad de hablar de lo objetivo mismo; el intento de su descripción y su conocimiento; conocimiento y habla de los objetos en ellos mismos prescindiendo lo más posible de su significatividad —y por tanto de su correlatividad a los hablantes. Este es el camino de tendencia desaxiologizante que parte de la lengua, que generará la ciencia y que posibilitará, o mejor, al que concomitará, el progreso de la instrumentalidad técnica.

Sin la existencia de dos formas de substancias en interdependencia, propia de la estructura de la lengua, no habría posibilidad de designación, es decir, no habría posibilidad de apuntar al objeto desde fuera de la manifestación de su significatividad para unos sujetos; y los objetos serían su mera significatividad— su mera fuerza estimulativa pertinente para la vida de unos sujetos. Se daría una escueta relación R-E (estímulo-respuesta), como en el caso de los animales. Si los objetos son su mera significatividad, no hay ningún tipo de acceso a lo objetivo en sí mismo.

La segunda postura, a la que nos referíamos, nace del mismo fundamento, pero tiene un carácter totalmente distinto, si no contrapuesto.

Lo objetivo, en vez de provocar una actitud desaxiologizante y de enrarecimiento sémico de las unidades y en vez de abrir las puertas a un posible conocimiento de lo objetivo mismo prescindiendo, lo más posible, de su correlatividad afectante, y por tanto, dando paso a una posible manipulación técnica, provoca una actitud axiologizante «sui generis». Este otro tipo de axiologización ya no parte de la significatividad de los objetos para los hablantes sino que parte de la objetividad misma. Parte de los designados que son fuente de significatividades en cuanto que eso designado es un reino que se da, no en razón de sus significatividades manifestadas a los hablantes, sino en sí mismo. Los hablantes mismos pertenecen a ese reino que significa porque es.

Prescindiendo de los revestimientos religiosos o filosóficos que este hecho pueda adquirir, podría caracterizarse esta nueva axiología como de pasmo, sorpresa, terror, admiración, veneración, etc.

Esta segunda línea que arranca de la designación del significado no tendrá más remedio que expresarse mediante los significados de la lengua, que se apoyan, necesariamente, en las significatividades de las cosas naturales.

En apartados anteriores llegamos a la conclusión de que se daban tipos de discursos con débil función designativa y que correlativamente a esa debilidad designativa, aumentaban su analiticidad respecto determinadas configuraciones sémicas ricas en conexiones de conjunción-disyunción. Ahora nos interesaría averiguar la coherencia de esta conclusión con la conclusión a que hemos llegado en el último párrafo, es decir, la coherencia de esta conclusión con el discurso axiológico que parte de la distancia objetiva originada en la función designativa de la lengua.

Frente a la actividad axiologizante que parte, no de la significatividad de los obje-

tos para los hablantes, sino que parte de la misma objetividad de lo designado como fuente de las significatividades, de su valiosidad, y que hemos descrito como actitud de pasmo, sorpresa, pregunta, admiración, veneración, etc., puede producirse el silencio o bien un tipo peculiar de discurso, por ej., el poético, el religioso, el filosófico. Este tipo de discurso es axiológico, pero su axiología es una axiología segunda.

Hay una axiología que parte de la significatividad de los objetos para los hablantes, una significatividad que siempre es correlata a la modalidad cultural de los grupos humanos; esta es una significatividad que podríamos llamar funcional, en el sentido de las que hemos llamado funciones V; una significatividad orientada —hablando antropomórficamente— al mantenimiento del ser viviente en un concreto modo cultural de actuar. Esta es la axiología primera.

La axiología segunda arranca de la distancia objetiva y no se apoya en la significatividad de los objetos para los hablantes sino en la objetividad misma de los designados. Esta significatividad no es funcional en el sentido de las funciones socio-individuales que arbitrariamente designamos como funciones V. Esto concuerda con los caracteres a que se llegó, al hablar de algunos tipos de discurso desconectados de lo práctico y sociológico.

Ahora bien, el discurso sobre esta segunda axiología no puede hacerse más que con los significados primarios de la lengua cargados de axiología primera. Luego, para hablar de la axiología segunda deberá forzarse el discurso, de forma que quede rota la axiología práctica y sociológica; deberá someterse el discurso a una artificialización. Para la comprensión de esta artificialización no basta con la anulación de las relaciones jerárquicas hiperotáxicas e hipotáxicas en favor de las relaciones de conjunción y contraposición; este tipo de transformación del discurso se da también en la axiología primera y, en concreto, se da también en el mito y en el cuento que no están desconexos de las proyecciones prácticas y sociológicas.

Nos queda, todavía, para caracterizar el tipo de discurso manifestador de la axiología segunda, el grado de analiticidad. A mayor grado de analiticidad, decíamos que se daba menor función designativa y menos conexión práctico-sociológica.

Todo discurso axiológico que desemboque en remarcar la sistemática axiológica supone analiticidad. El grado sumo de analiticidad, que no sea científica y que por tanto se realice dentro del orden axiológico, se ha de manifestar dentro de un sistema axiológico primero y, por tanto, en el análisis de la axiología primera. Pero un análisis de este tipo va a parar al valor del valor. A medida que aumenta el carácter analítico, aumenta el alejamiento del análisis del valor-para, y crece el carácter del valor. Esto, como se ve, es la versión axiológica de la objetividad de lo objetivo, es decir, de la objetividad de lo designado considerada no según su significatividad para los hablantes.

Lo llamado, inadecuadamente, el valor del valor es el valor de lo que resulta significativo y afectante, considerado en sí mismo y no en cuanto es un valor de correlación respecto de los hablantes.

Nos encontramos, pues, con un discurso que versa sobre lo designado de la significación. En la medida en que versa sobre lo designado de la significación en cuanto designado, no puede pretenderse que semejante discurso tenga algo equivalente a lo designado de lo designado, haciendo lo designado en cuanto tal, no ya designado sino significado.

Por tanto, el discurso sobre lo designado, en cuanto designado, no puede tener función designativa y únicamente puede consistir en una operación discursiva puramente analítica.

Ahora bien, ese análisis, puesto que es axiológico, no puede pretender la descripción de lo designado mismo, puesto que ésta sería una tarea no axiológica. El discurso de que hablamos versa sobre lo que es fuente de axiología primera y habla, axiológicamente, sobre realidades que son en sí mismas significativas y valiosas, puesto que son generadoras de la axiología primera. Por tanto, la axiología primera puede decir que tal y tal objeto es valioso y ahí reside su función designativa; la axiología segunda no puede decir que tales y tales objetos resultan valiosos en tales y tales aspectos, porque su decir versa precisamente sobre los objetos mismos de los que brota la manifestación valiosa. Este tipo de discurso se reduce, pues, a decir que el objeto valioso vale, lo cual es una afirmación axiológicamente tautológica.

Sería, por tanto, erróneo tomar este tipo de afirmaciones como afirmaciones designativas, en el sentido de que el valor de un valor sea tal otro valor. El valor del valor es que vale y lo demás son procedimientos de manifestación del reconocimiento de ese hecho. Este tipo de afirmaciones son, seguramente, equivalentes de este otro tipo de afirmaciones: el ser es.

En otros términos, las afirmaciones que hablan de la axiología segunda no hacen más que manifestarla y, por tanto, no puede tomarse su articulación manifestativa como articulación a la cual correspondan paralelamente designaciones.

En ningún sentido puede hacerse de tal tipo de discurso una ciencia. Y esta frase no pretende desprestigiar, en absoluto, ese tipo de discurso, sino situarle en su lugar.

Dijimos que la verdad de toda afirmación que esté, más o menos, axiologizada no es designativa en sentido científico. Hay, sin embargo, como se habrá entrevisto en los desarrollos que han precedido, afirmaciones axiologizadas que tienen designación, pero esa designación es del objeto de la significatividad para los hablantes, es decir, del objeto como objeto dentro del juego de correlaciones interdependientes descritas como S-S.
\O

Si un discurso axiológico describe o narra el tener que ver con las cosas en cuanto éstas manifiestan su significatividad, puede no incluir analiticidad alguna. También dijimos que cuando se presentan anulaciones de relaciones jerárquicas hiperotáxicas o hipotáxicas podía ser indicio de análisis. Ahora debemos precisar que en el tipo de discurso de que hablamos puede no darse analiticidad a pesar de las coalescencias y yuxtaposiciones manifiestas. Estas se presentan, también, cuando existen simples relaciones axiológicas con las cosas.

La designación del discurso axiológico no analítico es fuerte, pero su designación es de los objetos en cuanto importan significatividad correlativa al viviente humano en una determinada cultura.

En el caso de los discursos mitológicos o ideológicos se da analiticidad, con lo cual disminuye, en la misma medida, la designación.

El mito está relacionado con la institucionalidad sociológica y con la vida práctica y, por tanto, con la institucionalidad instrumental. Ambas, la institucionalidad instrumental y la sociológica, son correlativas y pertenecientes a la axiología primera. Pero se da también, en menor o mayor grado según los tipos de mitos, explicitación analítica de esa axiología; exposición paradigmática del cuadro de valores; tematización de los presupuestos axiológicos desde donde se hacen deducciones morales, legales, sociológicas y prácticas; fundamentación legal, moral, religiosa. Con ello se da lo que hemos llamado un «antes» y un «después» del análisis.

En este momento de reflexión conviene que intentemos precisar el entrelazamiento que se da en los mitos y narraciones equivalentes, de la axiología primera y la segunda.

La axiología segunda no tiene más remedio que manifestarse mediante la axiología primera. Este hecho puede generar una serie de ambigüedades designativas. En primer lugar porque en el mito pueden darse descripciones y análisis de la axiología primera, y por tanto, designaciones de objetos con significatividad correlata y designaciones de la significatividad misma de los correlatos. En otras palabras, se dan dos tipos de designaciones: designación del objeto que vale y designación del valor de ese valor. Pero, además, y eso es lo importante en este momento, puede darse manifestación de la axiología segunda carente de designación, que por efecto de que se ha de manifestar necesariamente en la axiología primera comporta el riesgo de que se le atribuya algún tipo de designación.

Por tanto, para una correcta interpretación y para evitar las ambigüedades y sus consecuencias ontologizadoras se ha de tener en cuenta que la axiología 2.ª al expresarse, toma las formalidades de la axiología 1.ª y sus estructuras. Tanto más cuanto que para manifestarse en la axiología 1.ª ha de apoyarse más explícitamente en las estructuras semiótico-lingüísticas, según el procedimiento que éstas siguen a la hora de manifestarse como axiológicas y como analíticas. Es decir, las manifestaciones de axiología 2.ª, al carecer de designación acentúan sus caracteres estrictamente lingüísticos y comunicativos.

Estas conclusiones a que hemos llegado las consideramos de gran importancia para la estética, la religión, la moral y la filosofía. Estas disciplinas estudian o dan cuenta en alguna medida de la inmersión de la axiología 2.ª en la 1.ª, como su lugar de manifestación y de acceso, pero al mismo tiempo han de dar cuenta de distancia y libertad en la axiología 2.ª respecto de la axiología 1.ª. Tendría que explicitarse claramente en cada caso, la semejanza y la diferencia de ambas axiologías según la categoría semiótica elemental: S = s — no s. No puede describirse «s» sin que se haga presente de una forma u otra «no s» y a la inversa; es decir, que el tipo de discurso de esas materias se mueven siempre en «S», un terreno de ambigüedad.

Si tomamos el caso de la religión, todas sus afirmaciones y exigencias son analizables en términos y categorías de la axiología primera. La axiología segunda no es esas afirmaciones, ni esas exigencias, pero se manifiesta únicamente en ellas. La ambigüedad entre una y otra axiología resulta inevitable porque ambas axiologías se manifiestan en «S».

Para un no creyente la religión podría no tener esa ambigüedad, o incluso puede ser eliminada la ambigüedad a que nos referimos en la moral, aunque con más dificultad, pero se presentará el mismo problema en la poesía o en la filosofía. Es decir, creemos que el problema es ineludible.

Resulta, pues, que como la ciencia, que arranca, también, pero en otra dirección —la desaxiologizante—, de la función designativa, la poesía, la religión (si no se la confunde con su institucionalidad sociológica), la filosofía, etc. tienen en sí la distancia objetiva y por tanto la libertad axiológica respecto de la relación S-O. Esa libertad —distancia de la correlación S-O— les proporciona capacidad proyectiva y prospectiva; por esta capacidad pueden utopizar a partir del estadio concreto axiológico en que se encuentran.

La significación y la designación de la lengua dependen una de la otra; por tanto, también el significado y la distancia objetiva están en relación de interdependencia.

2. Caracteres estructurales y ambigüedad de las nociones axiológicas

a) Estructura sémica de las nociones axiológicamente generales

Cuanto más amplia y más general es la función designativa de los términos axiológicos, más pobre en semas resulta su núcleo. En cambio, en esas mismas condiciones, las virtualidades sémicas se amplían en la misma proporción en que aumenta el grado de generalidad de los términos.

Los términos axiológicos, en cuanto términos dotados de designación, y de designación general, tienen su contenido sémico nuclear muy preciso y escueto, tanto más cuanto más general sea el término. Los mismos términos axiológicos, en cuanto significación, poseen virtualmente todas las posibilidades significativas de todos los signos naturales que en él se manifiestan. Consiguientemente, las virtualidades aumentan en la misma medida del aumento de la generalidad del término.

Por tanto, en virtud de que la designación tiene lugar por la semiotización de las significatividades de los signos naturales, se produce un proceso doble e inverso en las nociones generales axiológicas: como términos designativos generales son sémicamente escuetos y como términos significativos contienen virtualmente todos los semas de las posibles manifestaciones de todos los signos naturales que abarcan en sus diversas circunstancias y situaciones.

b) Caracteres de la temporalidad de la axiología 1.ª, de la axiología 2.ª y de las nociones o útiles desaxiologizados

El tiempo —y lo mismo cabe decir del espacio— de la axiología 1ª es el de las significatividades de los signos naturales, o articulación de la pertinencia de los objetos para la vida de los hablantes y el de los comportamientos correlatos; un tiempo-espacio de significatividades y de relaciones entre significatividades.

El «antes» y «después» de ese tiempo coincide con los «antes» y «después» de las significatividades.

Las significatividades y sus momentos articulatorios no son autónomos, sino que son relativos a los sujetos vivientes correlatos. Los momentos articulatorios de las significatividades están jerarquizados y regidos por los ejes de las modalidades culturales, es decir, están ordenados según las series de operaciones con respecto al entorno que cada cultura establece y según las relaciones mutuas y jerarquías de esas series.

Cada elemento de significatividad tiene la significatividad y la orientación, o sentido, que le asigna el lugar jerárquico que ocupa en la cadena significante natural en torno de los ejes operativos establecidos en los sujetos por los diversos modos culturales.

Puesto que el tiempo de la axiología primera es un tiempo según las significatividades, es decir, valiosidades o pertinencias del mundo objetivo para la vida de los hablantes, resulta que a significatividades iguales, a identidad de significatividad acompaña identidad temporal; a floja significatividad sigue floja temporalidad; a intensa significatividad acompaña fuerte temporalidad. En otros términos, una temporalidad según las significatividades o temporalidad cualitativa comporta la existencia de tiempos fuertes, débiles, idénticos o significantes y tiempos no idénticos o insignificantes.

Otra consecuencia de la temporalidad según las significatividades es que, aunque la significatividad es un proceso, la significación como emisión o recepción de

relaciones sucesivas sistemáticas es algo todo simultáneamente presente, por consiguiente, el tiempo axiológico, o de la significatividad, es todo simultáneamente presente. A idéntica significación, aunque el tiempo cronológico sea diferente, sigue idéntico tiempo axiológico.

Esta explicación da razón de las identidades rituales, de las participaciones con los héroes primordiales, sus actos sacrificiales, salvíficos o creadores.

Como se dan significatividades que mediatizan otras significatividades (v. gr., la metáfora), así se dan temporalidades que mediatizan otras temporalidades.

Las modalidades del tener que ver con las cosas, según los modos culturales de incidir en el entorno, determinan las temporalidades. Hablamos de modos culturales, o de estratos de modos culturales, en los que los útiles son todavía axiológicos puesto que lo que queremos analizar en este momento es el tiempo cualitativo.

Puesto que el útil axiológico tiene carácter de símbolo, como se describió, resultará que el tiempo axiológico será según la significatividad del «símbolos-útil» (instrumento axiológico) y según la jerarquía y estructuración de los «símbolosútil». Los símbolos-útil y sus jerarquías serán correlativos de los ejes del viviente, supuesta la existencia de la lengua. Tendrá que entenderse como cultura, la posibilidad abierta por la existencia de la lengua para crear símbolos-útil a partir de la reformalización comunicativa de la significatividad objetiva inmediata que parte de la relación del viviente humano al entorno, sea cual sea su posible modalidad cultural.

La significatividad primaria del símbolo procede del mundo inmediatamente correlato al viviente humano, y mediante la lengua se extiende a nuevos campos de significatividad no inmediatos para los humanos.

Veamos ahora el proceso por medio del cual el símbolo —y en su medida el útil axiologizado— se extiende a nuevos campos de significatividad no inmediata.

Suponiendo que se trate de símbolos originarios —si es que se puede utilizar con sentido ese término—, «s» pertenecerá al ambiente 1.º (naturaleza) y «no s» pertenecerá a la cultura (ambiente 2.º). Supuesto que «s» sea un símbolo derivado, cuya significatividad pertenece ya al ambiente 2.º (una cultura determinada), «no s» comportará una nueva apertura de ambiente 2.º, es decir, una apertura de un nuevo campo objetivo.

A cualquier nivel que se sitúe la categoría «s — no s» siempre podrá decirse que a su nivel, «s» será una significatividad inmediata y «no s» una significatividad no inmediata. El eje será «S».

Cuando no se trate de palabras sino de símbolos-útil, instrumentos axiológicos, «S» tendrá que ser un objeto no lingüístico. «S», en cuanto que conjunta «s» y «no s» abarca la complejidad significativa del instrumento axiológico.

Cuando las significatividades no inmediatas resultan afianzadas, «S» —en su totalidad— adquiere el carácter de significación inmediata, y podrá adquirir una nueva significación no inmediata; es decir, vuelve a estar disponible para la apertura de un nuevo campo objetivo. Este movimiento de expansión exigirá una categoría superior «S'». Y así sucesivamente.

La jerarquización de todo el complejo axiológico y simbólico contendrá: símbolos que ejercerán el papel de útiles, para abrir la significación del medio y otros que ejercerán funciones sociológicas, interpretativas de la realidad o metalingüísticas.

La articulación total del complejo axiológico, o sistema de valores, dependerá de la articulación sémica del símbolo que hace las veces de útil fundamental de un

modo concreto de cultura con respecto al tener que ver con las cosas según los ejes naturales y biológicos del ser humano.

Esos símbolos fundamentales funcionarán como modelos taxonomizados del mundo mediante los procedimientos analítico-axiológicos descritos al hablar de las coalescencias y las yuxtaposiciones. Y esto de tal forma que el mundo simbólico de una sociedad dada formará un todo estructural cuyo número de semas será limitado.

Si se admite que toda sociedad es una sociedad en conflicto consigo misma, eso supone la coexistencia y contraposición de dos o más complejos simbólicos, pero incluso entonces cada uno de esos complejos será estructuralmente unitario, según hemos descrito.

Todas las consideraciones que han precedido se mueven en la significatividad propia de la axiología Como que hemos afirmado la existencia de una axiología 2ª, eso importa una significatividad no funcional para el viviente que acompañará siempre al útil axiológico y al símbolo, como la función designativa y la distancia objetiva acompañan siempre a la lengua.

De ahí se seguirá que la significatividad 1.ª, toda ella correlata a los vivientes humanos en cuanto tales —significatividad funcional—, será, a la vez y en el mismo sentido, significatividad no funcional para el viviente en cuanto tal, significatividad gratuita, no útil.

Cualquier significatividad simbólica, «S», poseerá una doble ambigüedad: la ambigüedad de «s — no s» con funciones pragmáticas para la vida del grupo y la ambigüedad «pertinente para la vida del grupo - sin pertinencia para la vida del grupo»; teniendo en cuenta que los valores sin pertinencia para la vida del grupo son valores, no algo que ni vale, ni no vale. (Por comodidad expresiva, y sin que ello indique adscripción a la escuela antropológica funcionalista, llamaremos frecuentemente a la axiología 1.ª, axiología funcional, y a la axiología 2.ª, axiología no-funcional.)

El símbolo poseerá la absolutez propia del valor funcional —que en último término viene a ser equivalente a la contraposición de la vida a la muerte—, más la absolutez propia de la manifestación de la axiología 2.ª, entendiendo por significatividad 2.ª la que no es una significación correlata a los hablantes. La axiología 2.ª es una significación *ab-soluta,* en sí misma que engloba a los hablantes en el mundo y al mundo que es significatividad para los hablantes.

De todo esto se sigue que la temporalidad axiológica es la articulación de la significatividad primera.

De ahí se deriva que, puesto que la significatividad 1.ª es el lugar de la manifestación de la significatividad 2.ª, y no hay otro lugar para ello, y puesto que la significatividad 2.ª no es funcional, su temporalidad es a-temporal, es decir, sin sucesiones. Por tanto, la significatividad 2.ª no tiene tiempo, el único tiempo a su disposición es el de aquello en lo que se manifiesta. Con lo cual, la temporalidad de «S», que hemos descrito como con doble ambigüedad, es doblemente tiempo como no-presencialidad de dos modalidades del tiempo: una articulada, con la articulación de la significatividad y otra sin articulación ninguna, pero que toma prestada la temporalidad de la significatividad 1.ª, haciendo constar que es prestada y que no le pertenece.

Repetimos, estos dos aspectos de lo axiológico corresponden a la significatividad de lo objetivo para los humanos y a la significatividad en sí de eso objetivo.

Con el crecimiento del concepto desaxiologizado y el instrumento desaxiologizado el mundo se escinde en dos órdenes de realidades: las significativas y las no

significativas, o si se quiere, las significativas y las útiles o que simplemente son. Por consiguiente, tanto el tiempo como el espacio y la vida humana misma en general estará, entonces, escindida en una doble significatividad —la 1.ª y la 2.ª — y la utilidad.

Con el concepto y el instrumento desaxiologizados nace una nueva temporalidad y espacialidad que ya no se identifica con las significatividades. Esta será la temporalidad del proceso productivo mediante el útil o el de los movimientos objetivos de lo designado mismo que sirve de norma.

Mientras la técnica no sea lo suficientemente fuerte como para establecer una relación con las cosas que relegue la manifestación de su aspecto valioso, a excepción del valor de utilidad —lo cual supone un desarrollo paralelo de la ciencia—, tanto los procesos técnicos desaxiologizados, como el mismo concepto desaxiologizado estarán al servicio de las manifestaciones de sentido y serán subsumidos por ese sentido todavía manifiesto en sectores importantes de los signos naturales. Entonces, la racionalidad estará al servicio del mito, del cual presentará una racionalización parcial. El útil no axiológico, por su parte, estará al servicio de una sociedad, de cuya institucionalidad es el responsable el mito.

Con el progreso técnico —antes, incluso, de la llegada a la era técnica— la temporalidad axiológica quedará recluida únicamente en los reductos ceremoniales, festivos, poéticos, ontológicos y religiosos.

c) Naturaleza de la ambigüedad de la significatividad segunda

La ambigüedad de la axiología segunda no parece residir únicamente en que tiene que manifestarse necesariamente en la axiología primera, reside especialmente en el hecho de que su manifestación es a la vez funcional y no funcional para la vida de los individuos y los grupos humanos.

Si observamos, a modo de caso concreto, el carácter de lo sagrado, resulta que es a la vez «*fascinans et tremendum*». Una ambigüedad que no es explicable en términos de axiología primera y segunda. Parece, pues, que su principal ambigüedad reside en su significatividad segunda. Algo parecido ocurre con la poesía que puede ser dulce y amarga a la vez, o con la música, en la cual toda obra, y en la medida de su calidad artística, resulta extraña y profundamente triste al mismo tiempo que euforizante.

La explicación de esa ambigüedad, situada toda ella al nivel de la significatividad segunda, parece que ha de buscarse en la función designativa de la lengua y en las consecuencias valorales de la distancia objetiva. Intentaremos aproximarnos, lo más posible y por pasos, a la explicación de esa ambigüedad. La explicación será un apunte que requerirá unas mayores ampliaciones posteriores.

Recordemos en este momento que la significación es la reformalización lingüística de la significatividad de los signos naturales por la dependencia que adquiere esa significatividad a causa de su unión con la forma expresivo-acústica. De esta interdependencia resulta la función designativa de la lengua; de la función designativa, la distancia objetiva y la objetividad. La distancia objetiva es distancia de la significatividad inmediata y absorbente de S-O.

El acceso a la objetividad de lo que en la correlatividad S-O resulta significativo, importa acceso a lo que de por sí no es significatividad, a menos de que se sitúe en la correlación S-O. Esto, a su vez abre la significatividad 2.ª, o significatividad de lo objetivo no en cuanto correlato sino en cuanto objetivo; es decir, abre una sig-

nificatividad no funcional para el viviente, una significatividad que no comporta sentido como orientación para actuar y sobrevivir como individuo y como grupo. Esto resulta coherente y aclarable desde la función distanciadora de la axiología 2.ª en relación con un concreto S-O cultural. El hecho de que la significatividad 2.ª, que en cuanto manifestada en la axiología 1.ª se le puede llamar significado, carezca de designado resulta coherente con la afirmación de que la significatividad 2.ª es una significatividad que no comporta sentido.

Aquí puede comprenderse por qué a la significatividad segunda la llamamos una significatividad carente de sentido. Insistimos: llamamos «sentido» a los cuadros o elementos axiológicos capaces de desencadenar u orientar las operaciones humanas de los grupos, de forma que conduzcan, en concreto, a la supervivencia.

Estamos situados ya en la ambigüedad de la axiología 2.ª, ambigüedad que no consiste únicamente en el hecho de que al manifestarse en la axiología 1.ª su manifestación es a la vez pertinente para la vida y no pertinente. La significatividad segunda, o axiología 2.ª, de por sí no genera ni una moral, ni una religión, ni un tipo de constitucionalidad social, o una expresión o tipo de expresión poética. La conexión de la axiología 2.ª con todas esas concreciones depende del hecho de que la manifestación de la axiología 2.ª tenga lugar, necesaria e imprescindiblemente, en la axiología 1.ª. Consiguientemente, todas las características de toda concreta moral, religión, sociedad, poesía, etc., son determinables desde la significatividad 1.ª. A su vez la manifestación de la significatividad 2.ª en la 1.ª libera de la férrea sujección a ella; crea la posibilidad utopizante junto a la posibilidad de transformaciones culturales; proporciona, además, a la axiología 1.ª una fuerza, una exigencia y un valor mayor que el de conducir a la vida y apartar de la muerte.

Todo intento de aislar el valor de la axiología 2.ª del de la 1.ª fracasa. Todo intento de aislar lo absoluto en sí mismo de lo absoluto de la correlatividad al viviente es imposible, como lo es, igualmente, todo intento de señalar un «*ontos*» que corresponde a ese valor y significatividad 2.ª. Ese intento supondría, y ha supuesto, la reducción de lo que no es relativo a las legalidades propias de lo que es funcional para un grupo de vivientes humanos en una cultura determinada.

Es imposible recibir la significatividad 2.ª si no es recibiendo adecuadamente la significatividad 1.ª. Fuera de ella es inaudible la significatividad 2.ª, puesto que desde donde se le puede escuchar es desde los designados de los significados.

Sólo con la valoración del valor primero, el segundo resulta valor. La respuesta a la axiología 2.ª es, de hecho, fidelidad —distanciada— respecto de la axiología 1.ª. La verdad correspondiente a la significatividad 2.ª es la verdad correspondiente a la significatividad S-O desde la distancia que proporciona la designación; una verdad distante de la verdad de cada momento, sin que pueda señalarse apoyo alguno para distanciarse más allá de la verdad correspondiente a las significatividades y valores de las concretas y cambiantes correlatividades culturales humanas.

d) Los modelos axiológicos

Conforme a lo expuesto al hablar de la metáfora, del símbolo y del símbolo-útil se dan unas configuraciones sémicas que hacen las funciones de ejes del mundo de las manifestaciones axiológicas y de las configuraciones simbólicas de una sociedad dada.

Intentaremos ahora analizar y determinar las condiciones de unas tales configuraciones-modelo capaces de organizar, taxonomizar y estructurar los mundos de la significatividad.

En un primera aproximación, tales manifestaciones o configuraciones sémicas deberán ser axiológicas; deberán comportar, en menor o mayor grado, una ritualización; deberán estar relacionadas con las modalidades fundamentales del tener que ver con las cosas de cada cultura, según los ejes capitales de las necesidades fundamentales del viviente humano; y por último, darán lugar a una manifestación de la significatividad 2.ª.

Supuesto que la relación de los hombres con las cosas de la naturaleza no es S-O sino S-S, cuya implicación de ambos tipos de relación —S-S y S-O— crea la distan-
O

cia objetiva y la función designativa (y, por tanto, la posibilidad de ampliar las significatividades objetivas según el mecanismo descrito al hablar de la metáfora y del símbolo), no es la experiencia de axiología 1.ª, o su fuerza la que origina la posibilidad de los modelos axiológicos, sino el hecho de que a través de la significatividad 1.ª, la significatividad 2.ª se haga presente.

La presencia de la axiología 2.ª comporta un distanciamiento de la inmersión en las concretas relaciones al entorno y una no inmersión en las concretas relaciones axiológicas de axiología 1.ª.

Toda manifestación axiológica de la relación S-O mediante la lengua, por tanto según la estructura S-S, al mismo tiempo que manifiesta la significatividad S-O la
O

constituye en S-S, es decir, le da un estatuto comunicativo. Al manifestarse la significatividad —sentido— y el valor en S-S ya está creada la posibilidad del modelo
O

axiológico y de las ampliaciones de las significatividades objetivas. Por consiguiente la misma constitución de la significatividad y el valor para los hablantes implica la constitución del modelo metaforizador del sentido. Y esto porque la misma constitución del valor para los hablantes es distanciamiento de la significatividad primera y acceso a la significatividad 2.ª.

Sin embargo, no cualquier momento de la axiología 1.ª es capaz de proporcionar un acceso a la axiología 2.ª de una forma suficientemente clara; y, por tanto, no cualquier momento de la axiología 1.ª es capaz de transformarse en modelo; ha de versar sobre los ejes fundamentales del tener que ver con las cosas, es decir, sobre los grandes ejes de S-O, del quehacer, siempre dentro de un modo cultural de un grupo de hablantes.

La significación determina un acceso a lo designado y un modo del tener que ver con las cosas, puesto que todo tener que ver con las cosas es de sujetos en comunicación; pero a su vez el modo de tener que ver con las cosas determina la significatividad que la lengua reformaliza, mediante cuya reformalización es posible la designación.

La designación depende, por tanto, de la reformalización comunicativa de la significatividad de los objetos. Consiguientemente, la axiología 2.ª depende del modo de significatividad S-O y de su jerarquía, pero ese modo de significatividad, a su vez, depende de la distancia objetiva que se cobra por la función designativa. O en otros términos: la jerarquía de todo el tener que ver con las cosas depende de la modalidad cultural que, si puede existir, es por la función designativa de la lengua.

No hemos hecho más que describir, una vez más, la relación de interdependencia de la función designativa de la función significativa y a la inversa, lo cual importa la misma relación de interdependencia de la significatividad 1.ª y la 2.ª.

Según todo lo que precede, los modelos axiológicos fundamentales se originan en los ejes fundamentales de la vida de los grupos. Por tanto tendrán significatividad 1.ª y 2.ª — con relación de interdependencia de las dos axiologías— y, por ello, comportarán identificación de significación y objetividad y distanciamiento de esa identificación.

Cualquier lugar de la axiología 1.ª en el que, en virtud de la lengua, se llega a la axiología 2.ª tiene tendencia a convertirse en modelo axiológico de la realidad. Los desarrollos poéticos confirman esta afirmación.

Supongamos un acceso a lo objetivo marcado por la manifestación clara de la significatividad 2.ª. Como que el acceso a lo objetivo es obtenido por la significación, significatividad y objetividad se conjuntan. Toda realidad S-O tenderá a ser interpretada, o abierta, por la significatividad con la que se obtuvo la objetividad y la significatividad 2.ª. Todo lo que entra dentro de las relaciones S-O tiende a asimilarse estructuralmente y valoralmente a la significatividad a la que acompañó la axiología 2.ª. Esto, además, ocurre así por cuanto lo que entra en S-O lo hace como momentos articulatorios de estimulación y de operación, jerárquicamente subordinados a los ejes centrales de la vida de un grupo, en los cuales hemos dicho que se obtiene, de la forma más explícita, la manifestación de la axiología 2.ª en la 1.ª.

El hecho de que un momento central del tener que ver con las cosas del cual, fundamentalmente, depende la vida —en virtud de la estructura de la lengua—, dé acceso a la axiología 2.ª, provoca que todos los elementos articulatorios de operación y significación relacionados con la axiología 1.ª se asimilen estructural y valoralmente al momento de significación y según la significatividad en la que se tuvo acceso a la axiología 2.ª. Con esto, cada uno de los momentos articulatorios de significación y operación cobran autonomía y consistencia porque consiguen una significación con la que pueden ser designados y objetivados.

Resulta, pues, que por otro camino, esta vez desde la articulación de la incidencia en el medio del que se vive, reencontramos la posibilidad de la metaforización. O en otros términos, encontramos la constitución en modelo de unas significatividades centrales según la modalidad cultural de incidir en el medio y sobrevivir.

Hemos señalado, pues, dos medios por los que se abren nuevas significatividades objetivas y nuevos campos de objetos: uno, el que acabamos de describir; los momentos centrales de operación y significación se individualizan y cobran realidad y, con ello, se asimilan la significatividad central, porque de ella, fundamentalmente depende la vida. Ese valor central se convierte en el lugar más explícito de la manifestación de la axiología 2.ª. El segundo modo es debido al movimiento analítico que provocan esas mismas significatividades centrales según la formalidad de coalescencia y contraposición.

Estos dos procedimientos están implicados y podrían caracterizarse como desarrollo por vía significativa y semántica y desarrollo por vía pragmática.

Esto es coherente con lo que se ha venido diciendo de la relación de interdependencia de la articulación semántica y la articulación operativa, debida a la incidencia en el medio del que se vive.

Con estas consideraciones queda aclarado por qué una determinada configuración sémica o sememática se convierte en modelo o eje de otras configuraciones y

desarrollos tanto lingüísticos como de ampliaciones de campos objetivos; lo mismo en el orden primero de las significaciones que en el segundo.

Estas conclusiones son válidas para los desarrollos puramente míticos y para las racionalizaciones (con tal de que se trate de conceptualizaciones axiologizadas) o para todo tipo de desarrollo del pensamiento que arrastre consigo axiologización, como es el caso de las ideologías. Quedan únicamente fuera de esta legalidad el discurso científico, el cual no se rige en sus designaciones según significatividades axiologizadas dentro del modelo S-S.
O

A pesar de que la axiología 2.ª se manifiesta fundamentalmente en los momentos centrales de la axiología 1.ª, y que de ahí toma las características de su manifestación, la axiología 2.ª se manifiesta como ambigua. Su ambigüedad la caracterizamos como una significatividad que no es un significado; como una significatividad sin sentido; como una significatividad distante de toda significación primera.

Hemos empleado repetidas veces el término «función», quisiéramos precisar algo más el uso que hacemos de él antes de proseguir con el estudio de los modelos axiológicos.

Aunque utilicemos el término «función» refiriéndonos a formaciones axiológicas o a operaciones humanas con respecto al entorno físico o social, su uso no implica que adoptemos posturas antropológicas funcionalistas. Al término «función» le damos un sentido relacional.

Entendemos por función el sentido o significado que adquieren unos elementos respecto de otros. Ese sentido puede ser axiológico —sentido que adquieren unas formaciones axiológicas con respecto de otras— o pragmático —sentido activo de unas operaciones respecto de otras—.

No suponemos, al usar el término, que todas las relaciones que se dan en el seno de las formaciones axiológicas, pragmáticas o sociales tengan sentido positivo, ni menos que dentro de una sociedad todo forme una unidad coherente, homogéneamente sistemática. Con otras palabras: al usar el término «función» no estamos entendiendo ni las formaciones axiológicas, ni la sociedad misma a semejanza de la estructuración de un organismo biológicamente sano.

Nos ha parecido conveniente no renunciar, del todo, a la comodidad del término a pesar de las resonancias que pueda despertar por su conexión con una determinada escuela antropológica sometida a duras críticas por parte de los conflictualistas. Tomamos el término, y lo usamos, en un sentido teórico emparentado con el que hacen de él los lingüistas —Hjemslev, Greimas, Coseriu, Propp, etc.— pero a la vez le darnos, en ocasiones, un carácter más concreto, como es el caso del resultado de la relación de unas operaciones con respecto de otras, o el significado de unas operaciones o grupos de operaciones con respecto de otras operaciones o grupos de operaciones.

A pesar de las evocaciones que pueda suscitar en nuestro texto el término «función», nuestra postura teórica no toma parte en la polémica antropológica entre funcionalistas y conflictualistas. Pretendemos únicamente estudiar los bloques axiológicos unitarios, los sistemas axiológicos. Si tuvieran razón los funcionalistas en toda sociedad se daría un único sistema axiológico. Si la tuvieran los conflictualistas, el análisis de los valores de una sociedad supondría el análisis de más de un sistema o bloque axiológico y el análisis de su relación mutua —subordinación, contraposición, contradicción, etc.—. En cualquier caso es preciso poder disponer de un método que permita analizar el o los sistemas axiológicos presentes en una sociedad.

Hasta ahora hemos hablado de los caracteres generales de los modelos axiológicos, caracteres dependientes del hecho de que los humanos seamos unos vivientes que hablan. Hemos hablado de la raíz valoral y lingüística de esos modelos, de su peculiar conexión con la pragmática de los grupos sociales y de la tendencia expansiva que esos modelos poseen. Ahora pretendemos situarlos teóricamente un poco más, estudiar su articulación interna y la conexión que esa articulación tiene con la pragmática grupal; con ello se precisará mejor su alcance teórico y su limitación.

En nuestro trabajo, tanto en el planteamiento de las hipótesis, como en el desarrollo de la teoría no hemos partido de la teoría de la ciencia de T. S. Kuhn. Tampoco hemos pretendido hacer una transposición de su teoría al campo de lo axiológico, cosa que sería legítima, puesto que el mismo Kuhn, en la Posdata de 1969 a su libro [25] dice que su teoría aplica a las ciencias y su desarrollo, conceptos que historiadores de la literatura, la música, las artes, la política y otras muchas actividades humanas han descrito ya ampliamente. Su teoría permite mostrar que el desarrollo científico se parece más a otras actividades de lo que había supuesto[26].

A pesar de que no partimos de Kuhn, una referencia a su teoría servirá para aclarar nuestra postura tanto considerada en sí misma, como con respecto a la teoría de la ciencia, a la antropología o a los estudios realizados sobre el simbolismo y la mitología desde la psicología, la historia de las religiones, etc.

Kuhn diferencia dos tipos de estadios en el quehacer científico: el de la ciencia normal u ordinaria y el de la ciencia extraordinaria. Esta última puede conducir a una revolución científica que dé paso a un nuevo período de ciencia normal.

La ciencia normal actúa regida por una «matriz disciplinar» o «paradigma», aceptado y compartido por una comunidad de científicos. Un paradigma se impone porque tiene más éxito que sus competidores para resolver unos problemas que el grupo de científicos que lo adopta tiene como importantes.

Cuando un paradigma se impone a otros es sólo una promesa de éxito y la ciencia normal que utiliza ese paradigma es la realización de esa promesa.

El paradigma es un modelo o patrón aceptado, es una matriz disciplinar porque incluye unos ciertos principios básicos de una especialidad, una delimitación de campo y sobre todo unos ejemplos compartidos. Kuhn caracteriza esos ejemplos compartidos como «un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación»[27].

El paradigma proporciona al grupo las analogías y metáforas preferidas o permisibles. En la posdata citada dice que los científicos resuelven enigmas modelándolos sobre «soluciones-enigmas» previos. Los ejemplares son «leyes-boceto» que orientan sobre las similitudes que se deben buscar.

Aprender una ciencia es aprender a ver situaciones como semejantes y como objeto para la aplicación de la misma «ley-esquema». Esos «ejemplos compartidos» o «ejemplares» proporcionan reglas y habilidad para aplicarlas[28].

El paradigma de la ciencia normal ofrece una interpretación uniforme de fenómenos conocidos y delimita los problemas y los métodos de solución que son reconocidos como científicos por un grupo.

25 Kuhn, 1971.
26 Kuhn, 1971, p. 317.
27 Kuhn, 1971, pp. 51, 80.
28 Kuhn, 1971, p. 283, 290, 292, 296.

El paradigma puede, incluso, aislar del estudio de problemas importantes, desde un punto de vista social, pero que no pueden ser reducidos a la forma de un enigma tal que el paradigma de la disciplina correspondiente pueda resolver[29].

Un paradigma comporta unas creencias comunes, aunque pueda no haber acuerdo respecto a su interpretación racionalizada. La ciencia normal no examina críticamente, ni pone en duda el paradigma; tampoco pretende falsearlo, como exigiría la metodología popperiana, porque es el único medio de que dispone para hacer ciencia.

La ciencia normal es una actividad no orientada hacia la producción de novedades sino que, más bien, tiende a suprimirlas; no está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos, que no encajarían en sus límites, ni tiende a descubrir nuevas teorías[30]. La profesionalización del científico va acompañada de una fuerte resistencia al cambio de paradigma.

Sin embargo, la limitación del campo, la minuciosidad y la precisión conducen a poder reconocer mejor los hechos anómalos que se presenten. La anomalía sólo resalta contra el fondo proporcionado por el paradigma. La resistencia al cambio tiene una gran utilidad: asegura que no será fácil derrumbar el paradigma vigente, con ello se garantiza la seriedad científica porque se asegura que las anomalías que pueden conducir a un cambio de paradigma penetrarán hasta el fondo del conocimiento existente[31].

El resultado de la ciencia normal contribuye a aumentar el alcance y la precisión con la que puede aplicarse un paradigma, lo expansiona y lo reformaliza rearticulando la teoría para acoplarla con los hechos[32].

Los períodos de ciencia normal son acumulativos porque extienden continuamente el alcance y la precisión de los conocimientos, en esto se ajusta a la idea que se tiene vulgarmente de la ciencia, pero en cambio, no produce, cuando tiene éxito, ninguna novedad, ni fáctica ni teórica[33].

El científico utiliza el paradigma, no lo pone a prueba. La falsación es ya el triunfo de otro paradigma[34].

Por último, el paradigma es social, porque dice Kuhn que un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten y, recíprocamente, una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma[35].

La anomalía surge cuando las expectativas creadas por el paradigma no se cumplen y se es capaz de reconocer que algo anómalo ha ocurrido. Si la matriz disciplinar se muestra incapaz para tratar las anomalías que van surgiendo, se irá modificando la matriz con la añadidura de hipótesis «ad hoc», lo cual conducirá a un recargamiento incómodo. Poco a poco nacerá una incertidumbre colectiva entre los científicos que originará la crisis de la disciplina.

El fracaso persistente de las reglas existentes para solventar los problemas será el preludio de la búsqueda de otras reglas. Dice Kuhn: «Al enfrentarse a anomalías o a la crisis, los científicos adoptan una actitud diferente hacia los paradigmas exis-

29 Kuhn, 1971, p. 71.
30 Kuhn, 1971, pp. 53, 110.
31 Kuhn, 1971, p. 111.
32 Kuhn, 1971, pp. 64-69.
33 Kuhn, 1971, p. 92.
34 Kuhn, 1971, p. 228.
35 Kuhn, 1971, p. 271,

tentes y, en consecuencia, la naturaleza de su investigación cambia. La proliferación de articulaciones en competencia, la disposición a ensayado todo, la expresión de descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos son síntomas de una transición de la investigación normal a la no-ordinaria»[36]. Esta actividad de los científicos es lo que Kuhn llama «ciencia extraordinaria», que puede desembocar en una revolución científica.

La «ciencia extraordinaria» es un episodio de desarrollo no acumulativo en el que un paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible[37].

Por lo general el nuevo paradigma surge repentinamente y se opone al anterior. Una vez aceptado por un grupo, casi siempre minoritario, el nuevo paradigma puede acabar imponiéndose, no sin una dura resistencia[38].

Un paradigma se declara inválido únicamente cuando se dispone de un candidato alternativo que ocupe su lugar. Kuhn sostiene que no se ha descubierto, hasta ahora, estudiando el desarrollo científico, ningún proceso que se parezca al estereotipo metodológico de la demostración de falsedad por medio de la comparación directa con la naturaleza. «La decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro, y el juicio que conduce a esa decisión involucra la comparación de ambos paradigmas con la naturaleza y la comparación entre ellos»[39].

Las anomalías, los ejemplos en contrario para la validez de un paradigma no conducen, de por sí, sin la presencia de otro paradigma alternativo, a rechazar el paradigma vigente; a lo único que podrán conducir sería a abandonar la ciencia. Dice Kuhn: «el rechazar un paradigma sin reemplazarlo por otro, es rechazar la ciencia»[40].

El cambio de paradigma, como la revolución política, tiende a cambiar la ciencia normal a formas que esa misma ciencia normal prohíbe; de ahí que, sugiere Kuhn, con frecuencia, el nuevo paradigma e vislumbra en la estructura que la ciencia no-ordinaria da a las anomalías[41].

El tránsito de un paradigma a otro, no es un proceso de acumulación que conduzca a la ampliación del antiguo paradigma, sino más bien una reconstrucción del campo a partir de nuevos fundamentos. Y esos nuevos fundamentos están contrapuestos a los antiguos; es «tomar el otro extremo del bastón».

La elección entre dos paradigmas en competencia es semejante a la elección entre instituciones políticas que compiten entre sí, es una elección entre términos incompatibles entre sí.

Esta elección se dificulta porque durante la época del enfrentamiento de paradigmas habrá una casi coincidencia entre los problemas que pueden resolverse desde un paradigma y desde el otro.

Como en el caso de las revoluciones políticas, para la elección entre paradigmas no hay posibilidad de recurrir a una norma que sea válida para uno y otro paradigma. Para argumentar y defenderse cada grupo de científicos utiliza su propio paradigma.

36 Kuhn, 1971, pp. 115, 148.
37 Kuhn, 1971, p. 149.
38 Kuhn, 1971, pp. 146-147.
39 Kuhn, 1971, pp. 128-129.
40 Kuhn, 1971, p. 131.
41 Kuhn, 1971, pp. 146-150.

Si se dan razones para cambiar de paradigma esas razones no se derivan de la estructura lógica del conocimiento científico o de la experimentación[42].

Los paradigmas en competencia comportan mundos diferentes en los que se ven, cuando se mira en la misma dirección y desde el mismo punto, cosas diferentes y en relaciones diferentes. La contraposición es entre inconmensurables.

El tránsito de un paradigma a otro no puede llevarse a cabo forzado por la lógica y la experiencia neutra; el tránsito debe llevarse a cabo de una sola vez, por conversión, y una conversión extraordinariamente dificultosa.

La seguridad y la resistencia al cambio de los paradigmas hace posible la existencia de la ciencia normal. Si sólo se aceptara un nuevo paradigma por su capacidad de resolver problemas, no habrían revoluciones científicas porque, además de las razones en contra del viejo paradigma, las ventajas del nuevo, en sus primeras etapas, son poco convincentes.

Si se adopta el nuevo paradigma es porque se tiene fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito al enfrentarse a los problemas que el antiguo paradigma sólo en algunos casos no solventó. Los argumentos que puedan persuadir en favor del nuevo paradigma no son capaces de arrastrar a la conversión. Esos argumentos persuasivos no son siempre idénticos: para unos científicos les resultarán persuasivos unos argumentos y para otros científicos, otros[43].

Los nuevos paradigmas comportan nuevas creencias sobre la naturaleza, nuevas cosas en el universo que se comportan diversamente y una redefinición de la ciencia correspondiente.

Con el cambio de paradigma no cambia únicamente la interpretación que hacen los científicos de los datos individuales y estables de la naturaleza, no cambia la interpretación del mundo, sino que los datos mismos cambian, es el mundo el que cambia. Dice Kuhn que «en lugar de un intérprete, el científico que acepta un nuevo paradigma es como el hombre que lleva lentes inversoras».

La ciencia que surge después de una revolución científica es incompatible e incomparable con la ciencia normal que le precedió[44].

No hay fundamento para pensar que los cambios que comportan el nuevo paradigma están orientados en el sentido del progreso. El nuevo paradigma no lleva a los científicos más cerca de la verdad. Únicamente en los períodos de ciencia normal el progreso parece evidente, no es evidente que los cambios de paradigma comporten algún tipo de progreso[45].

Cada nuevo paradigma tiende a interpretar la historia de la ciencia a su servicio, selecciona o distorsiona el trabajo del pasado científico y lo interpreta como si hubiera tendido al conjunto de problemas y cánones que la última revolución científica ha establecido como tales. La consecuencia de esta reinterpretación de la historia es la visión del proceso de la ciencia como un desarrollo lineal hacia la situación vigente y el afianzamiento de la concepción acumulativa del conocimiento científico. Con ello las revoluciones se hacen invisibles.

La ciencia tiende a presentarse como una serie de descubrimientos e inventos que al reunirse constituyen el saber actual[46].

42 Kuhn, 1971, pp. 139, 151-153.
43 Kuhn., 1971, pp. 233-235, 244-245, 309.
44 Kuhn, 1971, pp. 158, 165-166, 190-191, 211.
45 Kuhn, 1971, pp. 172, 252, 262.
46 Kuhn, 1971, pp. 214-215, 219.

El científico, para dedicarse a su trabajo, ha de tener confianza en sus paradigmas. El aprendizaje del científico comporta familiarizarse con los paradigmas y su uso, y adquirir la confianza en ellos. Por efecto de su educación el científico se resiste al cambio, se hace una idea acumulativa de la historia de la ciencia. La educación del científico es rígida y estrecha, comenta Kuhn, probablemente más que ninguna otra, exceptuando, quizás, la teología ortodoxa[47].

En virtud del paradigma aceptado, el grupo de científicos y el científico particular puede orientar su quehacer, puede saber qué es un dato, qué instrumentos puede utilizar para situarlo y qué conceptos son importantes para su interpretación. El paradigma está, pues, conexo y gobierna la práctica científica de la comunidad. Todos los paradigmas y todas las teorías que tuvieron significado histórico estuvieron acordes con los hechos, aunque sólo en forma relativa.

Cuando los paradigmas entran en competencia, cabe preguntarse cuál de ellos se ajusta mejor a los hechos; sin embargo, esta cuestión no puede dirimirse por medio de pruebas porque no hay procedimiento sistemático capaz de solventar el problema de la elección entre teorías[48].

El tránsito en la ciencia de un paradigma a otro, supuesto que se descarta el desarrollo lineal, comporta una «reinterpretación radical», tanto de la naturaleza como de la disciplina misma; reinterpretación que tiende a comprenderse como no-teleológica. Consiguientemente podría afirmarse que el conocimiento científico es una «sistematización conjetural de la realidad»[49].

Si el desarrollo científico se comprende como una sucesión de períodos de tradición —ciencia normal— eslabonados por rupturas no acumulativas, se advierte que la ciencia no es tan diversa, como se había pensado, de otro tipo de actividades humanas.

Como ya hemos indicado, la teoría que propugnamos no parte de Kuhn ni es una aplicación de su aparato conceptual al estudio y análisis de las formaciones axiológicas. Creemos que, por todo lo que precede a este apartado, queda suficientemente claro que nuestra perspectiva y las bases teóricas en las que nos apoyamos son diversas de las de Kuhn; no obstante, quisiéramos, ahora, remarcar la coincidencia de resultados, así como la divergencia. Divergencias que se justifican, como mínimo, por la diversidad de los campos estudiados: el desarrollo de las teorías científicas y el desarrollo de las formaciones axiológicas expresadas en mitologías concretas y simbologías concretas.

Como Kuhn, también nosotros sostenemos que las formaciones axiológicas comprenden épocas normalizadas, eslabonadas por rupturas. Los análisis mitológicos que más tarde expondremos patentizan tanto la diversidad de las normalizaciones mitológicas como la ruptura que supone el tránsito de una a otra normalización. Sostenemos, también, que las diferentes mitologizaciones normalizadas están separadas entre sí por crisis mitológicas.

Cada una de las mitologías está regida por un paradigma axiológico. Ese paradigma axiológico está formado por unos determinados elementos axiológicos en una determinada relación axiológica, todo ello presentando una concreta investición semántica. Ese paradigma axiológico, que comparte todo el grupo social al que pertenece la mitología, comprende no sólo unas creencias compartidas sino, y especialmente, unas valoraciones compartidas.

47 Kuhn, 1971, p. 255.
48 Kuhn, 1971, pp. 192, 276-277, 304-305,
49 Acordagoicoechea, 1978, p. 26.

Compartir esos valores supone compartir tanto un mundo de realidades valiosas como una estructuración de deseos y apetencias común y, por lo tanto, compartir una estructuración subjetiva.

El paradigma axiológico de una mitología supone unas analogías y símbolos permisibles y unos ejemplares compartidos. Los ejemplares compartidos son unos modos fundamentales y recurrentes de sistematización axiológica de la realidad objetiva y subjetiva, así como una pragmática individual y grupal, v. gr., en una sociedad cazadora, el acto individual y social de matar, entendido como una «muerte violenta que da vida» constituye uno de esos ejemplares. Estos ejemplares axiológicos orientan sobre las similitudes que se deben buscar y aplicar para crear mundos mentales y pragmáticos.

Los paradigmas axiológicos ofrecen una interpretación uniforme de los fenómenos, delimitan el campo de aplicación, así como el modo de su aplicación.

No se someten a crítica ni es concebible que se pretendan falsear. Reprimen severamente las novedades como algo que puede atentar a la vida del grupo.

Los paradigmas axiológicos se expansionan extendiendo continuamente el ámbito de su aplicación hasta llegar a abarcar la totalidad del campo semántico y pragmático de una sociedad. Con esa expansión, regida por las necesidades pragmáticas del grupo o por los deseos de comprender y valorar la realidad, el paradigma se precisa y, en parte, se reformaliza. (Estudiaremos un caso de reformalización de paradigma en el tránsito de la mitología cazadora a la horticultora).

La expansión del paradigma puede asimilarse a una acumulación de conocimientos y valoraciones y comporta un aumento de su eficacia pragmática. La expansión del paradigma axiológico no aporta novedad alguna ni lo cambia; por el contrario, lo afianza.

Con mayor razón que Kuhn cuando habla de los paradigmas científicos, podemos decir que los paradigmas axiológicos son sociales porque los comparte toda una sociedad. En nuestro caso podemos afirmar, con todo rigor, que un grupo social es tal porque comparte unos mismos moldes axiológicos.

No resulta fácil establecer con claridad el equivalente axiológico de la noción de anomalía kuhniana, y más supuesta la diferencia entre nuestro estudio y el kuhniano, diferencia que no radica únicamente en la diversidad del fenómeno estudiado, sino además en rasgos importantes del planteo.

Nuestro propósito no pretende estudiar directamente los desarrollos mitológicos con sus crisis y transformaciones. Nuestro planteo es mucho más limitado. Supuesta esa mayor limitación de nuestro interés teórico no podemos hablar de un paralelismo con las tesis kuhnianas, sino de un parentesco o coincidencia de algunos de sus resultados y algunos aspectos importantes de su teoría.

Hasta ahora hemos hablado de «paradigmas axiológicos», sin embargo, lo que buscamos, y a lo que creemos llegar, no sería el paralelo axiológico del paradigma científico kuhniano, sino, probablemente, solo un elemento central del paradigma axiológico.

No pretendemos determinar el paradigma axiológico que sea capaz de dar cuenta de la totalidad de una formación mitológica dada; nuestras hipótesis no nos permiten llegar tan lejos. Nuestra pretensión es más modesta: pretendemos únicamente determinar la relación mutua de los momentos centrales de una determinada pragmática laboral-social y los ejes centrales de una determinada mitología. Dicho en otras palabras: pretendemos determinar qué tipo de incidencia tienen en la estructuración de un mundo mitológico las modificaciones fundamentales en el modo de incidencia en el entorno.

Suponemos, y creemos haber podido llegar a demostrarlo, que las modificaciones capitales en los modos con que las sociedades sobreviven actuando sobre el entorno van acompañadas de modificaciones en los ejes centrales de articulación de las concretas mitologías. Pretendemos determinar la relación existente entre los puntos nucleares de la pragmática de un grupo social y los puntos centrales de la mitología de ese mismo grupo social.

A esos núcleos centrales de la articulación mitológica no les hemos llamado paradigmas, sino «esquemas axiológicos» y «modelos axiológicos».

Hemos podido comprobar las transformaciones radicales de las formaciones axiológicas así como su incompatibilidad e inconmensurabilidad. Nuestra atención se ha centrado en el estudio de varias épocas normales mitológicas, épocas diversas que retraten transformaciones radicales del mundo mitológico, pero no hemos pretendido estudiar directamente las crisis ni el equivalente axiológico de lo que Kuhn llama «épocas de ciencia extraordinaria».

A pesar de no estudiar las épocas de tránsito de un mundo mitológico a otro, los resultados a los que llegamos, estudiando épocas mitológicas diversas, y los presupuestos teóricos de los que partimos, nos permiten concordar «a fortiori» con las características descritas por Kuhn propias de las crisis, así como con los caracteres del enfrentamiento de paradigmas y la elección entre ellos.

Nuestra argumentación y nuestros análisis nos indican que no se rechaza una mitología y los modelos que la rigen más que cuando se ha tomado la decisión de aceptar otra alternativa. Tampoco, en nuestro caso, las anomalías o el estado de crisis conducen a rechazar la mitología vigente. Rechazar una mitología sin reemplazarla por otra es renunciar a la vida con sentido y renunciar a una pragmática social coherente, y esto en el ámbito de la mitología, supuesta la función de la mitología en las sociedades, sería renunciar a la vida social y cultural del grupo y del individuo.

El tránsito de una mitología a otra es una reconstrucción a partir de nuevos fundamentos, contrapuestos a los anteriores e incompatibles con ellos. Podremos observar estas cosas en concreto en los análisis mitológicos que realizaremos más tarde.

Para la adopción de una mitología, o su competidora, tampoco hay elementos mitológicos, simbólicos o de otro orden a los que se pueda recurrir como instancias superiores. Tampoco puede argumentarse desde una determinada mitología para adoptar otra. La incapacidad de comunicación que surge entre individuos que argumentan desde mitologías o ideologías diversas es el prototipo de la incomunicación e incomprensión humana.

Los mundos y los sujetos correspondientes a mitologías cuya diversidad no reside exclusivamente en diversas semantizaciones de modelos axiológicos idénticos son diferentes, tanto con respecto a los elementos de que constan como a las relaciones de esos elementos entre sí; son mundos diversos e inconmensurables.

Es una cuestión clara y patente que el tránsito de una mitología a otra, sobre todo si no están regidas por el mismo modelo axiológico, sólo puede realizarse por conversión y por fe.

La resistencia de las mitologías al cambio es explícitamente una condición para que puedan cumplir su función.

Una nueva mitología que no sea una reformalización y ampliación de la anterior, supone, con mayor razón que los cambios de paradigmas científicos, nuevas creencias sobre la naturaleza, sobre el sujeto, sobre las relaciones intersubjetivas y sobre

lo sagrado; supone nuevas cosas que se comportan entre sí de una nueva forma; cambia la ontología, las experiencias, los sujetos, el mundo y la religión.

La comparación entre dos mitologías regidas por modelos axiológicos diversos no permite concluir que el tránsito de una a otra comporte algún tipo de progreso.

Podremos observar cómo cada mitología interpreta o emplea no ya la historia sino los paradigmas míticos anteriores al suyo para asentar su propio sistema de valores. Cualquier sistema de valores que difiera del que defiende la mitología de que se trate no es cultura, es animalidad, caos, error, pecado, aberración, idolatría. Sin embargo, la mitología no interpreta, normalmente, a sus predecesores como un camino lineal hasta ella, sino que tiende a interpretar la historia —si es que se puede hablar de historia refiriéndose a la visión mitológica del mundo— como una época de caos, desorden, error, a-religión, estado que termina con su implantación. (Hay mitologías que «historifican el mito o mitologizan la historia», v. gr., Roma, Israel, en estos casos se da una cierta linearización en la interpretación de los desarrollos míticos).

Más que en el caso de los paradigmas científicos, cada mitología, regida por un determinado modelo axiológico, requiere una fe y una adhesión incondicional; si no es así no puede cumplir su función: cohesionar al grupo social, proporcionarle unos cuadros axiológicos incondicionales de forma que oriente el comportamiento de los individuos y del grupo para que vivan y no mueran.

Está a la base de nuestras hipótesis, y creemos poderlo demostrar en los análisis mitológicos, que las mitologías y los modelos axiológicos que las rigen están intrínsecamente conectadas con la pragmática del grupo a que pertenecen.

Podemos concluir este apartado sosteniendo, y podremos comprobarlo, que cada mitología dotada de un modelo axiológico diferente supone una reinterpretación radical de toda la realidad, así como de la religión. Reinterpretaciones radicales que son sistematizaciones no ya conceptuales sino simbólico-míticas y axiológicas de la realidad.

Es hora ya de que intentemos precisar, lo más posible, qué entendemos por modelo axiológico.

Para determinar los modelos axiológicos de una cultura partimos de la hipótesis de que las formaciones mítico-simbólicas, por lo menos en sus ejes centrales, son correlatas a su modo laboral-social fundamental. Según esto, el modo de supervivencia central de un grupo, es decir, la modalidad concreta y capital de relacionarse con el medio genera unas determinadas configuraciones mitológicas y unas determinadas formaciones simbólicas concretas y constantes, por lo menos en lo referente a los ejes centrales de esas mitologías y simbologías.

Cuando utilizamos el término «general» no pretendemos sostener un determinismo automático material y económico de la cultura, sostenemos que a diferencia de lo que ocurre con la ciencia, y puede suceder incluso con la ideología, el mito carece de prioridad con respecto a su pragmática; por el contrario, una determinada acción económica y laboral, v. gr., el inicio del cultivo agrícola, incita a que un determinado molde axiológico se modifique o cambie.

Si tomamos al grupo social como el lugar donde se dan unas pragmáticas económico-sociales y donde se dan unos mitos y símbolos, entonces, una determinada pragmática por la que fundamentalmente se sobrevive exige para poder realizarse, y va siempre acompañada, de una mitología regida por un determinado modelo axiológico que será idéntico si las pragmáticas son idénticas y diverso si son diversas.

Cierto que entre los elementos pragmáticos centrales con los que se incide en el medio para sobrevivir y el modelo axiológico central hay dependencia mutua, pero ya hemos dicho que lo mítico no puede tener prioridad sobre lo laboral que le soporta.

En otros términos, lo mítico no provoca directamente cambios laborales, no puede pensarse una transformación del modelo axiológico sin que se dé una transformación de la pragmática laboral y social que lo soporte, por el contrario, si por causas no míticas varían fundamentalmente los modos con los que se incide en el medio para sobrevivir, el modelo axiológico no se sostendrá por largo tiempo y entrará en crisis.

Insistimos, no defendemos un determinismo que pueda ser entendido como algún tipo de automatismo que induzca a pensar que un modo determinado de incidir en el entorno para vivir comporta por sí mismo un determinado modelo axiológico; sostenemos exclusivamente que los modos laborales y sociales fundamentales son correlatos a los ejes centrales de su mitología correspondiente y que si el modo con que el grupo sobrevive varía de forma fundamental, el modelo axiológico que rige al grupo entra en crisis hasta que aparece el nuevo modelo axiológico que deberá estar dotado de los mismos caracteres con respecto a la pragmática social que el modelo abandonado con respecto a la suya.

Para advertir que el proceso no tiene nada de automático basta con estudiar la progresiva transformación de los modelos axiológicos en las sociedades centroasiáticas, proceso que acompaña a la transformación del modo de vida, de cazador a pastoril; v. gr., la transformación progresiva de la representación mítico-simbólica de la muerte, del dios del cielo, del papel y la figura del chamán, etc. Con la transformación laboral-social el antiguo modelo va quedando más y más desplazado, sin soporte; en cambio, se vislumbra el nuevo modelo en la nueva forma de sobrevivir. El nuevo modelo axiológico no surge con facilidad, provoca una dura resistencia y se impone poco a poco.

No toda transformación en los modos con los que un grupo sobrevive provoca una transformación radical del modelo axiológico que rige la mitología de un grupo, hay transformaciones laborales y económicas que imponen únicamente una reinterpretación y ampliación del modelo axiológico. Analizando la estructura mitológica de los pueblos horticultores veremos que con respecto a las sociedades cazadoras únicamente han reinterpretado y ampliado el modelo axiológico. Por el contrario, si se da el tránsito de una sociedad cazadora a una pastoril, la transformación del modelo axiológico tendrá que ser radical.

Si los modos con los que los grupos inciden en el entorno para sobrevivir son fundamentalmente idénticos, v. gr., si dos o más grupos coinciden en vivir de matar animales —caza o pesca—, los modelos axiológicos fundamentales coincidirán estructuralmente, aunque puedan diferir en su revestimiento semántico.

Hemos visto que los procedimientos de análisis de las configuraciones axiológicas nos permiten acceder a dos niveles en los mitos y símbolos: el nivel superficial y el nivel profundo. Nuestra hipótesis se refiere únicamente al nivel profundo y en ese nivel la identidad fundamental de modelos axiológicos entre sociedades que vivan fundamentalmente de la misma manera reside principalmente en la identidad estructural y no necesariamente en la identidad de revestimiento semántico.

Dos mitologías pueden ser muy semejantes superficialmente, v. gr., la egipcia y la mesopotámica, pero a la vez muy diversas. Un análisis a nivel profundo nos proporcionará, en muchos casos, modelos axiológicos idénticos o únicamente di-

versos en la forma semántica en que se presentan pero coincidentes en cuanto a los elementos de significación que esos modelos comprenden y en cuanto a la relación de esos elementos.

Pueden producirse modificaciones en las mitologías —por contactos culturales, por creaciones culturales, etc.— aún permaneciendo inalteradas las condiciones económicas fundamentales de los que viven ese cambio; en ese caso los cambios mitológicos y simbólicos no comportarán cambios del modelo fundamental que rige a una y otra mitología.

No resultará tampoco objeción contra nuestra hipótesis las alteraciones mitológicas que lleven consigo cambios sociales, v. gr., federaciones de tribus. Esos cambios, únicamente sociales, no podrán suponer una alteración en el paradigma axiológico fundamental más que cuando la nueva organización social llegue a convertirse en un instrumento de incidencia, nuevo y eficaz, en el entorno y de tal carácter que modifique fundamentalmente el modo de sobrevivencia del grupo, V. gr., la coordinación, bajo una autoridad, de grandes masas laborales para un trabajo común como, por ejemplo, el control de un río de cara al cultivo.

Hemos sostenido que la lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que también comunica y establece un mundo de valores en un quehacer determinado. El nivel en el que en la lengua se establece una comunión axiológica entre los sujetos del grupo ha de ser necesariamente el nivel semántico, entendiendo en este caso como semántica no únicamente la referencia a lo objetivo sino también el lugar de manifestación de lo valioso en la lengua.

Para poder llegar a determinar la correlación entre los modelos axiológicos fundamentales de la mitología de una sociedad dada y su forma fundamental de sobrevivir tendremos que analizar la articulación de la operación u operaciones de las que fundamentalmente se sobrevive y analizar semánticamente los núcleos centrales de su mitología. Estos análisis nos permitirán estudiar la relación entre la semántica mítica y la pragmática de un grupo.

Expongamos, brevemente, el método de estos análisis: Una estructura axiológica está formada por elementos axiológicos y relaciones axiológicas, v. gr., supongamos una estructura axiológica formada por dos elementos: un elemento cargado de valoración negativa (—) y un elemento cargado de valoración positiva (+); estos elementos podrán relacionarse de forma diversa. V. gr., el término negativo se transforma en positivo, o bien el negativo se opone al positivo, o ambos se sincretizan en una unidad superior. En los mitos estos términos abstractos se hallan siempre revestidos con una concreción mitológica tal como por ej.: los términos «muerte» y «vida» (términos (—) y (+)) entrarán en relación dando como resultados posibles «la muerte se transforma en vida» (el término (—) se transforma en (+)), o «la muerte se opone a la vida» (el término (—) se opone al (+)), o «toda realidad es una conjunción de muerte y vida» (ambos términos se sincretizan en una unidad superior).

Los análisis semánticos de las configuraciones mitológicas, es decir, los análisis del plano del contenido valoral de las configuraciones mitológicas proporcionan los siguientes resultados:

— Una configuración mitológica se apoya en unos elementos de relación en una determinada relación, v. gr., *elementos:* negativo y positivo; *relación:* el negativo se transforma en positivo. Esto es lo que llamaríamos «*esquema*» de una configuración mitológica. Mitologías superficialmente muy diversas pueden tener idénticos esquemas.

— El esquema es sólo una unidad teórica de análisis; de hecho, se presenta siempre revestido con una concreción mitológica, v. gr., el esquema «término negativo, término positivo, transformación del primero en el segundo», podrá revestirse con la forma semántica «muerte, vida, la muerte se transforma en vida».

El esquema estructural revestido de una determinada forma semántica es lo que llamaríamos «*modelo axiológico*». Con él se construye el mito. El modelo axiológico configura y estructura los ejes centrales de la totalidad del campo semántico pertinente para la vida de un grupo humano.

— El desarrollo de la estructuración del campo semántico, según el modelo y contando con la formalidad simbólica, da lugar a *la «configuración mitológica»*.

El análisis semántico de las formaciones mitológicas nos proporciona, pues, el «*esquema*», el «*modelo*» y la «*configuración mítica*».

En relación a la estructura laboral-social de un grupo humano podemos decir que al abordar el análisis de las operaciones laborales que un grupo humano debe realizar para sobrevivir se obtiene que la totalidad de ellas se divide en un conjunto de series operativas perfectamente delimitadas. De estas series unas son «*axiales*» y otras «*periféricas*», según sean centrales o periféricas para la vida del grupo, v. gr., para una sociedad cazadora la caza será una serie operativa axial, mientras que la recolección de frutos —operación complementaria laboral— será periférica.

En una serie laboral axial hay, también, «*momentos de articulación operativa centrales» y «momentos operativos periféricos»*, v. gr., en el caso de la caza los momentos centrales serán matar al animal y devorarlo, serán periféricas operaciones como preparar las armas, búsqueda de cotos, ornamentaciones precedentes a la caza, etc.

En lo que respecta a la relación y dependencia entre las narraciones axiológicas y las estructuras laboral-sociales en las que aquéllas se encuadran, deberemos afirmar que

— las «*configuraciones mitológicas*» se apoyan *en* las «*serie operativas axiales*» de un grupo;

— los «*modelos*» *y* «*esquemas*» míticos se apoyan y son correlatos a los «*momentos centrales*» de las series operativas axiales.

— los momentos centrales de operación de la serie axial laboral de una sociedad dan la clave de interpretación de sus restantes series operativas y de los restantes momentos operativos de la serie axial.

Según lo que precede. estructuras laborales semejantes originarán mitologías semejantes y estructuras laborales con series laborales axiales idénticas darán mitologías estructuralmente idénticas, es decir, que aun con mitos muy diferentes superficialmente originarán unos mismos sistemas axiológicos y unas mismas ontologías fundamentales.

Puesto que el hecho religioso es un hecho axiológico, ya que toda expresión, acción o ritual, toda vivencia religiosa es axiológica, el lugar propio de lo religioso, será el ámbito de lo axiológico humano. Lo religioso se apoya, pues, en las configuraciones mitológicas que se originan en las series operativas axiales de los grupos humanos y, por ello, en los momentos centrales de operación de esas series.

Lo religioso se experimenta y se expresa siempre como lo absoluto incondicional y, en el ámbito humano, nada hay más absoluto e incondicional que aquellas series operativas y aquellos momentos de operación con los que los grupos sobreviven y se mantienen alejados de la muerte.

Los caracteres de la experiencia religiosa exigen que ésta se exprese y se apoye siempre en las cúspides de los sistemas axiológicos de las sociedades, cúspides que marcan los rasgos fundamentales de un sistema de valores y en las que se explicita el modelo fundamental que rige a una mitología.

De lo dicho se concluye, pues, que los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando el sistema laboral-social cambia o se transforma de forma importante. Una religión no adecuada a estas condiciones tendrá que marginarse o perecer, porque lo religioso, la experiencia religiosa, sólo puede expresarse mediante el sistema de valores vigente.

Para poder determinar los modelos axiológicos correlatos a modos económico-sociales tendremos que hacer una tipología elemental de los modos fundamentales con los que las sociedades han incidido en el entorno para sobrevivir.

Esas modalidades fundamentales, aunque den como resultado culturas muy diversas, son limitadas en número y perfectamente caracterizables, v. gr., son sociedades que viven de la caza, pesca, de la agricultura, del pastoreo, etc.

Esta división no tiene más presupuesto que nuestra propia necesidad metódica. No se defiende ni se presupone con ella ni—una concepción progresista o evolucionista de las culturas, ni que unas sean superiores a otras, ni que la historia deba dividirse en períodos claramente delimitables, ni que los grupos humanos tengan que pasar sucesivamente por cada uno de esos períodos. Sólo pretendemos poder caracterizar, en lo más fundamental, las culturas que estudiamos para poder analizar su pragmática central y la relación que ésta tiene con su cuadro de valores.

Tampoco negamos ni la creatividad cultural, ni el relativismo cultural cuando sostenemos identidad de modelos axiológicos en sociedades que tengan idénticos modos fundamentales de vivir. Únicamente sostenemos que esos modos económicos centrales de los que viven los grupos tienen una incidencia central, también, y determinable en sus simbologías y mitologías. Quedan, pues, amplísimos ámbitos de variación y creación tanto en los revestimientos semánticos como en los desarrollos no tan axiales de las mitologías y simbologías y en la práctica totalidad de su nivel superficial.

Por último dos observaciones más: al modo concreto y capital con el que los grupos sobreviven —caza, horticultura, agricultura, etc.— le llamaremos habitualmente «modo laboral». Posiblemente sea un término que se preste a malentendidos por parte de la sociología o de la antropología, pero nos parece más adecuado que el término «económico» por cuanto explicita el tipo concreto de incidencia de la acción del hombre en su entorno para sobrevivir y la articulación de esa acción.

Utilizaremos frecuentemente el término «laboral-social». Al emparejar esos dos términos queremos indicar que nuestro interés no se vuelve a las estructuras sociales; es únicamente en cuanto las estructuras sociales pueden convenirse en un instrumento para incidir eficazmente en el entorno y sobrevivir por lo que nos interesan; un instrumento que no es material, como puede ser una lanza o una azada, pero que por la coordinación y conjunción de esfuerzos de muchos hombres interviene en el medio para arrancar de él lo que el grupo precisa para vivir, v. gr., la organización rígidamente autoritaria de las sociedades agrícolas de riego, con el fin de controlar inundaciones, hacer canales, etc., único medio de que sea posible el cultivo del cual se vive fundamentalmente.

3. Posibles consecuencias ontológicas de la interdependencia estructural de la significación y la designación en el uso de los términos lingüísticos.

Es propio de la estructura de la lengua que toda significación suponga —no que en realidad se dé— una designación objetiva: la supone para funcionar con sentido, para poder existir como tal significación. Tanto en los usos más simples de la lengua como en los desarrollos más formales el uso de significaciones supone, como condición de posibilidad, que se designa algo.

Cuando ese algo no es señalable en el mundo de los objetos reales se tiende a suponer que existe en el mundo de los objetos ideales o en cualquier otra región que ha recibido diversos nombres y caracterizaciones en la historia de la filosofía.

Estos presupuestos o concomitancias al uso de los términos resultan especialmente agudos tanto en las ciencias —más cuanto más formales son— como en los desarrollos míticos y simbólicos —más cuanto más alejados de la pragmática del grupo se encuentran—. Tanto en el estudio epistemológico del lenguaje de las ciencias como en el estudio de los lenguajes axiológicos es preciso aclarar y ser consciente, en todo momento, que el uso de los términos lingüísticos supone, como condición de uso, que todo lo que significa algo designa algo. En muchos casos eso será así, en otros lo será muy mediatamente y en otros resultará extremadamente difícil, o carecerá de sentido, pretender determinar el designado de un término. La condición de uso de los términos —no se puede significar algo sin suponer que de alguna forma se designa algo— tiende a crear ilusiones ontológicas injustificables desde un análisis crítico.

4. Transformaciones semánticas que comportan las nociones científicas

La totalidad del contenido de la lengua se origina en la correlatividad de las funciones de la lengua S-S, por tanto los semas que estructuran los significados son
O
fruto de la relación al entorno de los sujeto humanos, comunicando entre sí por el habla. Si nuestras hipótesis son ciertas, la lengua es una peculiaridad del sistema del viviente humano para relacionarse al entorno. Esto nos lleva a concluir que la lengua, y especialmente la semántica, se sitúa primariamente en un ámbito axiológico. Por consiguiente, todo fenómeno lingüístico y semántico que se aleje de ahí deberá hacerse comprensible y explicable desde esa perspectiva.

Si los términos semánticos son primariamente axiológicos por cuanto se encuentran situados en la correlación S-O y, por tanto, se apoyan en la significatividad de las cosas naturales para un S, es lógico que un intento de acceso a lo objetivo de las realidades, no en cuanto axiológicamente correlativas a un sujeto, requiera una desarticulación de lo objetivo como signo natural para ese sujeto. Es preciso eliminar su carácter de «significatividad para un S» —desaxiologizándolo— para poder tener acceso a lo objetivo de otra forma que la propia de los signos naturales cargados axiológicamente para el sujeto.

¿Qué ocurre para que se produzca la transformación de las nociones axiológicas en nociones científicas? O de otra manera: ¿qué posibilita la transformación de la manifestación lingüística de lo que es significativo dentro de la estructura S-S, en las
O

formas lingüísticas y semánticas propias de las ciencias, para las que el S humano ya no es inmediatamente un viviente cargado de apetencias y deseos?

Entendemos por «sentido» la orientación del viviente humano con respecto al entorno de cara a la supervivencia. Los significados axiológicos de la lengua presuponen el sentido así definido. El significado lingüístico es la transposición del sentido a la lengua. No es trabajo de la semántica el fundamentar el sentido, ni hacer discursos sobre el sentido; su labor debe orientarse más bien a la comprensión de la relación de presuposición entre significado lingüístico y sentido. Sólo así se nos abren las puertas a la comprensión de la carga axiológica de los términos y expresiones lingüísticas y a su conexión con la pragmática.

Si la significación es la transposición del sentido, la significación lingüística no es mera designación. La designación lingüística es más bien una consecuencia de la transposición del sentido extralingüístico de los vivientes humanos a significado lingüístico. El significado será, pues, una forma lingüística de una forma —sentido— ya dada.

Esta concepción de la semántica nos permite enmarcar, tanto la semántica como la lengua misma en el «peculiar sistema» de relacionarse al entorno del viviente humano.

El sistema humano de relacionarse al entorno comprenderá un subsistema común a todos los vivientes y un sistema exclusivamente propio, el lingüístico. La conjunción de ambos formará el sistema del viviente humano de relacionarse al entorno.

La manifestación sensitiva del mundo para el viviente se transcoda en significado de la lengua en virtud de su conexión con el sistema de expresión de la lengua. La unidad del plano de la expresión y la del contenido, así como la asistencia de uno en el otro, constituyen la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

Por otra parte, se ha de advertir que se da una relación entre la operación instrumental desaxiologizada y el concepto científico. El saber científico tiene algún tipo de conexión con las operaciones —tener que ver con las cosas— que no están regidas por las significatividades de las cosas, entendiendo en este caso «significatividad de las cosas» por la pertinencia inmediata y captada de esas cosas para la vida de los seres humanos.

Esta posibilidad de un tal tipo de lenguaje y operación está intrínsecamente dada en la estructura de la lengua a causa de la distancia objetiva creada por la doble función de significación y designación. Esa posibilidad se hace realidad cuando la identificación de «significatividad de un objeto» y «objeto» no tiene lugar, no se produce.

Veamos ahora algunos rasgos de la desarticulación axiológica de la lengua vulgar y la formación de la lengua científica:

Las lenguas abstractas se caracterizan, fundamentalmente, por la disolución de las configuraciones sémicas nucleares, sede principal de la carga axiológica de los términos.

Con esta desarticulación nuclear los términos se alejan de sus capacidades axiológicas porque se alejan del sentido. Sus significados se establecen convencionalmente por definición. De esta forma se originan contenidos que no motivan axiológicamente. Se tiende a que todos los contenidos, todas las unidades de esas lenguas abstractas tengan el mismo carácter.

La abstracción objetiva —entendiendo por tal las formas lingüísticas alejadas del valor— se apoya en dos factores principales: la acentuación del aspecto designador y no tanto significativo de los términos y la desarticulación de los núcleos sémicos significativos de esos términos mediante definiciones.

Una lengua científica debe, además, eliminar la isotopía textual compleja y convertirla en una isotopía simple, es decir, debe desarticular la base clasemática textual, de igual modo que debe desarticular el núcleo de los términos. Esta simplificación clasemática tiende, también, a la desaxiologización.

Por último, un discurso científico deberá desarticular la estructura actancial eliminando actantes y reduciendo los restantes a conceptos definidos por sememas abstractos. Es decir, los actantes, que son un procedimiento axiologizante de la lengua, deben ser reducidos a operadores sintácticos.

Una lengua no axiológica debe eliminar los desarrollos formales axiológicos originados por la ley formal fundamental de «conjunción-disyunción» y la de «contraposición» (vale-no vale). Consecuentemente ha de eliminar todo proceso metalingüístico axiológico. Recordemos brevemente en qué consiste un desarrollo metalingüístico axiológico:

El proceso parte de una estructura base, sémicamente compleja y cargada de valor. Se paradigmatiza con ella el contenido del discurso o del universo significativo según la relación conjunción/disyunción».

Se aportan elementos sémicos equivalentes o contrapuestos a cada uno de los componentes (constitutivos, semas) de la configuración-base.

Con estas equivalencias y contraposiciones se explicitan los semas constitutivos de la configuración base a la vez que se los valoriza.

Con ello, el proceso metalingüístico axiológico resulta ser un proceso de análisis, axiologizante y cosmizante en cuanto que con él se establece un «cosmos», un orden en un determinado ámbito semántico y axiológico, o bien en la totalidad de las cosas significativas de una determinada cultura (como es el caso de los mitos). Este tipo de proceso es axiológico en su punto de arranque, en su tipo de formalidad y en su término porque, por decirlo así, re-valoriza la estructura-base de la que partió. Es además un proceso que «verifica» la valiosidad de la estructura-base por cuanto demuestra su poder para taxonomizar y, porque normalmente, sobre todo en los mitos, explicita el valor pragmático de la estructura base de que se parte.

Al término del proceso analítico, la estructura-base se ha enriquecido con la aportación de todas las conjunciones realizadas. Se ha enriquecido con los semas de todas las unidades semánticas paradigmatizadas por él.

Con esto, la estructura-base resulta ser el elemento semántico más denso de todo el universo de significación estructurado. El más denso y el que, de alguna forma, los abarca y resume a todos. Podría decirse que es el término más general del universo semántico de que se trate porque abarca a todos los demás términos. En la lengua científica, el término más general es el más pobre en notas constitutivas, aquí es el más abarcador, el más denso en semas.

Por otra parte, los términos axiológicos cuanto más densos son en semas más alejados están de las funciones pragmáticas inmediatas y, por consiguiente, también es más tenue su función designativa.

Por el contrario, cuanto más denso es un término mayor es su papel en el establecimiento de un cuadro axiológico para un grupo social, es decir, mayor es su papel

para establecer para un grupo humano una comunión axiológica y, consecuentemente, una orientación común con respecto al entorno, tanto social como físico.

Como ya hemos dicho, este tipo de proceso lingüístico debe desaparecer en las lenguas científicas. En la ciencia, la lengua deberá pasar de la estructura S-S, a una
O
estructura S-O, donde S es un operador y ya no un viviente correlato a un mundo del que depende para sobrevivir.

Ya hemos expuesto que los sistemas de valor que rigen a los grupos humanos están estructurados según modelos axiológicos. La ciencia también se estructura y desarrolla según modelos teóricos. La diferencia entre unos y otros consiste en que los modelos axiológicos se mueven en el ámbito S-S, que es un ámbito de comunión de
O
los sujetos en un mismo sistema de valores que rige la relación al entorno, mientras que los modelos científicos se mueven en un ámbito que podríamos describir como S-O donde S tiende a alejarse de su relación axiológica al entorno para convertirse en un operador.

El punto de partida del proceso científico ya no será la significatividad para los vivientes de los objetos naturales de una cultura dada; el punto de partida serán las construcciones teóricas. La legalidad de estas formaciones ya no será la legalidad propia de la comunicación de los vivientes en cuanto tales.

Puede resultar aclarador de algunos puntos de lo que venimos diciendo el texto de Heinrich Hertz citado por W. Heisenberg:

> «El fin más inmediato y, en cierto sentido, más importante de nuestro expreso conocimiento de la Naturaleza es el de capacitarnos para prever el acontecer futuro para guiar nuestra acción presente de acuerdo con aquella previsión... El procedimiento que utilizamos siempre para derivar el futuro del pasado, alcanzando con ello el expresado fin, es el siguiente: elaboramos imágenes aparentes o símbolos de los objetos exteriores y precisamente imágenes tales que las consecuencias lógicas de la imagen sean a su vez imágenes de las consecuencias naturales de los objetos representados... Si partiendo de la experiencia disponible. se ha conseguido elaborar imágenes con la propiedad anunciada, podemos, basándonos en ellas como en modelos, desarrollar rápidamente las consecuencias que el mundo exterior no sacará a luz más que lentamente o como resultado de nuestra intervención; podemos así adelantarnos a los hechos y tomar nuestras decisiones actuales de acuerdo con el conocimiento alcanzado»[50].

Estas formulaciones suponen una clara diferenciación de la función significativa y la designativa. Suponen una tecnología capaz de proporcionar un acceso a las cosas más allá de su significatividad natural en la correlación S-O. Suponen una operación que no sigue a la significatividad de los objetos. Suponen un S que no es el término de significatividades de valor, sino un operador.

> «Para determinar unívocamente las imágenes que queremos formarnos de las cosas. no basta la condición de que las consecuencias de las imágenes sean a su vez imágenes de las consecuencias. Son posibles distintas imágenes de los mismos objetos, y estas imágenes pueden distinguirse según varios criterios. Desde un principio, tacharemos de ilegítimas a las imágenes que encierran una contradicción de las leyes de nuestro pensamiento; exigimos pues, en primer lugar, que nuestras imágenes sean lógicamente legítimas, o legítimas sin más. Llamaremos inadecuadas a las imágenes legítimas cuyas propiedades esenciales contradigan, sin embargo, a las propiedades de las cosas externas es decir, que no satisfagan a aquella primera condición esencial. Exigimos pues, en segundo lugar, que nuestras

50 Heisenberg, 1969, p. 158.

imágenes sean adecuadas. Pero dos imágenes distintas, ambas legítimas y adecuadas, de los mismos objetos, pueden distinguirse según su grado de manejabilidad»[51].

En este fragmento está claro el carácter constructivo de la ciencia así como su carácter manipulador y desaxiologizado. Se trata de modelos construidos, y no a remolque de las significatividades naturales de los objetos para un sujeto, se trata de modelos que son modelos de operaciones —aunque se trate de operaciones no estrictamente pragmáticas sino teóricas—, en función de la teoría.

5. Base común de los desarrollos axiológicos y de los científicos.

Ya hemos hablado de que los procesos y desarrollos axiológicos se rigen según la formalidad semiótica. Se trata ahora de precisar esto algo más y de averiguar, a la vez, si a los desarrollos científicos se les puede señalar estos mismos caracteres en alguno de sus momentos.

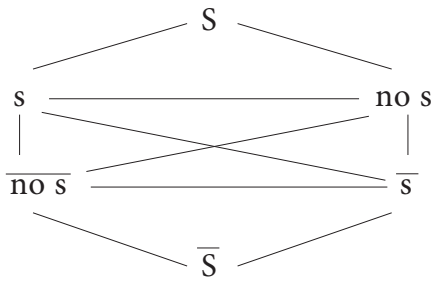
Veamos, en primer lugar, algunos caracteres centrales de los desarrollos axiológicos.

Para un valor dado, el anti-valor —su contradictorio— es una implicación de otro valor, no tenido como tal, y cuya significatividad sólo puede ser concebida como en relación de contraposición respecto del valor tenido como tal, por tanto, manteniendo un eje común y unas diferencias contrapuestas.

Apliquemos las categorías elementales de la significatividad para aclarar este hecho:

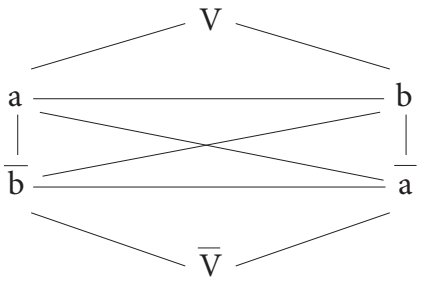
Supongamos la categoría «S» abarcadora, por conjunción, de los funtivos «s» y «no s», como términos en correlación. Los términos «s» y «no s» remarcan las diferencias existentes como momentos articulatorios de «S».

Si, por tanto, se pretende afirmar «s», su afirmación pasa necesariamente por «no no s», es decir, por «$\overline{\text{no s}}$». Si dentro de la articularidad diferenciada de «S» se pone «$\overline{\text{no s}}$», eso implica que se afirma «s». Y a la inversa en el caso de que se quiera afirmar «no s» en contra de «s».



Si ahora, y teniendo en cuenta que un sistema axiológico ha de funcionar según leyes semióticas, aplicamos este desarrollo a los valores, resultará: si la categoría es «V» y las diferencias articulatorias del eje «V» común son «a» y «b», resultará que la afirmación de «a» ha de pasar por ponerlo como valor frente a su término correlato mediante la negación de «b», cuya posición —la de «$\overline{\text{b}}$»— implica «a».

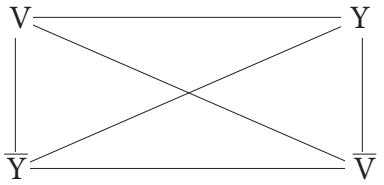
51 Heisenberg , 1969, p. 159.



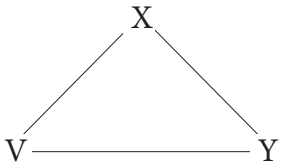
Semióticamente hablando, no puede darse una individuación de valor sin un término contrario en relación de interdependencia. Por consiguiente, lo mismo que su individuación está en interdependencia de su correlato, también su afirmación como valor, frente al correlato, lo está según el proceso que acabamos de describir.

Lo que es válido para valores concretos es igualmente válido para complejos de unidades axiológicas o sistemas íntegros de valor.

La afirmación conjuntiva de «$\overline{b}$» + «$\overline{a}$» importaría «$\overline{V}$», lo cual supondría el antivalor de la categoría conjuntiva «V». Pero «V» no sería semióticamente pensable sin un correlato contrapuesto y situado sobre un mismo eje. La desvalorización de un valor, en el caso que proponemos «V», viene determinada por la aparición de otro implicado al afirmar que «V» ya no vale. Por tanto la aparición de «$\overline{V}$» importará la afirmación de «Y».



Desde el momento que se da la relación «V-Y», explicitada o no, existe la categoría capaz de conjuntarlas:



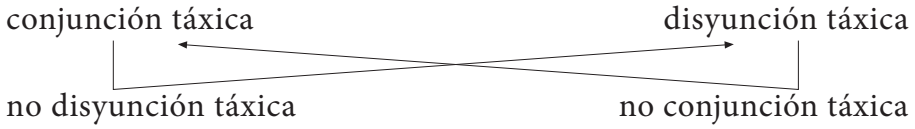
Una determinada significatividad natural se individualiza únicamente frente a una insignificatividad, ambas situadas en un eje común.

Lo que se dice de una determinada unidad es válido, igualmente, para una agrupación de unidades axiológicas y para sistemas axiológicos totales.

Supuestas las aclaraciones hechas, manejando la estructura fundamental de la significación de nociones de valor, se trata de averiguar ahora si el desarrollo científico cumple, en alguno de sus niveles, este esquema semiótico.

Ya a nivel de las unidades y nociones lingüísticas, una unidad significativa, sea al nivel que sea, es una conjunción táxica. En la unidad lingüística manifestada (v.

gr., el semema y no la unidad virtual, el lexema) no se dan disyunciones. Por consiguiente, la unidad pasa por la negación de la disyunción:



El hecho de establecer una configuración sémica como unidad táxica pasa por la constatación de la negación de «no conjunción táxica», o si se quiere, pasar por el reconocimiento de que no se trata de una «disyunción táxica». Consiguientemente, la sintagmaticidad y la noción excluyen la disyunción o contraposición entre sus elementos.

En las unidades, modelos y sistemas científicos ocurre lo mismo: en cada nivel se supone la no disyunción de elementos. Sin embargo, así como la unidad comunicativa se individualiza por una diferencia con respecto a otra unidad comunicativa, la unidad científica se individualiza por su relación con otras unidades teóricas y por su relación con la experimentación.

La ciencia no es un proceso primariamente comunicativo —aunque no puede existir si no es vehiculada y constituida por algún tipo de lenguaje—, porque su pretensión es incidir sobre las cosas. Lo que persigue la ciencia no es un conocimiento que proporcione sentido para la vida, ni es un conocimiento puramente contemplativo sino que persigue el conocimiento de la articulación, no significativa sino operativa, de la realidad; ese conocimiento abre la «posibilidad» de nuevas formas operativas de incidir el sujeto humano en la realidad.

Esta posible acción humana sobre la realidad procede de la teoría y no de la significatividad que los objetos tienen para el viviente humano. Esa posible acción partirá de la formación de modelos teóricos, cuya validez resultará de que la manipulación que ellos dirigen responda en la experimentación a lo previsto por la teoría, o no responda. Este tipo de posible acción no sigue a la significatividad sino a los modelos que la ciencia crea.

La ciencia es una curiosa consecuencia de la distancia objetiva originada por la función designativa de la lengua. La distancia objetiva da la posibilidad de otro tipo de acceso a lo real; un acceso que no es acceso a los objetos en cuanto éstos son los correlatos de unos vivientes que precisan del entorno para vivir.

Si las construcciones teóricas de la ciencia no parten de la significatividad objetiva, esas construcciones teóricas de la ciencia ni parten de la significatividad de los objetos para un viviente ni pretenden significar sino dirigir y recoger la observación y la experimentación.

No obstante, los modelos y procesos científicos, aunque no comunicativos y aunque no partan de la significatividad de los objetos —signos naturales para un viviente—, no pueden salirse por completo de la correlación al entorno de un viviente, es decir, no dejarán de ser procesos que partan, de alguna forma, y reviertan en un viviente que depende de su entorno para sobrevivir.

Si los modelos científicos no logran salirse de la correlación S-O, propia de un viviente, a pesar de las transformaciones a que se someten a S y a O, habrá que presuponer que la ciencia, en general, y cada disciplina, en particular, mantiene un mínimo de relación axiológica al entorno, por lo menos a nivel de sus postulados.

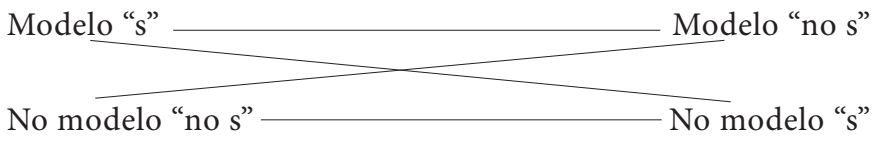
Otra consecuencia de que la ciencia en definitiva no puede salirse totalmente de la correlatividad S-S es que habrá que intentar explicar la base común, desde la
O
que tendrán que diferenciarse, y desde la que se comprenda la existencia de la formalidad significativa o semiótica de la lengua y la lógica científica. La formalidad semiótica es la propia de la relación S-S de S-S, con lo cual, posiblemente habría
O
que situar la lógica en la relación S-O. Si no nos dejamos arrastrar, al interpretar la relación S-O de la ciencia, por alguna de las modalidades del esquema interpretativo que hace de S un sujeto especular de O, adquirirá la relación S-O el aspecto de un tener que ver, de los sujetos hablantes, con las cosas. Según esta perspectiva, las características de S-O de S-S, en contraposición de la relación S-S de S-S será la carac-
O O
terística activa —aunque sea una actividad teórica— de los hablantes, contrapuesta a la comunicativa de los mismos sujetos que tienen que ver las cosas.

De las consideraciones que preceden, se sigue que las unidades y elementos de unidades de O, dentro de un S-O de hablantes, se individualizan y se peculiarizan no por relaciones de comunicación sino de acción —aunque sea sólo posible—, si bien dependientes de la comunicación. Cada elemento, y su jerarquía, depende de las acciones y articulación de acciones.

Si las cosas son así, resultará que los elementos deberán tener un carácter espacio-temporal correspondiente a la posible operación. Tanto los elementos como las unidades objetivas, sean del nivel que sean, serán estructuraciones espacio-temporales. Si las operaciones no se desarrollan en el espacio y el tiempo, no serían los objetos espacio-temporales. La acción de los sujetos hablantes y los objetos sobre los que se ejerce esa acción están en relación de interdependencia.

Supuestas todas estas consideraciones ya es aplicable a la ciencia el esquema semiótico que antes hemos aplicado a las nociones comunicativo-axiológicas.

La afirmación de una unidad científica, o de un modelo ha de pasar por la negación de la contradicción. La afirmación de la contradicción lleva a la modificación de la unidad o modelo, y si esto no es posible, implica la afirmación de la unidad o modelo contrario existente y en relación de interdependencia respecto del primero.



Toda experiencia nueva supone un no a las antiguas, si no está implicada en las antiguas, e implica, a su vez, un cuerpo teórico y de experiencias en contraposición al antiguo.

Si la ciencia, a pesar de las transformaciones a que somete a S y O no puede salirse completamente de la condición propia de la relación de un viviente a su entorno, el paso de un modelo teórico supone el paso de unos postulados básicos a otros y esto al nivel en que la ciencia se conecta, aunque sea lejanamente, con lo que resulta significativo para un viviente.

La ciencia y la técnica tienen conexiones y dependencias mutuas, y esto tanto por el peculiar punto de partida del quehacer científico, que no parte de la significatividad de los objetos para un viviente en cuanto tal, como por el doble aspecto interno a la ciencia: teorización-experimentación. La experimentación no se reduce a una mera verificación o falsación de teorías si no que orienta y posibilita la formulación de teorías.

Para que se pueda hablar de teoría se requiere que se dé un cuerpo de conceptos, los cuales forman un cuadro de definiciones o prescripciones relacionadas entre sí en forma de sistema. No cualesquiera orientaciones para la experimentación son teoría científica. Igualmente no cualquiera interpretación de la experiencia es experimentación. Esta debe ser dirigida, orientada a la teoría de forma que las uniformidades observadas tengan relación con el sistema teórico.

El tránsito de un modelo mitológico a otro, como el tránsito de un paradigma científico a otro, están regidos por la misma legalidad: obedecen a las reglas de la estructura fundamental de la significación. Esta estructura fundamental, y su legalidad es la formalidad propia de lo cualitativo. Por tanto, tanto las formaciones axiológicas como las teorías científicas tienen una base común en sus desarrollos: un procedimiento cualitativo de transformación.

Aunque no podamos llegar más allá, ésta es ya una consecuencia suficiente porque patentiza que ambos tipos de procesos tienen entronque con un viviente, para el que la relación con su entorno siempre tendrá un aspecto básicamente cualitativo y axiológico.

Las formaciones mitológicas tienen una necesaria conexión con la pragmática de los grupos a que pertenecen. También las teorías científicas tienen necesariamente algún tipo de conexión con la incidencia activa e instrumentalizada sobre las cosas de un grupo de científicos.

En el caso de las formaciones científicas la teoría tiene prioridad y precede a la posible incidencia sobre la realidad; por el contrario, las formaciones mitológicas no pueden sostenerse convenientemente sin una pragmática grupal adecuada y ya existente, por lo menos en sus rasgos capitales.

En la ciencia, cualquier tipo de actividad, observación, experimentación, etc., tiende primordialmente a posibilitar y a afianzar el conocimiento; en cambio, las formaciones axiológicas —mitos, símbolos, etc.— tienden a sostener, fijar y afianzar una determinada pragmática social.

6. Las preguntas sobre la realidad y la estructura fundamental de la lengua.

El nacimiento de preguntas sobre la realidad, tales como la pregunta sobre lo real de las apariencias, lo real de la realidad, lo uno de lo múltiple, lo inmutable de lo mutable, etc., tiene alguna relación con la estructura misma de la lengua?

Parece que, a menos de que se suponga una revelación inmediata de lo objetivo mismo en la conciencia, la razón de ese tipo de cuestiones deberá hacerse comprensible desde el sistema humano de relacionarse al entorno, en el que juega un papel capital la lengua. El punto de partida para rastrear esta posible conexión ha de ser, como hasta ahora, la estructura S-S que da cuenta de la duplicidad
O

«significado-designado».

Las operaciones humanas, en cuanto tales operaciones, tienen lugar en la modalidad distanciada de S-O que proporciona la condición de hablantes de los que operan. La comunicación humana está apoyada en el modo de ser activo, operativo, con respecto al entorno, de los que se comunican.

Estos caracteres dan lugar a dos mundos frente a frente, o mejor, en relación de interdependencia: el mundo de los signos lingüísticos y el de los objetos, ambos estructurados por los mismos factores. Los objetos son los objetos de la relación S-O en S-S. Los signos lingüísticos son los vehículos entre S-S, o mejor, los que crean la
O

relación S-S, puesto que los que poseen los signos interiorizan el mundo y lo tienen a su disposición como signos, y eso es ser S, y S en comunicación. La comunicación es la de unos sujetos que inciden activamente en el entorno.

Desde el nivel que proporcionan los signos lingüísticos —la distancia— es posible salirse del rígido círculo de la relación S-O y acceder a una postura contempladora, no determinada y libre, capaz, por tanto, de establecer nuevos modos de incidir en lo real.

Como ya hemos expuesto, desde la distancia que media entre la significación y lo designado se hace posible —como diferentes aspectos del mismo fenómeno—, designar lo que se significa, o lo que es lo mismo, acceder al objeto que es fuente de significación pero que no es esa significación, acceder a lo objetivo mismo; se hace posible la observación no interesada de lo objetivo; finalmente, se hace posible una observación capaz de orientar una acción no incitada por la relación espontánea del viviente, S-O. Todas estas son posibilidades abiertas por la distancia de significado y designado.

El desarrollo de esas posibilidades —discursos sobre lo objetivo mismo, valoración de lo objetivo y no por su utilidad o por su modo de relacionarse con el S, nuevos modos de incidir en lo real no obvios, sino creados artificiosamente por el S—, aumenta, más aún, la distancia entre las dos funciones de la lengua con la consiguiente nueva apertura de posibilidades.

Supuesto el mundo de los signos lingüísticos, que escinde el mundo de las significatividades de los objetos de los objetos mismos, surge, haciendo pie en los signos, la pregunta sobre los objetos mismos.

Esta pregunta puede orientarse hacia los objetos fuentes de las significatividades, ellos mismos valiosos puesto que fuentes de significatividad, pero cuya valiosidad no se identifica con la que nos presentan a nosotros los humanos. A este proceso da pie la axiología 2.ª puesto que ella misma arranca y se hace presente en la designación que se consigue con la significación. Para que la pregunta que se hace sobre los objetos fuentes de significatividad pueda mantenerse como tal ha de ir a parar o bien a la significatividad 2.ª, que se sitúa más allá de la relación S-O, o bien a la objetividad misma, de por sí ni significativa ni no significativa, fuera, también, como tendencia, de la relación S-O.

Si esto es así resulta comprensible la confusión frecuente de los caminos que conducen a la explicitación de la axiología 2.ª y los que conducen a la descripción desaxiologizada de la ciencia, sobre todo en disciplinas en las que los instrumentos empleados en la observación de los fenómenos no han permitido la separación de los objetos de las significatividades que les van conjuntadas.

Estas consideraciones harían también explicables tanto la pregunta acerca de lo real de la realidad como versando sobre la axiología 2.ª, o como versando sobre los

objetos mismos, cuyo acceso nos es dado en la correlación S-S, pero en sí mismos y
O
no en cuanto correlatos. Sin olvidar que nuestro acceso a ellos es por operación real o virtual y por tanto según ella.

Todo acceso a lo objetivo no podrá salirse de las estructuras comunicativas —con su doble movimiento de interiorización y manifestación— o de las estructuras operativas, por tanto, resultará que la pregunta sobre lo real de las apariencias, lo uno de lo múltiple, lo inmutable de lo mutable, la realidad misma, etc., podrá tomar una doble dirección: una, más contemplativa y valorativa y, por lo mismo, con tendencia a situarse en el terreno de las estructuras de la comunicación y de lo axiológico y otra, dirigida al objeto mismo, y por tanto, con tendencia desaxiologizante, desaxiologización que se acelera a medida que intervienen instrumentos de observación y acción cada vez más alejados de las significatividades objetivas correlatas a un viviente.

Cuando la significación y designación están internamente conexas, es decir, cuando la significación es la semiotización lingüística de la significatividad natural del objeto, y no una mera definición convencional, la axiología 2.ª se hace presente, con toda su absolutez no correlativa pero en la correlación.

La contestación a las preguntas que estudiamos, dado que no se distinguen la significatividad 1.ª de la 2.ª porque la axiología 2.ª se hace presente en la 1.ª, tiende a atribuir a una axiología los caracteres de la otra; a la axiología 2.ª los caracteres de la primera y a la axiología 1.ª los caracteres de la 2.ª.

Además de confundirse ambas axiologías, se tiende a confundir, a la vez, los caminos que conducen a la explicitación de la axiología —valoración del valor, comunicación del valor—, con los caminos que conducen al estudio desaxiologizado y operativo —por lo menos teóricamente— de la ciencia.

Esta proclividad a la confusión se llegará a descubrir por dos vías: por el estudio de las estructuras semióticas y por el alejamiento progresivo que las operaciones sobre el entorno van cobrando con respecto a las significatividades naturales de los objetos para un viviente.

Por esas vías llega a patentizarse la distancia entre el significado y el designado, la distancia entre operación y significatividad y la distancia entre axiología y axiología 2.ª. El significado no se identifica con el designado. La operación no parte siempre de la significatividad de los objetos. La axiología 2.ª se expresa en la 1.ª pero no se identifica con ella.

Los significados, cuando ya no son la articulación semiótica de la significatividad obvia de lo designado, se establecen únicamente por definición. Esta definición se apoya en la teoría. La teoría a su vez depende, de una forma u otra, de la operación, porque depende de la observación y la experimentación.

Hemos dicho que la axiología 1.ª y 2.ª están en relación de interdependencia. La interdependencia de ambas axiologías significa, además de que no puede darse una significatividad sin la otra, que se da influjo de ambas axiologías entre sí. La axiología 1.ª influye en la 2.ª en cuanto que es ella el lugar de manifestación de la 2.ª. El influjo de la axiología 2.ª en la 1.ª hace a ésta dinámicamente libre de la relación S-O, de forma que por ella se provoca a S a tomar la iniciativa, en todo sentido, respecto de su O correlato. Esta iniciativa permite ampliar el campo de las significatividades, conforme ya se expuso, y abre la posibilidad de operar apoyados en modelos teóricos que en su planteo no obedecen a las exigencias de lo que es significativo para el viviente humano.

7. La constitución del sujeto humano como deseo e interiorización.

Dijimos que la categoría actancial «sujeto-objeto» en los inventarios de Propp, según la interpretación de Greimas, resultaba describible semánticamente como relación de deseo. Según eso puede llamarse al sujeto «orientación tematizada de deseo» y al objeto «valor de deseo orientante».

Relacionamos luego este resultado con las que llamamos «funciones V», es decir, las apetencias del viviente humano, en cuanto viviente, que adoptan diferentes concreciones en cada cultura.

Más tarde estudiamos el carácter semiótico y, por tanto, significante del entorno y hablamos de los objetos, no sometidos demasiado fuertemente a la presión del útil complejo y desaxiologizado, como de signos naturales para un sujeto.

Este paso permitió que interpretáramos la teoría de Hjemslev de la forma y la substancia del contenido como semiotización lingüística —reformalización comunicativa—, mediante la forma de la expresión y su substancia, de la significatividad de los objetos —signos— naturales.

Estas conclusiones quedan reunidas de forma manejable mediante la fórmula S-S. El sujeto y el objeto (S-O) están en relación de interdependencia. Los sujetos en
O
comunicación (S-S) lo están también, pero teniendo en cuenta que S-O y S-S están a su vez en relación de interdependencia. Sin la relación de los sujetos humanos al entorno (S-O) no es pensable la relación de comunicación intersubjetiva (S-S). Igualmente, la relación humana al entorno, supuesto el peculiar sistema de los vivientes humanos para relacionarse con él, es impensable sin la relación de comunicación intersubjetiva (S-S).

Se trata ahora de explicar, desde la estructura fundamental de la lengua, expresada en la fórmula S-S, la constitución del S. En otras palabras, se trata de explicar la consti-
O
tución del S cultural, que es una nueva modalidad de viviente posibilitada por la lengua. Se trata de explicar la constitución de un S que puede serlo frente a la significatividad presente y en su ausencia; un S no inmerso en S-O porque es capaz de designar.

Las significatividades del entorno para el viviente humano al ser semiotizadas lingüísticamente, es decir, al sufrir la reformalización comunicativa de la forma del contenido en virtud de su dependencia de la expresión acústica, dejan de apoyarse en el objeto natural para apoyarse en la forma acústica; con ello nace el signo lingüístico o significatividad designante.

Si se tiene en cuenta que S es el sujeto hablante de una relación al entorno (S-O), resulta que S de S-S, será un sujeto —actante— que al poseer signos —porque
O
es S-S— dispone, en signos, de las relaciones al entorno, que son «haceres». Estos «haceres» están orientados por significatividades —pertinencias para la vida, estimulaciones— que provocan una operación en el sentido de la afectación. Por tanto, el sujeto humano es un S que posee «haceres-signo». En esto consiste la interiorización del mundo de un hablante: en ser a la vez y en relación de interdependencia S de S-S y S de S-O, es decir, sujeto de comunicación y sujeto de relación al medio.

La posesión de un «hacer» afectante como «hacer-signo» no es todavía el hacer, es el «tender a hacer», «querer hacer». Por tanto la constitución del S de S-S, en con-
O

traposición al mero actante que sería únicamente S de S-O, reside en un doble factor en relación de dependencia mutua: el deseo y la interiorización.

Para aclarar la relación de interdependencia de estos dos últimos términos y su dependencia del signo, hay que distinguir previamente el «ser afectado» de cualquier sujeto viviente, del deseo o «ser afectado» propio del ser viviente hablante.

La primera diferenciación reside en que en el caso del no hablante la afectación sólo se da en la situación, es decir, en la presencia, más o menos mediata, del O correlato a la afectación de la que se trate. En el caso del viviente hablante se puede dar en presencia y en ausencia del O correlato. La afectación o estimulación puede darse en situación S-O y en situación de comunicación (S-S).

En el caso del viviente no hablante la significatividad —el estímulo— de un objeto y el objeto se identifican. La significatividad de un objeto es de acuerdo a la programación operativa del viviente. La afectación del sujeto es, a la vez, según la significatividad del objeto. El sujeto se identifica con el conjunto de afectaciones.

En el caso del viviente hablante, la significatividad del objeto no se identifica con el objeto, a causa de la función designativa que surge de la estructura de la lengua. Tampoco el sujeto se identifica con el «estar afectado» por el conjunto de las significatividades y esto, igualmente, por la posesión de los signos y la estructura de éstos que le distancia incluso respecto de sí mismo.

Supuestas estas aclaraciones, es posible hablar de la relación del deseo y la interiorización.

Ya hemos dicho que la interiorización está formada por los «signos-hacer» pertinentes. El S de S-O dispone de las significatividades y afectaciones objetivas como signos en la comunicación (S-S). Consiguientemente, S-S supone un punto de escisión y distanciamiento de S-O, como la designación supone un punto de escisión y distanciamiento entre significatividad del objeto para un S y el objeto mismo. Esa escisión consiste en que la correlación S-O no puede darse más que mediante los signos y que, por tanto, el acceso de S a O ha de pasar por los significados de los signos que designan O. Esta escisión de S y O, por causa de los signos, es un distanciamiento del S de S-S respecto de S-O.

Por otro lado, si decimos que entre S y O se produce una escisión, por causa de la existencia de los signos, quiere eso decir que el S hablante, que dispone de los signos y los entiende, dispone por ello mismo de las significatividades de los objetos y de las afecciones correlatas a S de S-O.

Con esta última consideración queda clara la dependencia de la interiorización y del deseo de la existencia de S-O en los hablantes, es decir, en S-S, en la comunicación.

Es importante notar que la interiorización de S-O, en virtud de S-S, tiene como consecuencia que la interiorización tenga lugar precisamente por la semiotización lingüística de S-O, es decir, por la comunicación lingüística; por consiguiente, interiorización y comunicación son una sola cosa.

Según estas conclusiones, la descripción energética del deseo, v. gr., la freudiana, olvidaría el elemento específicamente humano del deseo: el aspecto comunicativo y de interiorización. Por lo mismo, el deseo energético se reduce a un puro S-O. No obstante, aunque una adecuada descripción del deseo ha de pasar por la escisión que provocan los signos, no debe olvidarse la mutua implicación de S-O y S-S, y por tanto, podría decirse, la mutua implicación del aspecto energético y el comunicativo del deseo.

8. La captación sensible y la significación objetiva. -o signos naturales-

Supuesta la concepción, según la cual los contenidos de la lengua son la reformalización comunicativa de la significatividad de los signos naturales, cuya significatividad es correlata al sujeto según su propia estructura, se comprenderá que la sensibilidad será, a su vez, correlata a la significatividad de las cosas. Consiguientemente la sensibilidad del sujeto y la significatividad de los objetos son términos correlativos.

En este sentido, intuición sensible y significatividad son términos en dependencia mutua. Esto comporta que la sensibilidad no pueda ir separada de la significatividad. Esto aparece claro a nivel animal: el animal percibe lo que tiene para él significatividad, sentido. En el hombre, el modo cultural de existir ha de cumplir esa misma función de determinación del sentido, por tanto, la constatación hecha en el animal continuará siendo válida a nivel humano.

Ahora bien, cuando esas significatividades naturales son significados de términos lingüísticos no pierden su carácter intuitivo. La significatividad natural se conserva tanto si está en el objeto natural, como si está en el término de la lengua.

Por el contrario, tanto el concepto desaxiologizado, que caracterizamos como fruto de la desarticulación de los núcleos sémicos de la significatividad, como el útil desaxiologizado carecerán de esa significatividad, por tanto, también, del carácter intuitivo sensible.

Cuando aparece la noción carente de valor y el útil desaxiologizado aparecerá, correlativamente, la noción de «percepción» como carente de significatividad, se hará posible la idea de una pura percepción.

Supuesto que la axiología 2.ª está en relación de interdependencia con la axiología 1.ª, por causa de la distancia objetiva, resulta que en el mismo sentido en que puede hablarse de intuición en la axiología 1.ª es posible hablar de algo equivalente con referencia a la axiología 2.ª, aunque sea de forma mediada.

9. Significatividad y realidad. «homo faber» y «homo technicus»

La significatividades naturales son tales con respecto de las operaciones. Son seriales, emisiones a un S afectable y que provocan una operación.

En los casos en los que la operación tiene lugar según la significatividad de los objetos naturales —y no según un paradigma científico o técnico— y puesto que la significatividad lo es según la estructura del S que llevará a término la operación, resultará que la jerarquía y la articulación de los momentos de operación y los de la significatividad de los objetos, signos naturales, estarán relacionadas.

En todos los casos en los que la operación siga a la significatividad, aunque la situación esté complejizada por los instrumentos axiológicos u otros factores axiológicos, será válida la afirmación precedente.

Significatividad y afectación son los términos correlatos de un mismo hecho caracterizable como S-O. La intuición sensible abarca ese doble aspecto e importa, de hecho, el establecimiento de la relación S-O. Por tanto, la operación que responda a esa relación será una operación internamente relacionada con la significatividad objetiva captada.

Por medio de la lengua es posible abrir la significatividad de unos campos objetivos mediante la significatividad de otros. Supuesto que las significatividades que son

instrumento de apertura de otras significatividades son correlatas a operaciones, resultará que el conjunto objetivo abierto —fuera de que será, de una forma u otra concomitante a una determinada ampliación del campo de operación— guardará una interna relación con la estructura de la significatividad con la cual es abierto y con su operación correlata correspondiente.

En un mundo en el que la intuición sensible, la significatividad y la operación son de estructura internamente dependientes se dará la tendencia a la identificación de significatividad y designación y, por tanto, aun cuando no desaparezca la distancia objetiva, esa distancia entre el fenómeno y la cosa misma quedará paliada porque se tenderá a sostener que la cosa misma es en sí como se la capta. Para que se haga totalmente patente la distancia objetiva se precisará el distanciamiento de operación y percepción, es decir, el distanciamiento de operación y significatividad y, consiguientemente, de significado y designado.

Con la introducción del concepto científico y el útil no axiológico, la operación se rige por procesos técnicos y principios teóricos que no arrancan de la significatividad natural de los objetos. En ese caso, el conocimiento de lo real depende de la operación —aunque sea sólo posible—, por tanto, podrá afirmarse que lo que conocemos como real depende de algún tipo de realización.

La escisión de significatividad y realidad como dependiente de realización —mediante procesos teóricos y técnicos— importa la escisión de percepción sensible y realidad. Este proceso tiene, en cambio, una clara ventaja: impide la confusión de la significatividad 1.ª como la 2.ª.

Supuesto que la significatividad 2.ª tiene lugar en la 1.ª, la realidad como realizabilidad más allá de la significatividad primera, es decir, realidad sin carga axiológica, resulta cerrada para la significatividad segunda.

Una realidad que tiende a situarse más allá de la correlación axiológica sensible S-O, es, por tendencia, insignificativa e incapaz de vehicular a la axiología 2.ª. Lo real como posibilidad de realización —aunque sea sólo teórica— no es signo natural capaz de afectar, directa o indirectamente, a la sensibilidad; puede valer como conocimiento o por su interés práctico, pero esas realidades son incapaces por sí mismas de resultar significativas, motivadoras y apelativas para el viviente humano.

10. Relación del útil y la lengua

Hemos sostenido la hipótesis de la conexión, a nivel estructural, entre el útil y la lengua. Dice A. Leroi-Gourhan[52]:

> «...a partir de una fórmula idéntica a la de los Primates, el hombre fabrica útiles concretos y símbolos, unos y otros resultantes del mismo proceso, o mejor, dependientes en el cerebro del mismo equipo fundamental. Esto conduce a considerar no sólo que el lenguaje es tan característico del hombre como el útil, sino que ambos son expresión de la misma propiedad del hombre, exactamente como las treinta seriales vocales diferentes del chimpancé están en exacta correspondencia mental respecto de los bastones ensamblados para alcanzar una banana suspendida, es decir, que lo mismo que la operación de los bastones no es una técnica, tampoco los sonidos del chimpancé son un lenguaje.
>
> A partir de aquí podría intentarse una paleontología del lenguaje, paleontología desde luego esquelética porque no hay esperanza de reencontrar la carne de los lenguajes fósiles. Un punto esencial puede, no obstante, concluirse: hay posibilidad de lengua a partir del momento en el

52 Leroi-Gourhan, 1972. a), p. 162 y ss.

que la prehistoria proporciona útiles, puesto que el útil la lengua están ligados neurológicamente y puesto que el uno y el otro son indispensables en la estructura social de la humanidad.

Puede irse un poco más allá? No hay, probablemente, razón para separar, en los estadios primitivos de los homínidos, el nivel del lenguaje del de los útiles puesto que, actualmente y en todo el curso de la historia, el progreso técnico ha estado ligado al progreso de los símbolos técnicos de la lengua... Los lazos orgánicos parecen suficientemente fuertes como para que se pueda atribuir a los Austrolopithecos y a los Arcanthropos un lenguaje de nivel correspondiente al de sus útiles. En esos estadios, en los que el estudio comparativo de los útiles y de los cráneos parecen mostrar que la industria se desarrolla con un ritmo correspondiente al de la evolución biológica. el nivel de lenguaje no ha podido ser más que muy bajo, pero ciertamente sobrepasaría el nivel de los signos vocales».

Coincidiendo con las consecuencias del planteo de Leroi-Gourhan y sin apartarnos de nuestra propia hipótesis, podemos decir que la cadena operativa técnica y la estructura interna de las unidades semánticas están en estrecha relación.

Dice Leroi-Gourhan que

«la técnica es a la vez gesto y útil, organizados en cadena por una verdadera sintaxis que da a la serie operativa a la vez fijeza y flexibilidad».

Leroi-Gourhan, en apartados anteriores del mismo libro, estudia la técnica lítica estereotipada de los homínidos anteriores al «Homo Sapiens». Afirma que las obras líticas de los Austrolopithecos son desarrollos variables —redundantes— de un único tipo de gesto, el más simple: golpear el borde que se quiere tallar del guijarro, en ángulo de 90. Con este único gesto se fabrica y se concibe todos los instrumentos. Los Arcanthropos, en cambio —Pitecanthropos de Java, Sinanthropos, etc.—, en la fabricación de sus útiles emplean dos tipos de gestos: además de la percusión perpendicular al eje mayor del guijarro, como en el caso anterior, emplean el golpe tangencial. El Paleoanthropos, cuyo más reciente representante es el hombre de Neanderthal, para fabricar una punta de lanza lítica requiere seis series de operaciones rigurosamente encadenadas y condicionadas unas por las otras, suponiendo al conjunto la previsión de cada paso. Estas seis series las consigue conjuntando el golpe perpendicular y el tangencial.

Leroi-Gourhan afirma que se puede fundar la hipótesis de una lengua cuyo grado de complejidad y riqueza de conceptos sea aproximadamente el mismo que para las técnicas, partiendo del estudio de las técnicas líticas desde las culturas de los «pebble» hasta el Achelense.

La base de la argumentación de Leroi-Gourhan es: el útil y la lengua están ligados neurológicamente.

Desde un punto de vista totalmente diverso, hemos afirmado nosotros algo semejante al sostener que el útil tiene carácter estructural semiótico, puesto que un útil —que no sea correlato de la ciencia— es la significatividad de un objeto que abre la significatividad de otros objetos. Esto implica que el útil está en relación de interdependencia con la lengua.

En una simple relación S-O, como puede darse a nivel animal —es decir, en ausencia de un S-S correlato—, el objeto es la significatividad. No hay forma de separar significatividad y objeto, significatividad y fuente de significatividad. La significatividad está anclada en el objeto concreto, singular, situacionalizado.

Para que la significatividad de un objeto pueda abrir la significatividad de otros —y darles así entrada en el campo de los objetos— es preciso que previamente haya sido posible arrancar esa significatividad del objeto mismo. Esto puede hacerlo únicamente la lengua mediante la correlación de la forma de expresión y contenido. Se precisa que

la significatividad de lo objetivo pueda apoyarse en la forma de expresión acústica para que no quede esa significatividad enclaustrada en lo objetivo y, por tanto, inutilizable.

Grandes períodos de la historia de la lengua identificaron, no sólo la significatividad con el objeto, sino la expresión con el objeto. De manera que la palabra era la cosa, y la esencia de la cosa era su nombre. Por tanto, identificaron el designado con el significado y la expresión. Esto lleva a serias consecuencias, coincidentes con las afirmaciones de Leroi-Gourhan. Si designación y expresión se identifican resulta que la articulación técnica, operativa no lingüística, está en relación con las unidades léxicas, por cuanto esas operaciones son las que determinan las acotaciones objetivas, de forma que no pueden haber unidades lingüísticas, del orden que sean, que no estén en relación, mediata o inmediata, con un plano de quehacer no lingüístico. Las articulaciones no lingüísticas y tecnológicas condicionan las formaciones lingüísticas. Como, a la inversa, la técnica —entendida en sentido amplio— depende de las nociones lingüísticas, por las razones que hemos expuesto.

11. La sexualidad humana desde la estructura fundamental de los signos

La relación sexual —función de conservación de la especie— se sitúa ambiguamente respecto de la estructura fundamental S-S. Si la conservación del individuo, O expresada por S-O, es una relación de deseo, la relación sexual es deseo, pero no conducente, de por sí, a la conservación del individuo.

Por otra parte, si bien la relación sexual es S-O, puesto que regida por el deseo, su O es un S, otro hablante, consiguientemente es también S-S.

Que la relación S-O sea propia de la supervivencia de la especie se puede concluir del hecho de que, si bien sémicamente tanto la conservación de la especie como la del individuo contienen la relación de deseo, la primariedad del deseo corresponde a la conservación del individuo. Esto se hace patente porque es posible manifestar la relación sexual con términos de nutrición pero, en cambio, no es posible expresar la relación de nutrición con términos sexuales. Igualmente, en el orden de la gestualidad es posible expresar la relación sexual con gestos devoradores pero no la relación devoradora con gestos sexuales.

Esta jerarquía denota que la significatividad de lo que conduce a la conservación del individuo es metaforizable respecto a lo sexual, pero no a la inversa.

Luego la significatividad propia de la conservación del individuo abre la significatividad propia de la conservación de la especie. Consiguientemente a la relación sexual no le corresponde la estructura S-O primariamente sino en metaforización.

Podemos llegar, también, por otro camino a concluir que la significatividad sexual es abierta por la significatividad de la conservación del individuo: en la mayoría de los grupos humanos conocidos las relaciones técnico-económicas de hombre y mujer son estrechamente complementarias. A medida que nos acercamos a estadios humanos de cultura más simple la complementariedad es una estricta especialización. V. gr., el hombre cazador, la mujer recolectora. Cómo se lleve a término, en cada caso concreto cultural, la repartición de la complementariedad, es variable. La constante es el hecho de la repartición y especialización sexual del trabajo para obtener del medio lo necesario para sobrevivir.

Por consiguiente, tanto desde un punto de vista lingüístico como técnico-eco-

nómico llegamos a la misma conclusión: la diversidad sexual y la significatividad sexual se subordina a una sobrevivencia y es abierta por la significatividad de la conservación del individuo y no a la inversa.

Que las cosas vayan desde la conservación del individuo a la de la especie ofrece la ventaja de unificar ambos factores. Está, además, de acuerdo con la constante general, por lo menos hasta la sociedad industrial, que interpreta y organiza todos los elementos en que interviene S-S desde y según S-O.

El grupo primitivo está formado por un número limitado de individuos de los dos sexos, cuyo número depende del territorio y de la cantidad de alimentos que puede éste proporcionar. En este grupo primario, los sexos están especializados para la supervivencia del grupo. El grupo es una unidad de subsistencia y los sexos vienen a ser funciones de subsistencia.

En un caso como este, tendríamos a la relación de los sexos encuadrada en las funciones laborales y sociales de subsistencia. Pero, de hecho, es el encuadramiento de algo no reducible a la subsistencia de los individuos que la componen, porque es la conjunción de la subsistencia de los individuos y la del grupo como tal.

Por estos caminos de reflexión hemos llegado a comprobar la conjunción de la conservación del individuo y del grupo. Además, hemos comprobado la perspectiva de esa conjunción que es la de la conservación del individuo. En todo caso, si prescindimos de la magnitud de la unidad que se considera —sea el individuo o sea el grupo—, se trata de una relación S-O.

No hemos tratado aún la estructura de la sexualidad en cuanto no es reducible a una simple función S-O, no hemos dado cuenta todavía de lo que comporta el que la relación sexual sea una relación entre hablantes.

Hasta ahora lo que hemos conseguido aclarar es que la relación sexual no es una simple relación S-O; que la relación de deseo, característica de S-O, es propia, primariamente, de la conservación del individuo; que, por consiguiente, sólo transferida resulta propia de la relación sexual; que, por tanto, la significatividad sexual es abierta por la conservación del individuo y no a la inversa; que la sexualidad, vista desde la perspectiva de un grupo socio-económico, es una función de supervivencia del grupo y, por tanto, nuevamente interpretable desde S-O como función de conservación de una determinada unidad viva, prescindiendo de su magnitud. Finalmente, lo que es más importante y que será el punto de partida de nuestras reflexiones siguientes, que la relación sexual es un S-O en el que O es a su vez un S.

Si el objeto sexual es un S resulta que la significatividad sexual es en sí un sujeto. Ahora bien, en los hablantes la significatividad de O tiene lugar en S-S, es decir, O es una significatividad reformalizada lingüísticamente. En el caso de la sexualidad nos encontramos con que la significatividad sexual es una significatividad ella misma subjetivizada.

Apliquemos ahora nuestras indagaciones anteriores acerca de la constitución del sujeto: dijimos que un sujeto es un actante de una acción no simplemente realizada, o todavía no realizada. Un sujeto es un actante en el que la acción está como «tender a hacer-signo», por tanto como «deseo de acción» presente en un signo. A este actante dotado de un tal signo le llamamos sujeto.

Resulta, pues, que un sujeto no es simplemente el S de S-O, sino el S de S-O que posee la relación S-O en un signo. El sujeto se caracteriza y diferencia en relación al mero actante por la presencia del deseo, posibilitada por el signo. Un sujeto será,

pues, un sistema de signos, o correlatamente, un sistema de deseos y no una pura yuxtaposición de significatividades-signo. Por tanto, un sujeto es una estructura respecto de un cuadro de manifestaciones posibles.

El sujeto es una configuración de deseos que se manifiestan en la situación, tanto comunicativa como operativa, y con cuya manifestación, contexto-situacional, está en interrelación.

Según esto, tenemos, pues, que el objeto sexual, el término del deseo sexual, es a la vez una significatividad y una interiorización de significatividad. Como que la interiorización es en virtud del signo, luego el objeto sexual, entendiéndolo ahora en sentido estricto, es un objeto y un signo, signo que puede o no ser emitido y, por tanto, viene a resultar un objeto únicamente accesible en cuanto signo y supuesto que el signo sea emitido.

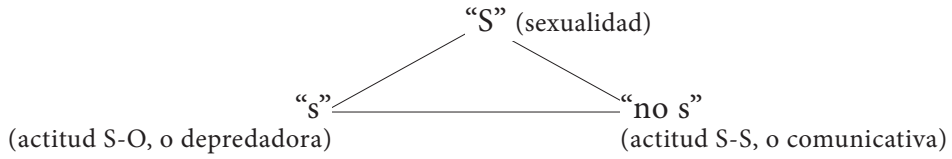
La ambivalencia de la sexualidad humana radica en que es un objeto de deseo cuya significatividad es abierta desde la significatividad propia de la conservación del individuo, es decir, desde S-O— y, a la vez, es un signo únicamente accesible desde S-S. La sexualidad puede ser abordada desde la acción depredadora S-O, pero en cuanto signo es únicamente accesible desde la comunicación de otro S. En resumen, una ambigüedad que podría expresarse así: el objeto sexual es a la vez término de apropiación y término de expectación respecto de la posible, o no, comunicación de otro sujeto.

Según este punto de vista, una interpretación de la sexualidad pura como líbido ignoraría el hecho de que la significatividad de la sexualidad no es primaria en cuanto S-O y olvidaría, sobre todo, que el deseo humano es un hecho dependiente del signo y que el sujeto como tal tiene el carácter de los signos.

La relación sexual humana es una relación no simplemente S-O sino una relación de sujetos.

Es preciso aceptar la ambigüedad de la sexualidad, como la hemos descrito, para dar cuenta tanto de la vacuidad de muchas relaciones sexuales y de sus anormalidades, como de la constatación en la mitología del carácter ambiguo con que se reviste la sexualidad, la cual es siempre tratada como una cuestión de vida o muerte para el sujeto.

La ambigüedad podría describirse como:



La interpretación tanto del sujeto como de la relación sexual desde la perspectiva del habla y, por tanto, como dotados de caracteres de signo parecerá menos objetable si se recuerda que para nosotros los signos lingüísticos están en continuidad con lo biológico, como un modo peculiar de ser un viviente.

Si llamamos a los dos sujetos que intervienen en una relación sexual S1 y S2, entonces un sujeto sexual será, v. gr., S1, la significatividad para S2 de S1 y la significatividad de S1 para S2, todo ello interiorizado en S1. O en otros términos, un sujeto sexual es la interiorización de la significatividad del uno para el otro y del otro para el uno, conjuntadas por la comunicación. Todavía de otra forma: S1 es la significatividad interiorizada en el macho de la hembra para el macho y la significatividad de la hembra para el macho interiorizada en el macho; y a la inversa en el caso de la hembra.

La conjunción, en concreto y no en genérico, porque en concreto es corno únicamente existe la relación sexual, de las dos significatividades en cada sujeto y de los dos sujetos, sólo es alcanzable por una comunicación de interiorizaciones. Es decir, por una relación S-S.

Todo el proceso es del orden de los signos. Supuesto esto, el intercambio y conjunción de significatividades ha de tener lugar mediante signos dotados de expresión, de lo contrario es imposible el carácter sígnico y la interiorización; la relación sexual se degradaría a una pura relación S-O.

No podemos determinar ahora, ni es nuestro propósito, cuáles son las formas de expresión de las significatividades sexuales, como tampoco podemos determinar el grado de fragilidad de las interiorizaciones sexuales, o en otros términos. el grado de proclividad de los signos sexuales y de las relaciones sexuales a nivel S-S a caer en un simple S-O no humano.

Supuesta la ambigüedad de la sexualidad, cuya significatividad procede de la metaforización de S-O y supuesto que, además, la sexualidad es significado de un signo comunicado, se sigue y se explica la fragilidad de la sexualidad como signo. Dónde reside el punto o los puntos de esa fragilidad no es viable determinarlo sin un estudio previo de las formas de expresión de la sexualidad como signo.

Si la sexualidad es de carácter sígnico, tiene distancia objetiva y significatividad segunda.

Hablamos de carácter sígnico y no de signo. El signo supone la manifestación. El carácter sígnico alude a un sistema inmanente fruto de la interiorización de signos; un sistema que dará cuenta de las posibles manifestaciones, pero que, como tal, no es una manifestación; ese sistema se da a conocer en la manifestación y se sostiene y modifica por las manifestaciones; es un sistema inmanente con respecto a las manifestaciones —recuérdese lo dicho cuando hablamos de la interdependencia de interiorización y manifestación.

Si los razonamientos que hemos hecho acerca de la naturaleza de los signos, de la función designativa y de la axiología 2.ª son correctos, los datos míticos y etnológicos sobre la sexualidad nos fuerzan a admitir elementos axiológicos segundos en la sexualidad y, por tanto, razonando a la inversa, función designativa y carácter sígnico.

El resultado de las reflexiones que han precedido es el siguiente: la relación humana entre los sexos no puede ser una relación de apropiación o de uso, sino una relación de comunicación de signos.

Este resultado es coherente con otro: el carácter comunicativo y semiótico de la estructura social, de la cual la sexualidad es uno de los soportes. Tendríamos así dos bases semióticas, o comunicativas, de la estructura social: la lengua y la sexualidad.

12. La correlatividad entre las operaciones y los objetos

La significatividad objetiva lo es respecto de un sujeto correlato. Toda significatividad objetiva lo es según la acción correlata que debe desencadenar. El objeto-significatividad, que es correlato a una acción, adquiere por ello los caracteres y la determinación de la acción. La acción tiene una articulación y una función propia. En el objeto-significatividad será posible reconocer esos momentos articulatorios y la determinación propia de la función de la acción.

Consiguientemente, la significatividad, o lo objetivo en general —aunque habla-

mos de lo objetivo que es significativo, axiológico, para que sea más fácil nuestro razonamiento—, está determinado —acotado, individualizado— por la acción y por su funcionalidad. Las articulaciones de la acción serán articulaciones objetivas.

En cuanto que lo objetivo es manifestación de significatividad —pertinencia, valor para el viviente— los momentos articulatorios de eso mismo objetivo, que hemos dicho es correlato de la operación que desencadena, están organizados según se expuso, con legalidad semiótica, expresiva. Además, en cuanto que estas significatividades son contenidos de términos lingüísticos han sufrido, por ello, una nueva manipulación semiótica por su conjunción con la forma acústica; en ambos casos resultan una fuente de determinaciones y articulaciones de lo objetivo. Ahora bien, tanto para la existencia de una significatividad natural, como para la existencia del significado lingüístico, tendrán que darse semejanzas y diferencias, conjunciones y disyunciones, es decir, determinaciones cualificadas valoralmente.

Es, pues, necesario rastrear cómo la acción determina el modo de ser de lo objetivo.

Primeramente, la acción determina según su función. Es decir, según su relación con las otras acciones con respecto al organismo, v. gr., funciones de conservación y de reproducción.

Nos centraremos en las acciones determinadas por la función de supervivencia y nos apoyaremos en el estudio de A. Leroi-Gourhan sobre la gestualidad[53]. Detenernos aquí comportará, además, aclaraciones sobre la manera de ser y la articulación de los instrumentos.

Prescindiremos de la acción propiamente lingüística. Excluiremos, además, las acciones que no nos lleven a operaciones técnicas, como, por ejemplo, las de desplazamiento. Esto supuesto, la primera distinción que podemos hacer es la de acciones en las que entran combinadas las manos y el rostro, y aquellas en las que intervienen únicamente las manos.

Dentro de los modos de acción propios de la mano, podemos distinguir la acción que puede provenir de las uñas, de la prehensión dígito-palmaria, o de la prehensión interdigital; acciones en que interviene el antebrazo, o en las que interviene el brazo. Movimientos de prehensión, traslación, rotación, presentación e impulsión. De estos ejes resultarán todas las acciones de agresión o defensa, de relación y contacto.

Si consideramos la mano como un útil para las especies vivientes que la poseen, los primeros instrumentos utilizados por los primeros homínidos son definibles según los mismos ejes en que son definibles las operaciones que puede realizar la mano. Lo que ocurre realmente nuevo con las primeras apariciones de útiles es la emigración de las operaciones que se realizan con la mano a los útiles. La mano deja de ser un útil para convertirse en motor del útil[54].

Estas consideraciones coinciden con la afirmación hecha por nosotros de que el útil es metaforización, transferencia de unos determinados rasgos que resultan significativos de un campo que le es propio, y en el que la significatividad es inmediata, a otro que de por sí no le es propio.

Esta emigración de las operaciones, de la mano al útil, es posible por la existencia de la lengua que permite que los rasgos propios de la mano, rasgos que resultaron significativos para determinadas operaciones con una concreta función, puedan distanciarse de la mano para apoyarse en la expresión lingüística. Esta disponibili-

53 Leroi-Gourhan, 1972. a).

54 Leroi-Gourhan, 1972. a), p. 41.

dad, en el signo, de la significatividad operativa, de la mano es lo que permite que se configure otro objeto según los rasgos disponibles en el signo.

Así tendremos que en los primates, el gesto y el útil se confunden. En los primeros homínidos ya no se confunden. El útil ya no es la mano sino el instrumento, la mano es el motor. El útil es separable del gesto. Sin embargo, el gesto y el útil están en relación motriz directa. En la etapa siguiente el gesto y el útil están en relación motriz indirecta.

La mano no proporcionará la motricidad directamente al útil.

Un paso ulterior será que la motricidad misma se separará de la mano. El motor pasará a los animales utilizados para mover los útiles.

Hay una progresión de la exteriorización de todos los rasgos propios de la operación de la mano del hombre.

El último paso se dará con la exteriorización, incluso, de la programación de la acción en la máquina electrónica.

Vamos a recorrer estos pasos un poco más detenidamente. En los cuadrúpedos el aparato bucal y dentario es el órgano principal de incidencia en el entorno, si no es el exclusivo. En los primates están coordinados la operación dentaria y la manipulación en postura sentada, y separados en marcha. En los homínidos, por efecto de la postura vertical, la mano se convierte en el órgano de relación. El contacto labio-dentario guarda importancia únicamente con las operaciones de alimentación y con los contactos afectivos.

La separación de gesto y útil aparece por primera vez en el paleolítico superior con la palanca. Más tarde aparece el propulsor para lanzar dardos, como un antebrazo suplementario.

Con la economía agrícola y la pastoril, las aplicaciones de motricidad indirecta crecen: movimiento circular alternativo o continuo, máquinas manuales. Así, por ejemplo, el arco, el cepo, las grúas, muelas, poleas.

La misma impulsión muscular se proyectará al exterior del hombre cuando se emplee la motricidad animal, o del viento, o del agua: tracción animal, máquinas movidas por el viento o por el agua. En estos casos, el gesto está separado no solamente del útil, sino incluso del impulso motor que únicamente interviene para desencadenarlo, pararlo o dirigirlo. Este proceso se aumentará con la invención de la máquina de vapor.

La aparición sucesiva de estos nuevos tipos de instrumentos tiene repercusiones antropológicas y sociales, hasta el punto que dice Leroi-Gourhan que habría que considerar que la humanidad cambia un poco de especie con cada una de estas transformaciones de los medios de supervivencia del individuo y del grupo[55].

Todavía queda otro paso que dar: la exteriorización, además del útil y de la fuerza, del programa mismo de la acción; la exteriorización del sistema nervioso humano. A esto se llegará con la creación de una máquina constituida por pequeños motores articulados dotados de células sensoras, de memoria y de todo tipo de dispositivos miniaturizados.

La primera máquina programada sería el reloj de pesas, luego el reloj de espiral. Después, las máquinas de ruedas y piñones, hasta llegar a las máquinas electrónicas que transmiten órdenes y controlan las acciones por órganos centrales que, mediante procedimientos táctiles, dermosensitivos, fotosensitivos, etc., transmiten infor-

55 Leroi-Gourhan, 1972. a), p. 50.

mación a los órganos centrales los cuales reglamentan las operaciones, las orientan o las corrigen.

La exteriorización de la acción, o transferencia de los rasgos de la operación propia de los instrumentos orgánicos de la supervivencia a elementos exteriores al hombre y no órganos propios y, por tanto, separables, importa una transformación de la acción misma y una correlativa transformación de lo objetivo y de su articulación. Este alejamiento de las operaciones encaminadas a la supervivencia se produce en un doble sentido: primero, aumenta el número de rasgos de los instrumentos creados y, con ello, aumenta su autonomía respecto del hombre y de sus operaciones; y segundo, según el mecanismo de la transferencia de rasgos —y del sentido propio y no propio—, los instrumentos se van alejando progresivamente de su punto de partida y, con ellos, se alejan los objetos que ellos mediatizan.

Con este proceso, los elementos técnicos de los que el grupo dispone van haciéndose lentamente responsables de la supervivencia del individuo y del grupo. Con ello, las significatividades provocadoras a la acción —si es que ya se puede hablar así—, van siéndolo respecto de los útiles artificiales. El mundo de los objetos y su articulación ya no será correlato respecto a las acciones naturales del grupo humano, sino al aparato técnico del grupo.

A medida que el conjunto de instrumentos artificiales de que dispone un grupo social se autonomiza y se hace responsable de la supervivencia del grupo, el individuo humano, para su supervivencia, debe someterse a la articulación de su maquinaria. Las cadenas operativas de los individuos humanos se dirigen a llenar los vacíos que se dan en las cadenas operatorias de sus máquinas. Las provocaciones a la acción no se dirigen a los individuos humanos, sino al conjunto estructural operatorio de sus máquinas. Llega un momento en el que el obrero controla únicamente la entrada a la máquina de material bruto y la salida de productos

acabados. Entonces, los comportamientos operatorios humanos dejan de estar integrados en un contexto colectivo humano, para estarlo en un contexto de máquinas. La significatividad, o provocación a la operación, del mundo objetivo deja de ser una significatividad humana para convertirse en correlativa de un mundo de máquinas, cada vez más autónomo y más responsable de la supervivencia humana.

Si ahora se tiene en cuenta la interna relación existente entre los conceptos científicos y los instrumentos técnicos de observación y experimentación, se comprenderá lo que puede variar el sentido del mundo de los objetos y su articulación y hasta qué punto puede alejarse de la significatividad natural humana, con la correspondiente consecuencia para el mundo axiológico de los individuos y de las comunidades. Todo el razonamiento que ha precedido es aplicación del principio que sostiene que las acotaciones, determinaciones objetivas y su articulación son correlatas de las operaciones.

13. La idealidad del conocimiento desde la estructura fundamental de la lengua, y otros presupuestos que tiende a comportar el uso mismo de la lengua.

Hemos analizado y descrito el hecho de la comunicación como una relación entre sujetos que versa sobre una relación respecto a los objetos. Estas dos relaciones están en interdependencia, de manera que la relación entre sujetos es impensable

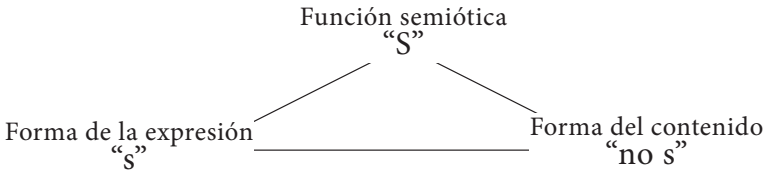
sin la relación de los sujetos con los objetos. Por otra parte, la relación con los objetos no es la mera relación operadora respecto de los objetos sino que esa relación es interna al momento comunicativo y lleva en su seno la comunicación.

Todo acto de lengua es reducible a S-S, es decir, a la relación emisor-receptor. Pero toda comunicación S-S es sobre algo. Ese algo sobre lo que versa la comunicación no es un O absoluto, sino el de la relación correlativa S-O.

Toda comunicación es de algo que no es ni S ni O tomados como absolutos, como no relativos. No es posible una concreta relación S-S que no implique S-O, por tanto, el acto comunicativo es una relación S-S que se establece en dependencia de S-O.

La relación S-S supone un vehículo sensitivo, porque todo S es un viviente, y un viviente es el que está en la correlación S-O. La relación comunicativa S-S es la emisión sensitiva de una serial y la recepción de esa serial. La serial requiere una estructura diferenciada, por tanto, una forma expresiva en el seno de una substancia sensitiva. Esa forma expresiva de una substancia sensitiva es la expresión de un S-O. La referencia objetiva no proviene de la forma sensitiva, ni de la substancia sensitiva empleada, v. gr., la acústica u otras.

Siguiendo a Hjemslev[56], denominamos a la comunicación «función semiótica», la cual resulta de la solidaridad de dos funtivos: la forma de la expresión y la forma del contenido.



Es, únicamente, en virtud de la función semiótica que existen y pueden señalarse con precisión tanto la forma del contenido como la de la expresión, y es, únicamente, en virtud de la forma del contenido y de la forma de la expresión que se puede hablar de substancia de la expresión y substancia del contenido.

La forma de la expresión supone una substancia sensitiva mediante la cual se crean las formas sensitivas de señalización. Estos transmisores entre S y S lo son en cuanto que presuponen unas relaciones S-O de los vivientes, que será lo que llamamos substancia del contenido.

> «El término 'signo' designa la unidad constituida por la forma del contenido y la forma de la expresión establecida por la solidaridad que hemos llamado función semiótica». «En el interior de la comunicación, que un signo sea signo de alguna cosa quiere decir que la forma del contenido de un signo puede comprender esa cosa como substancia del contenido»[57].

Este último párrafo hace comprensible el sentido que damos a la distinción de función significativa y función designativa de la lengua.

Podríamos hablar de dos modos de existencia de los objetos de la correlación S-O: uno, en cuanto es significado por la lengua y otro, en cuanto es designado por la significación de la lengua. O en otros términos: el modo de ser del objeto en la

56 Hjemslev, 1968, p. 83.
57 Hjemslev, 1968, pp. 82-83.

comunicación de los hablantes y el modo de ser propio del objeto en la correlación a los vivientes que son hablantes.

La idealidad del conocimiento corresponde al modo de existencia de los O de la correlación S-O en la función semiótica, o utilizando nuestra fórmula, el modo de ser de los O de S-O en S-S.

Los términos de lengua no pueden significar sin suponer una designación. Tanto los términos científicos más formales como los más fabulosos en los cuentos y narraciones míticas suponen, para poder significar, la función de designación. Si el significado no es señalable en el mundo de las cosas concretas, tendrá que suponerse otro mundo de realidades, v. gr., un mundo de realidades ideales.

Las condiciones de funcionamiento de la lengua, a causa de su estructura, dan lugar a la obvia interpretación del mundo en dos tipos de realidades designables. Por tanto, la misma estructura fundamental de la lengua y las condiciones de su uso tienden a producir una interpretación dual de la realidad.

Por otra parte, es la distinción de significado y designado la que hace posible un cierto acceso a lo objetivo mismo, es decir, no sólo a lo objetivo de la correlación S-O, o a lo objetivo como intersubjetivo, sino que hace posible el acceso a los objetos en sí mismos, aunque siempre concebidos desde la correlación S-O.

Ese cierto acceso a los objetos en sí mismos es lo que hemos caracterizado como significatividad segunda, presente en la significatividad primera.

El hecho de que sea posible designar desde las nociones lingüísticas da un acceso a los objetos mismos, si bien siempre concebidos según la significatividad que el objeto tiene para un S. Ahora bien, como el acceso a lo objetivo viene dado por el significado, la objetividad de los objetos mismos viene dada por el significado. Consiguientemente, como la objetividad en sí misma está concebida por el significado, resulta que el significado se objetiviza. En otros términos: supuesta la inevitable concepción de lo designado mediante el significado, la objetividad misma de lo designado se manifiesta según la significación; como consecuencia de lo cual es imposible pensar la objetividad en sí misma de lo designado sin que, por lo mismo, no se atribuya la objetividad de lo designado al significado mismo, mediante el cual se tiene acceso y se manifiesta la objetividad de lo designado.

En resumen, el uso de la lengua, por dos vías diferentes, nos lleva a los mismos resultados: por una parte, toda noción, por más formal que sea, para su funcionamiento lingüístico requiere hacerlo según la doble función, en interdependencia, de significación y designación. A toda noción lingüística, según esto, se le supone una realidad designada, sea en ámbito de las realidades materiales o en otro ámbito supuesto para posibilitar el funcionamiento de la lengua. Por otra parte, el acceso a la objetividad misma, por medio de la doble función significativa-designativa, hace que la objetividad de lo designado se atribuya, también, al significado por medio del cual se concibe y expresa la realidad objetiva en sí misma. Estos dos caminos, implicados en el funcionamiento de la lengua, tienden a conducir a lo mismo: la interpretación de la realidad como dos órdenes ónticos en relación especular.

De igual manera que se consideran los objetos de la designación como en sí consistentes, así y por lo mismo, se consideran los significados como en sí consistentes a la manera de los objetos a los que los significados dan acceso. Los objetos se presentan con los caracteres de los significados y los significados tienden a presentarse con la consistencia de los objetos.

El uso de la lengua induce a una interpretación ontológica dual de la realidad, a la vez que induce a una interpretación de la misma lengua. Así como se supone que se da un mundo de objetos en sí, tal como se conciben, más allá de la correlación S-O, así se supone que se da un mundo de significados de la lengua que espejean lo real.

En el uso de la lengua, que es significar y mediante ello designar, se tiende a presuponer que los objetos están, con respecto al hecho de significar, ya acotados y determinados. De este hecho puede dar cuenta la interpretación de la lengua desde la fórmula S-S, ya que la comunicación S-S, el ser hablantes, presupone la existencia
O
de S-O, el ser vivientes. También es cierto que la fórmula, al señalar la interdependencia de los planos (S-S y S-O), supone que S-O depende del hecho de la comunicación; sin embargo, esta dependencia no se manifiesta tan obviamente como la dependencia de S-S con respecto a S-O.

Porque al significar se supone al objeto acotado, concomitantemente se supone que los significados de la lengua lo están tanto como los objetos que significan.

Esta absolutización de los significados, reflejo de la captación de la autonomía de lo objetivo mismo respecto de cualquier correlación S-O, es la que late en el convencimiento espontáneo de que una frase o expresión lingüística tiene un significado que en si mismo sobrepasa lo que cada uno de los que la usan entiende, y a la que es posible y necesario irse acercando, como si los significados estuvieran dotados en sí mismos de plenitud de contenido que sobrepasara nuestra fuerza de comprensión.

Se discute sobre el significado propio de un término o de una frase con la misma actitud con que podrían estudiarse las formas de la vida animal de la naturaleza. Este hecho lo señala A. I. Wittenberg[58] cuando, hablando del «Limesbetrachtung über die Sprache», dice: «se presupone un conocimiento perfecto e ideal de la lengua, del cual el conocimiento de la lengua de cada uno de nosotros únicamente representa una menor o mayor aproximación». Esos significados están dados y sólo requieren que progresivamente los vayamos investigando y descubriendo, como si se dieran en sí mismos, como se da en sí misma una especie animal; así se investiga el sentido de la palabra «ser», «verdad», etc. El desarrollo de la lengua se concibe, igualmente, como un descubrimiento de nuevos significados de ese conjunto ideal de contenidos, o usando el término de Wittenberg, de esa «lengua límite». Ese mundo de significados de la «lengua límite» se concibe como manifestado en las diversas lenguas, y se le concibe como isomorfo para todas las lenguas.

Dice Wittenberg:

> «Así culmina la concepción de la lengua según los contenidos (die inhaltliche AUFFASUNG der Sprache): en la presuposición de una lengua límite que, en su perfección y en su absolutez, sería el instrumento propio y adecuado para la concepción y manifestación lingüística de los hechos y de los objetos de cualquier tipo»[59].

Los supuestos que resultan, de forma obvia, del uso de la lengua, y que únicamente en el análisis son reconocidos como implicaciones del uso mismo, nos llevan a suponer un O determinado en sí mismo y, correlatamente, unos significados igualmente determinados.

58 Wittenberg, 1957, p. 111.
59 Wittenberg, 1957, p. 112,

No se terminan aquí las consecuencias del uso de la lengua: la suposición de unos O y unos significados determinados en sí mismos arrastran consigo la suposición de que también es claramente determinado y determinable cuándo se habla con sentido y cuándo sin sentido.

A esta convicción contribuye la claridad de la distinción del sentido y sin sentido en los casos más fundamentales para la vida y en los casos más fáciles. Tiene claramente un sentido la afirmación: la nieve es blanca. Carece claramente de sentido la afirmación: la matemática es blanca. La extrapolación, tan intrínseca a la estructura de la lengua (la metáfora), nos lleva a extender esta propiedad de las afirmaciones claras y simples a todo tipo de afirmaciones.

Otro factor que apoya esta convicción: si los significados —que no han sido sometidos a las manipulaciones de la ciencia— son la reformalización comunicativa de las significatividades correlatas O de S-O, entonces las significatividades correlatas a un sujeto viviente resultan determinadas y absolutas como la vida misma del sujeto para el cual son significatividad.

Todos estos factores hacen que se suponga el sentido como un «en sí» y que, como se dijo al hablar de los significados, se conciban las transformaciones y la evolución histórica como un camino progresivo a la apertura del sentido que es en sí. O si se quiere, como también se emplea frecuentemente, a la apertura de la verdad.

Sin embargo, los datos de la historia son otros. Una de las características de la evolución del saber humano y del valorar humano es que, con frecuencia, aparezca como con dudoso sentido o sin sentido lo que antes aparecía como claramente con sentido.

La evolución de las ciencias no puede ser interpretada como un progresivo desvelamiento de una verdad consistente en sí misma. Wittenberg compara la historia de las ciencias con la evolución de las formas vivas:

> «Como la naturaleza, mediante mutaciones. cambios y nuevas formas de vida, hace algo así como probar qué nuevas formas de vida están mejor adaptadas... de una forma semejante el acaecer mental trae al mundo nuevos contenidos, conceptos,, representaciones para que o bien sean aceptados por los hombres como nuevos y más adecuados o como inútiles, si bien dignos de ser pensados, los elimina y los hace desaparecen»[60]

Las cuestiones del sentido y las afirmaciones objetivas están conexas por cuanto las significatividades que crean el sentido vienen a ser significados de la lengua mediante los cuales se designa. Por tanto, las afirmaciones objetivas son concepciones de los significados y éstos dependen de las significatividades propias del sentido. Ni siquiera las ciencias logran salirse totalmente de este círculo.

Esto supuesto, debemos distinguir entre el sentido —con su dicotomía de sentido 1.º y 2.º — y lo objetivo —con igual dualidad de objetividad 1.ª. Si atendemos al sentido 1.º, propio de la axiología 1.ª, tendremos que es problemático que pueda establecerse una clara frontera entre el sentido y el no sentido. El razonamiento es claro: el sentido es el propio de la modalidad cultural concreta con la que un grupo humano logra sobrevivir. Ahora bien, en los casos extremos será claro cuándo las modalidades culturales dejan de tener un valor positivo para que un grupo sobreviva, v. gr., en el caso en el que una determinada forma cultural presente como antivalor las relaciones de los sexos. En casos no extremos puede resultar difícil

60 Wittenberg, 1957. p. 123.

determinar si las modalidades culturales se alejan de lo que puede conducir a la vida de un grupo, hasta el punto de que ya no tenga sentido. El hecho es que lo que para unas culturas, o incluso grupos de individuos, aparece como pleno de sentido, para otros no es sólo discutible, sino incluso rechazable.

No tenemos acceso al sujeto en sí mismo, ni al objeto en sí mismo; consiguientemente, el sujeto nos es dado en lo que para él tiene sentido, y el sentido en lo que es significativo para un sujeto.

Resulta, pues, imposible separar claramente el sentido del sin sentido, si no es en casos extremos.

Si el sentido, en los modos concretos culturales, en los sistemas de valores humanos, que llamamos axiología 1.ª, no es claramente discernible del sin sentido, tampoco será posible establecer una separación entre sentido y sin sentido en la axiología 2.ª que se manifiesta en el concreto sistema de valores culturales. Si en la axiología 1.ª no es posible establecer fronteras, tampoco lo será en la axiología 2.ª Además, nunca tendremos canon ni criterio para precisar si una determinada modalidad cultural es superior o no a otra, o si obstaculiza más que otra o permite más que otra la manifestación de axiología 2.ª.

La pregunta sobre el sentido y sobre los límites del sentido respecto del sin sentido es diferente de la que versa sobre el valor objetivo o no de las afirmaciones.

Supuesta la conexión del significado con la designación y supuesto que el significado presupone la significatividad o sentido, resulta que estarán relacionadas las cuestiones sobre la objetividad y sobre el sentido. Sin embargo, las cuestiones conexas con la objetividad o no objetividad de las afirmaciones resultan más amplias que las cuestiones sobre el sentido o no sentido; de forma que pueden darse afirmaciones objetivas sobre las que no sea posible hablar ni de sentido ni de no sentido.

Puesto que las afirmaciones objetivas no podrán salirse por completo de la correlación S-O de los hablantes, versarán, de una forma u otra, sobre objetos correlatos a los vivientes humanos. Cuando intervenga la ciencia, la correlación será respecto a los modelos teóricos y a los instrumentos de observación y experimentación. Sin embargo, el punto de partida de esa investigación que, además, de una forma u otra, siempre le acompañará, es la relación S-O. Consiguientemente, en la ciencia se arrastran, también, todas las dificultades de las que hemos hablado tratando de la imposibilidad de establecer fronteras claras entre el sentido y el no sentido. Nos enfrentamos en la ciencia, además, con una nueva dificultad: no hay criterio para saber hasta qué punto la investigación fuerza la estructura misma de los objetos o hasta qué punto lo que podemos afirmar de ellos corresponde a su estructura o más bien es la respuesta forzada de los objetos a nuestra acción o violentación.

Las condiciones de funcionamiento de la lengua, espontáneamente, nos llevan a presuponer objetos de designación como existentes en sí y no relativos, tanto en un orden ideal como material; por lo mismo, nos llevan también a presuponer, obviamente, los significados como existentes en sí. No obstante, todo esto es el resultado del funcionamiento S-S. La distancia objetiva que esa estructura posibilita nos permite, de alguna forma, la salida de la correlatividad S-O: nos da acceso a la axiología 2.ª y da, también, acceso a la objetividad —de alguna forma— en la no correlación.

Desde la estructura de la lengua es imposible e inútil pretender concebir lo objetivo en sí mismo fuera de correlaciones, sean al S natural de una cultura determinada, sean a los modelos e instrumentos de la ciencia. Sin embargo, la distancia obje-

tiva posibilita, por la no identidad de significatividad y objeto, la pregunta científica y los nuevos medios de operación y concepción de lo objetivo.

No hay ningún campo en el que se pueda escapar de la correlación. No es posible ningún punto desde el que se pueda dar una descripción objetiva de lo real que no sea concebida según la correlación que con ella tenemos en cualquiera de las maneras apuntadas.

14. La comunicación como modo de existencia de la reproducción y conservación humanas.

La sexualidad y la reproducción humana es de por sí, como ya hemos expuesto, comunicativa. La supervivencia de los individuos y de los grupos, supuesto el modo cultural de la existencia humana y la mediación de la lengua que da acceso a ese modo cultural de existir, se convierte también en comunicativa.

Resulta, pues, que la comunicación subsume a ambos conjuntos diferenciados de series operativas que llamaremos «función de reproducción» y «función de supervivencia». O en otros términos: el modo de existencia, tanto de la función de reproducción como de la de supervivencia, es el de la comunicación.

Esto supuesto, la comunicación adquiere caracteres de función, puesto que si se da comunicación se darán las funciones que abarca, y cuanta más comunicación se produzca más aptamente se podrán cumplir las funciones de reproducción y de supervivencia. A la inversa, la disminución de la comunicación es una amenaza, en la proporción en que se dé, para las funciones de reproducción y de supervivencia.

De estos caracteres de función se sigue que la comunicación ha de originar sentido, como las dos funciones que subsume. En la medida en que la comunicación tiene caracteres de función y genera sentido ha de ser buscada por sí misma, sin que en el sentido que origina se pretenda explícitamente el cumplimiento de las funciones de reproducción o de supervivencia.

Ya a nivel del uso de la lengua se da ese fenómeno: la búsqueda de la comunicación por sí misma sin que se pretenda nada concreto ni se busque la transmisión de información alguna sobre cuestiones conexas con la supervivencia o la reproducción. El fenómeno de la comunicación gratuita y con nula o casi nula información ya lo estudió S. I. Hayakawa[61]. No parece, sin embargo, que tenga que admitirse la comunicación como una función autónoma distinta de las otras dos, puesto que los sentidos que ella genera revierten en provecho de las otras dos. Por esta razón la hemos llamado «modo de existencia de la reproducción y de la supervivencia».

La comunicación de que estamos hablando no es una simple simbiosis sino una comunicación lingüística. Es decir, una comunicación que pasa por la interiorización y la manifestación simbólica; que pasa por tener a disposición y entregar. Los términos «interiorización/manifestación» o «disponer/entregar» son correlativos, de forma que no hay interiorización sin que se dé manifestación, ni disposición sin entrega, porque el vehículo de la interiorización y de la disposición es el simbólico que únicamente se genera y existe en la comunicación concreta, en la coexistencia lingüística. Ahora bien, la comunicación lingüística, o como la hemos llamado, la coexistencia lingüística, importa que se dé coexistencia, o mejor, interdependencia entre los individuos del grupo social tanto para sobrevivir como para procrear.

61 Hayakawa, 1967; 1968.

Hemos dicho que la comunicación viene a ser una función modal que subsume a las otras dos grandes funciones. Intentemos aclarar algo más este punto.

La lengua es transmisora de información. El que sea comunicativa, en el sentido que hemos precisado, como información de la propia interiorización simbólica y, por tanto, manifestación y cesión del propio interior a otro hablante para que pueda disponer de él, está posibilitado por la estructura simbólica misma de la lengua y es concomitante de su uso, prescindiendo de la voluntad comunicativa de los que hablan.

En el uso normal de la lengua no se transmite únicamente información sino que se transmite, también, la reformalización lingüística de las significatividades objetivas, por tanto, lo afectante y la afectación que comportan las significatividades objetivas. Si se trata de las significatividades correspondientes a la función de supervivencia, la información versa sobre la correlación S-O, por tanto, información (S-S) sobre S-O. Esta información no tiene lugar si no se da una solidaridad de supervivencia de los que intercambian la información. (La forma más obvia de solidaridad o especialización del trabajo asociada con respecto a la supervivencia resultaba, en el pasado, de la relación sexual —o en un sentido más amplio— resultaba de las relaciones que surgen de la función de reproducción, de la relación parental).

Estas relaciones, solidarias en la supervivencia, ocasionan lo que esquemáticamente y a nivel subjetivo podría representarse como $S(S_1 + S_2)$-O. Por otra parte, los sujetos solidarios, a causa de su dependencia mutua respecto de la función de supervivencia, forman un S complejo y articulado respecto de O. Ese S complejo está compuesto por varios S. Cada S —elemento del S— unidad compleja tendría un O de significatividad diferente. La cohesión de S_1, S_2..., etc., de un S complejo respecto de la función de supervivencia tiene lugar mediante la información posibilitada por la lengua.

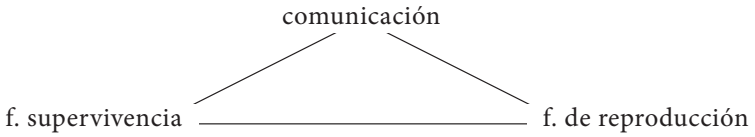
Si bien la estructura simbólica de la lengua es el posibilitador de la estructura compleja S, el que provoca el proceso puede ser otro factor. Uno de los factores capitales de la conjunción de sujetos ha sido en el pasado la función reproductora con toda su articulación: relación sexual, procreación, mantenimiento de la prole, consanguinidad, etc.

Según estas consideraciones resulta que, si bien la función de supervivencia abre la significatividad sexual que es integrada, en la mayor parte de las sociedades del pasado, la función de reproducción pudo estructurar comunicativamente y socialmente la función de supervivencia.

Por tanto, volvemos a encontrarnos con que la lengua y la función de reproducción fundamentan el aspecto social de la función de supervivencia humana.

Creemos que ahora queda más clara la afirmación de que la comunicación es una modalidad de existencia equivalente a una función de orden superior de las dos funciones capitales: la de supervivencia y la de reproducción.

Podríamos resumir las reflexiones hechas hasta este momento con el siguiente esquema:



En una sociedad, en la que para el quehacer laboral la sexualidad es no pertinente —quehacer laboral a-sexuado— y en la que la sexualidad y la familia están recluidas a la esfera privada, la sexualidad no está interiorizada socialmente. Por tanto, o su significatividad es inmediata —sin mediación simbólica—, o es nula. Supuesto que esto ocurra, la función de supervivencia disminuirá su estructuración comunicativa y remarcará su estructura depredadora. La comunicación queda reducida a la transmisión de información en la medida, y sólo en ella, que es útil a una mayor y más eficaz apropiación de medios de vida. A su vez, y teniendo ante los ojos el esquema anterior, si la función de supervivencia pierde caracteres comunicativos, la función de reproducción los toma depredadores, de forma que la relación sexual tiende a convertirse —en contra de su propia naturaleza— en relación S-O. Si en esas circunstancias se da una auténtica relación humana de sexos, es cosa de logro individual y a contrapelo de las determinaciones estructurales sociales.

A menos de que institucional y legalmente se ponga de relieve el factor, o cuasifunción, comunicativo de la sociedad no será posible abarcar de forma unitaria y correcta las dos grandes funciones de la sociedad: la función de supervivencia y la función de reproducción.

Como mera consecuencia de lo dicho: todo esfuerzo por integrar a la mujer en el quehacer social en plano de igualdad con el hombre, que tenga como no pertinente la diferenciación sexual, si no se compensa por otro lado, conduce a la no interiorización social de la sexualidad y, como correlato, al funcionamiento social de la sexualidad según su significatividad inmediata.

La cuestión que viene planteada en esta consecuencia es la siguiente: ¿es imposible la interiorización social de la sexualidad si la función sexual no está integrada en la función de supervivencia? Si fuera este el caso y, teniendo en cuenta las relaciones de ambas funciones como han venido funcionando en el pasado, sería, a su vez, imposible la estructuración comunicativa —no meramente depredadora— de la función de supervivencia.

Antes de intentar contestar a estas cuestiones será bueno recordar que, con excepción de la sociedad occidental en su fase tecnificada, en todas las demás épocas y sociedades el matrimonio se realiza según reglas, normas y usos de validez social que tienen más que ver con la función de supervivencia que con un amor romántico o una autonomía de la sexualidad o de la función de reproducción.

A la cuestión de si es posible la interiorización social de la sexualidad sin su integración en la función de supervivencia, no podemos contestar positivamente de forma convincente. Por una parte, en una sexualidad no pertinente socialmente de cara a la supervivencia la significatividad sexual se ve recluida a la esfera privada o a la significatividad inmediata o sin mediación simbólica; por otra parte, el carácter simbólico de la interiorización requiere que la significatividad sexual no sea ámbito privado, sino, como la lengua misma, social.

15. La estructura fundamental de la lengua, los sistemas axiológicos y los caracteres de los comportamientos éticos

Si caracterizamos un sistema de valores —axiología 1ª — como la significatividad que los objetos tienen con respecto a los sujetos en una cultura concreta, a un sistema de valores corresponderá un sistema de deseos; valores por parte de los objetos, de-

seos por parte de los sujetos. La relación S-O es una relación de valor y deseo.

La estructuración de los diferentes O respecto de un S de una cultura determinada, dependerá de la estructura de las dependencias del sujeto respecto de los objetos.

Como que las significatividades son tales con respecto a un viviente, la articulación de las diversas significatividades de la totalidad de los objetos para un sujeto comportará una estructuración y jerarquización de lo que es significativo, una axiología.

Esa axiología, puesto que reside en la correlación constitutiva del viviente, en el que se explicita como deseo, resulta ser una afirmación del mundo y de la vida en el sujeto. Si entendemos como sistema de valores el conjunto ordenado de lo que resulta significativo para un S humano y un grupo, lo que resulta significativo para un S y un grupo es lo que cae en la relación S-O, lo que tiene que ver con la operación del viviente humano respecto de los O en una determinada modalidad cultural. Supuesto que la relación S-O es una relación de deseo, la afirmación de un sistema de valores es la afirmación de un sistema de deseos.

Ahora bien, el sistema de valores para el viviente humano es un sistema que pasa por la lengua, es un sistema sígnico o simbólico, lo cual comporta la distancia objetiva. La distancia objetiva en un sistema de valores es la comprensión del carácter relativo del valor, o en otros términos, es el acceso a una significatividad objetiva que es, a la vez, correlativa y no correlativa.

Esta significatividad no correlativa, o significatividad 2.ª, o valor 2.º de los valores correlativos al viviente ya no está orientada a los vivientes humanos en cuanto tales y es el equivalente axiológico de la captación del objeto en sí mismo y no en cuanto correlativo al sujeto humano.

Puesto que el valor 2.º no está orientado a las operaciones que ha de desarrollar el viviente —aunque se da únicamente en el seno de los valores correlativos y como consecuencia de la distancia objetiva creada en ellos— ya no es una significatividad según el deseo, ni, correlativamente, tiene algo que ver con la satisfacción del deseo; tampoco genera, de por sí, una orientación para las operaciones del viviente respecto de los objetos.

Esta significatividad segunda, o valor de lo objetivo en sí mismo y no como correlativo a un sujeto, se presenta como la fuente de la significatividad primera, o valor que orienta la vida de los vivientes humanos; es un valor que se manifiesta en el seno del sistema de valores que rige la vida de un grupo, pero se manifiesta como más radical que él.

Puede decirse que la significatividad radical, fontal, del sistema de valores en función de la vida de un grupo carece de esa función; ya no es según la afirmación del mundo y de la vida que genera el deseo. El efecto 2.º de los valores, o valor 2.º, es una significatividad que está más allá del deseo, que excluye, para poder presentarse como tal valor 2.º, el deseo, y en la medida en que excluye el deseo excluye lo que es concomitante al deseo: la afirmación del mundo y de la vida.

La distancia entre el significado y el designado impide la identificación del designado con el significado. Esa no identificación supone, por tanto, el reconocimiento de la significatividad del designado, a la vez que supone el reconocimiento de que esa significatividad es para un S y no en sí; por tanto, reconoce la significatividad para el S y la significatividad de por sí y no para un S del designado. Reconoce, además, que lo que es de por sí, prescindiendo de la significatividad o insignificatividad para un sujeto, es la fuente, lo radical de la significatividad que el objeto pueda tener para un S.

Ahora bien, si esa significatividad segunda no se reconoce como segunda, sino que se tiende únicamente al hecho de que es significatividad, valor, con ello resultan las dos significatividades, la 1.ª y la 2.ª, reducidas a un mismo plano; esto comporta que se haga de la significatividad segunda un O más de la relación S-O.

Puesto que la relación de los dos tipos de significatividades, 1.ª y 2.ª, es de contraposición (conducente a la vida del grupo/no conducente a la vida del grupo, no fuente/fuente) y no de simple continuidad, resulta que el reconocimiento o acceso a la significatividad segunda se presenta pasando por la negación de la significatividad primera. Si no se distinguen adecuadamente los dos niveles axiológicos, así como la relación en que se encuentran, la afirmación del mundo y de la vida, propia de la relación funcional S-O regida por el deseo, parece no admitir la no regida por el deseo. O, por el contrario, la afirmación del valor 2.ª, no funcional, no regido por la relación S-O del deseo, comporta la negación del mundo y de la vida como lo no fuente, lo no verdaderamente real, no verdaderamente «ontos».

En esta antinomia se han movido, más o menos formuladamente, las religiones en sus conexiones con la ética.

Puesto que lo designado es alcanzado por el significado de los términos, de éstos adquiere articulación. Pero, por otra parte, la manifestación de la significatividad segunda pone en claro su no identidad con el significado del término lingüístico, lo cual equivale a manifestar que la articulación y caracteres propios de la significatividad 2.ª no son los de la 1.ª. Como toda articulación y atribución es fruto del significado, la manifestación de la significatividad 2.ª, cuando es fuerte, no se presenta como en sí misma articulada ni dotada de atribuciones; afirmar que tiene todas las atribuciones o que no tiene ninguna es equivalente.

Estas características estructurales de lo mediatizado por los signos dan cuenta de muchas afirmaciones paradójicas de la filosofía y de las religiones. Igualmente, a nuestro juicio, desde este punto de perspectiva teórico son explicables muchos caracteres de la ética; las fijezas e intolerancias a causa de la identificación de la significatividad primera con la segunda; la inautenticidad propia de la reducción de la significatividad segunda a la primera, lo cual supone el comportamiento según la inmediatez del deseo carente de la mediación simbólica y de su interiorización; la experiencia de relatividad y absolutez que acompaña a las actitudes éticas, etc.

Cuando se da la simple relación S-O, sin interiorización simbólica, no hay lugar para la ética. La ética se da únicamente con la existencia simbólica de la relación S-O; por tanto, en la presencia de la doble significatividad, 1.ª y 2.ª, de O. Así como no es posible la existencia de la ética si únicamente se da la significatividad 1.ª de O —falta de interiorización y, por tanto, falta la disponibilidad de la operación para el S— así tampoco se da ética frente al auge de la preponderancia de la significatividad 2.ª de O. Esto está confirmado por el carácter a-ético de las experiencias místicas. Hay actitud ética cuando se está frente a la significatividad del deseo y a la significatividad que está más allá del deseo o no deseo. Esta actitud es la que se describe en varias tradiciones religiosas cuando dicen «amar como si no amarais, tener mujer como si no la tuvierais».

Los sistemas de valores determinan la ética, de forma que sistemas axiológicos humanos diversos comportan sistemas éticos diversos. La característica estructural común a todos los sistemas éticos residirá, según nuestras hipótesis, en el modo concreto de conjunción de lo que hemos llamado axiología 1.ª y axiología 2.ª.

Los sistemas éticos, por tanto, responden a paradigmas axiológicos. Estos pa-

radigmas axiológicos responden, a su vez, a modelos y esquemas axiológicos relacionados con las modalidades fundamentales laborales y sociales de sobrevivir los grupos incidiendo en el medio. Por consiguiente, a paradigmas axiológicos diversos, regidos por modelos y esquemas axiológicos diversos, corresponderán diversas éticas. Pero, como ya hemos dicho, se dará sistema ético, sea bajo el paradigma que sea, únicamente, cuando se den valores interiorizados que, por tanto, generan el deseo y, con ello, la presencia simultánea del sentido y del no sentido.

Por consiguiente, así como hemos señalado factores de relación al entorno de los grupos culturales humanos que condicionan los paradigmas y los sistemas axiológicos, así, también, debemos sostener que hay factores de relación al entorno de los grupos humanos que condicionan las éticas.

De forma impropia, pero útil para la comprensión de los fenómenos éticos, podríamos decir que existe una ética 1.ª, que correspondería al sistema de valores sociales modelados por un determinado paradigma axiológico dependiente en sus ejes capitales, por lo menos, de condicionamientos laborales y sociales fundamentales y una ética 2.ª libre frente a ese sistema de valores y sus paradigmas. Esta ética 1.ª, en cuanto contrapuesta a la anterior, si bien, normalmente se vierte en ella, es de dominio ilimitado y sus exigencias son creadoras obedeciendo a una sensibilidad profunda no sujeta a moldes. Esta ética 2.ª que no obedece estrictamente al sentido que genera un concreto sistema de valores sociales se preocupa de todo lo viviente para fomentar los niveles de vida y conduce a la comunión con todo lo que existe. Esta ética jugará un papel capital en las épocas de crisis axiológica.

Puesto que hemos hablado de la relación de la ética con los sistemas axiológicos, deberemos intentar aproximarnos a comprender qué relación guarda la ética con la utopía y qué relación guarda la utopía con los sistemas de valores humanos expresados sea mitológicamente, sea ideológicamente.

La utopía expresa postulados axiológicos fundamentales, sea con respecto a un cuadro de valores establecido, sea con respecto a unos paradigmas axiológicos y cuadros de valores no vigentes, pero postulados, y contrapuestos a los vigentes.

La formulación de los principios axiológicos la hace la utopía según las leyes propias de la expresión lingüística de valores y no según las leyes pragmáticas de su realización. Lo importante para la utopía es la manifestación clara y nítida de los valores de que se trata y no su viabilidad práctica. De ahí nace el carácter de «inalcanzable» de la utopía.

De por sí, el asentamiento o la postulación de principios axiológicos es un mecanismo axiológico que no tiene conexión intrínseca con la ideología en cuanto tal, la ética o la religión. Tampoco abre, de por sí, un ámbito trascendental o trascendente, religioso o ético; la ideología, la ética y la religión, *en cuanto fenómenos axiológicos* podrán o tendrán que utilizarla. La que hemos llamado ética 2.ª —en cuanto contrapuesta a la ética 1.ª — no se basa en sistemas axiológicos y, por tanto, tampoco en postulados de principios axiológicos propios de los sistemas. Sin embargo, esta es una forma inadecuada de hablar, aunque útil para destacar aspectos diversos de la ética.

En una sociedad dotada de diversas ideologías, a veces no sólo distintas sino además contrapuestas, ni la religión, ni la ética podrán depender de una utopía y estar intrínsecamente ligadas a ella. Eso comportaría que la religión y la ética fueran el patrimonio de un grupo social con exclusión de los otros, como ha pasado en la historia reciente.

Tampoco cabe afirmar que la religión o la ética tienen conexión constante con una utopía pero no con una ideología o sistema de valores.

La utopía como expresión de postulados de valor está intrínsecamente conectada con una concreción valoral o ideológica, realizada o por realizar. Por tanto, defender la conexión necesaria de la religión o de la ética, o de alguna religión, o alguna ética, con una utopía supone conectar esos fenómenos con sistemas concretos míticos o ideológicos ya realizados o por realizar.

Según nuestra perspectiva la utopía es a una mitología o ideología lo que un postulado a una teoría.

16. Otras consecuencias epistemológicas de la interdependencia de significación y designación. el conocimiento humano como conocimiento de un viviente y su enclaustramiento

En un apartado anterior ya hablamos de las relaciones de interdependencia de las funciones de significación y designación de la lengua y de sus consecuencias. Si las relaciones de significación y designación son de interdependencia no hay ningún acceso a lo designado mismo, conceptualmente hablando, si no es dentro de la correlatividad S-O; no hay posible confrontación de las nociones manifestadas en los significados lingüísticos con un trascendente situado más allá de la correlacionalidad S-O.

El intento crítico de confrontar nuestras nociones, recluidas en la correlación S-O, con datos sobre los objetos, proporcionados de cualquier otra forma, no da ninguna posibilidad definitiva a nuestro saber sobre los objetos.

La búsqueda de un sentido que no esté dado en la correlación S-O y que se sitúe más allá de la correlación, resulta un propósito sin sentido. Toda articulación objetiva es la articulación de los objetos respecto de un S; más allá de ahí no hay sentido porque todo saber de los designados está mediatizado por el significado, el cual está irremisiblemente enclaustrado en las significatividades de los objetos para un sujeto.

En este contexto hemos hablado de la significatividad 2.ª objetiva, pero ella no logra un acceso a la objetividad misma capaz de proporcionar un apoyo a la crítica de la rectitud de nuestras nociones sobre los objetos; y esto porque la significatividad 2.ª no debe concebirse, de ningún modo, como una significatividad 1.ª de un orden superior o más profundo, más metafísico, estaríamos tentados de decir, capaz de entrar en confrontación con la significatividad primera para validarla o invalidarla.

El hecho de que sea posible hablar de la objetividad de los objetos en sí mismos y no correlativamente a un S, no implica que se tenga acceso conceptual a ellos; es decir, la significatividad 2.ª de los objetos al manifestarse en la significatividad 1.ª, y sólo en ella, no da acceso a un punto absoluto y trascendente a la correlación S-O con el que puedan validarse los significados concebidos en el seno de la correlación S-O.

La significatividad 1.ª, correlativa o funcional, no es objetividad si no es en interdependencia de la significatividad 2.ª; la significatividad 2.ª se esfuma, por lo menos en los estados psíquicos normales, si no es en interdependencia con la significatividad primera, puesto que toda su articulación o determinación depende de la significatividad de la correlatividad.

Nuestras afirmaciones acerca de la significatividad 1.ª y 2.ª no deben ser tomadas como un intento de acceso a un punto más allá de la correlatividad S-O, con conse-

cuencias para la revalidación de las nociones de nuestro conocer y valorar; son, únicamente, una explicación de la estructura del signo lingüístico tendente a la mejor comprensión de los fenómenos conexos o mediatizados por la lengua.

A. I. Wittenberg hablando de un esbozo de crítica epistemológica de los conceptos de la teoría de conjuntos dice:

> «Lo que constituye la individualidad y lo específico de un concepto (como por ejemplo el concepto de 'conjunto') es que en nuestro pensamiento es una parte integrante de un gran complejo de conceptos en el cual juega un determinado papel o una función. Conceptos como los de la teoría de los conjuntos, no están en nuestro pensamiento, aislados y cada uno por sí funcionando como con sentido y cargado de significado; son más bien manojos de conceptos y a la vez complejos de palabras los cuales constituyen nuestra conceptualización —Begrifflichkeit— y únicamente en relación con ellos pueden los conceptos aislados ejercer su función en el pensamiento. Según esta concepción esos conjuntos nos son dados únicamente en las relaciones cognoscitivo-teóricas de tales conjuntos totales de nociones. La comprensión epistemológica adecuada de conceptos de este tipo es pues funcional, La comprensión de la función que cada una de esas nociones ejerce como pequeñas ruedas de un engranaje mayor y más complejo...»[62]. «Desde este punto de vista no disponemos de los conceptos de la teoría de los conjuntos aislados y cada uno tomado por sí. Esos conceptos aislados carecen de sentido. Su sentido está más bien en su incorporación a la totalidad del complejo de las nociones»[63].

Si, pues, el sentido de un concepto depende de su incorporación a un complejo de nociones como un todo, de una forma semejante a como el significado de una noción fundamental de una axiomática depende de la axiomática como un todo, resultará que un concepto aislado, o una noción, recibe su plenitud de sentido en cuanto es un elemento de una trama de significado (Bedeutungsgewebe).

Esto que se afirma del cuerpo de conceptos teóricos debe sostenerse igualmente de un conjunto de nociones axiológicas.

Supuesta la relación de interdependencia de la función de significación y designación de la lengua y, por tanto, de cualquiera de sus usos posibles, en todo uso de lengua se presupone un designado real o ideal como condición de funcionamiento. Esta condición estructural del uso de los signos tiende a arrastrar consigo una perspectiva en la interpretación del mundo, como si estuviera cada uno de nosotros, con nuestro aparato lingüístico y de conceptos, frente a una realidad objetiva que intentáramos comprender con nuestras facultades.

Esta misma dualidad de significado y designado nos sumerge en un mundo de significados que se presentan como estables y consistentes en sí mismos, y en un mundo de realidades también como delimitado y estable en sí mismo, ambos en una relación paralela y armónica. Cuando se trata de desarrollos formalizados de la lengua, si no se pueden señalar designados reales a los términos se les suponen ideales. Así dice Wittenberg al final de su libro

> «que un matemático, sea la que sea la filosofía que profese, cuando realmente realiza investigación matemática, tiene una postura psíquica inevitablemente equivalente a un realista platónico»[64].

Por efecto de la relación estructural de interdependencia de las dos funciones capitales de la lengua casi se hace impensable la existencia de un significado sin

62 Wittenberg, 1957, p. 270 y ss.
63 Wittenberg, 1957, p. 276 y ss.
64 Wittenberg, 1957, p. 350.

que se presuponga un designado capaz de mostrarse de una forma u otra. Se hace difícilmente pensable un significado que no sea de una entidad existente, aunque sea de una forma etérea e ideal.

Sin embargo, si se tiene en cuenta lo expuesto respecto a los significados como reformalizaciones comunicativas de las significatividades objetivas, se verá que no es tal la consistencia de los significados puesto que dependen del correspondiente modo cultural de la correlación S-O de cada grupo humano.

Las significatividades objetivas, los objetos correlatos a los sujetos, carecen de la estabilidad que el uso de la lengua sugiere, son relativos y dependen del bagaje instrumental y de su evolución en cada grupo cultural.

Hemos visto, también, que lo que es estructura del uso de la lengua no tiene que coincidir necesariamente con la estructura de los objetos mismos, tanto porque el uso de la lengua supone un mundo de entidades objetivas absolutas y no correlatas a los sujetos del grupo de que se trate, como porque cuando se llega a determinados grados de formalización lingüística —metalenguas—, a los significados de esos términos lingüísticos no corresponden necesariamente designados realmente existentes.

Otra consecuencia capital de las consideraciones que han precedido es la siguiente: Si los términos lingüísticos forman tramas de significados —lo cual es válido no únicamente de los niveles formalizados de los signos, sino incluso de todos los términos lingüísticos—, si forman lo que llamamos macroestructuras de significación y si sus significados únicamente se individualizan según su incorporación a las tramas de significados y únicamente tienen sentido por sus relaciones con los demás significados de la macroestructura y por la función que en ella desempeñan, resulta, que así como cada significado está en relación de interdependencia con los demás significados del campo, así también su función de designación está en interdependencia con las designaciones de la totalidad del campo macroestructural. Supuesta la relación de interdependencia de significados y designados, lo que es válido afirmado de las significaciones, lo es de las designaciones. La significación de cada elemento de la macroestructura está determinada por la función que ejerce dentro de ella; igualmente la designación dependerá de la designación del conjunto.

Estos hechos son de importancia para la interpretación de la naturaleza de las transferencias de significaciones de unos campos objetivos a otros, lo que llamamos la metáfora. Cuando hablamos de la metáfora, conectándola con la estructura fundamental de la lengua, decíamos: así como la significación metafórica está mediatizada por el sentido propio del término metafórico, así la designación de la metáfora está mediatizada por la designación de la significación propia del término. Ahora volvemos a encontrarnos con la misma conclusión a que llegamos entonces.

Es lógico que los significados formen grandes campos, o macroestructuras de significación. Si los significados lingüísticos son las reformalizaciones comunicativas de las significatividades objetivas correlatas a los sujetos, es evidente que esas correlatividades han de formar grandes complejos internamente estructurados, como lo son las operaciones y series de operaciones de los sujetos en cada grupo humano según su modalidad cultural concreta. Si las correlaciones son axiológicas, la macroestructura lo será también; si las operaciones de los sujetos respecto de los objetos son desaxiologizadas, las tramas de significados lo serán también.

En el caso de desarrollos metafóricos de la lengua, dos campos, por lo menos, de significados y designados se conectan y forman un macrocampo en el que la es-

tructuración total está regida por la trama de los significados correspondientes a la macroestructura de significados del sentido propio de los términos metaforizados.

De lo que precede se sigue que la interdependencia designativa de los términos de una misma trama de significados origina lo que captamos como conexiones objetivas. Con ello se patentiza que, supuesta la interdependencia del significado y el designado, las conexiones objetivas estarán sujetas a la variación que experimenten las significatividades objetivas respecto de los sujetos, las cuales, a su vez, dependerán de la cultura del grupo de que se trate, de su estructura fundamental socioeconómica, de su equipo instrumental, etc.

Esto supuesto, en el caso de la metáfora, las conexiones de campos de significación diferentes comporta conexiones objetivas de los campos. Si la metáfora no es reconocida como tal, las conexiones objetivas se presentarán con la misma fuerza que las conexiones internas de un campo de significados propios. Esto es observable en culturas como la agraria, en la que se conectan campos tales como el sexual, el del cultivo, el religioso, etc.

Hagamos intervenir ahora la teoría de la composición sémica de los significados, lo cual nos permitirá comprender mejor las conexiones de campos diferentes de significados: si en una determinada circunstancia se quiere expresar el valor de una determinada significatividad objetiva, la manifestación tenderá a explicitar su composición sémica. Esa explicitación tendrá que aludir, de una forma u otra, al campo de significados al cual la significatividad de que se trate pertenece y sin la cual carece de sentido. Para manifestar la composición sémica del grupo y del campo tendrá que dar a conocer cada uno de los semas. Ahora bien, con ello conecta los campos entre sí y, consiguientemente, las designaciones, y crea, si no un convencimiento, por lo menos la ilusión de conexiones objetivas de los designados de los campos utilizados. De esta forma, lo que es un movimiento analítico tiende a crear o sugerir conexiones de objetos.

Que a las conexiones de significados les acompañen conexiones objetivas lo vemos confirmado por los procesos patológicos de la mente humana. A los desarreglos de las significatividades objetivas para los sujetos enfermos psíquicamente les acompañan conexiones objetivas ajenas a la del grupo humano cultural en que viven. El acceso a las significatividades objetivas clave para el enfermo únicamente se logra mediante sus manifestaciones lingüísticas. Nuestra suposición se ve confirmada por la terapéutica del método psicoanalítico freudiano que consiste en el análisis de los significados y conexiones de significados de las narraciones de los enfermos como medio para dar cuenta de las peculiaridades de sus conexiones objetivas. Las conexiones objetivas más claramente observables orientan la búsqueda de las modificaciones patológicas de las estructuras significativas.

De la existencia de las macroestructuras de significados, o tramas, y de la imposibilidad de acceso conceptual a la objetividad en sí misma se concluye que incluso conceptos tales como «realidad», «existencia», etc., únicamente en sus correspondientes tramas de significado están dotados de sentido.

En campos tan diferentes como el de la vida cotidiana, el lógico, el matemático, etc., los sentidos de esos términos dependen de su relación respecto de las restantes nociones de la trama y de su función en ella.

Supuesto, además, lo que se ha dicho de la interdependencia de cada elemento de la trama respecto de su función designadora, esas nociones únicamente en el conjunto del campo ejercen su función designadora, según los caracteres generales

designadores de la totalidad del campo.

Por tanto, ningún concepto aislado, ni siquiera tales y tan prestigiosos como los de «realidad» o «existencia», se refieren a algo aisladamente. Ni siquiera esas nociones se escapan de la imposibilidad de referencia a algo trascendente. Los significados de los signos dependen de las significatividades objetivas correlatas de los diferentes tipos y conexiones de las operaciones humanas; por tanto, un determinado concepto aislado, como los que comentamos, está en interrelación no solamente del conjunto de conceptos de la trama de significados correspondientes, sino que también lo está de las operaciones correlatas a la trama.

El conocimiento humano se mueve dentro de la correlación S-O y es el propio de un viviente. De esto cabe concluir que esa función será mejor interpretada si se la considera más como orientadora de la condición humana respecto del entorno del que depende, que como orientada a la descripción de las realidades objetivas en sí mismas.

Incluso la pretensión de descripción objetiva, propia de la ciencia, fuera de que resulta imposible salirse de las correlaciones, está dirigida globalmente a orientar el actuar humano. Se hace impensable una ciencia o saber humano que, de una forma u otra, no tenga repercusión en el operar o en las actitudes humanas.

De este mismo carácter del conocer humano se sigue que así como es imposible el acceso a certezas absolutas no correlatas, será imposible el mismo escepticismo; el enclaustramiento en la circularidad de S-O impide poderlo fundamentar.

Con el escepticismo se contradice la misma función del pensamiento humano que es orientar la actuación humana —directa o indirectamente— y no la descripción objetiva de las realidades en ellas mismas.

Con el escepticismo se implícita una concepción del conocer humano que olvida que se trata de una función de un animal viviente. Tan absoluto como la correlación S-O es el valor funcional del conocimiento humano. Cuando hablamos del carácter absoluto con que se presentan los valores, a pesar de estar situados en las correlacionalidad, dijimos que su funcionalidad describible como «o esos valores y con ellos la vida», o «no esos valores y entonces la muerte», es la que les reviste de carácter absoluto, aún prescindiendo de la manifestación en ellos de la axiología 2.ª. Lo mismo cabe decir del conocimiento.

El concepto de realidad que poseemos forma parte de una trama de significados que, como totalidad, se refiere a una experiencia objetiva. No podemos llevar más allá de esa trama nuestro concepto de realidad. También ese concepto forma parte del conjunto de conceptos con que ordenamos y comprendemos la totalidad de nuestra experiencia, es decir, la correlación S-O. Ni siquiera el concepto de realidad es capaz de salirse de la correlación y contestar a la pregunta sobre la realidad del mundo y de nosotros mismos.

No poseemos un concepto de realidad que no forme parte de una concreta trama de significados. Con palabras de Wittenberg:

> «Nuestros conceptos de realidad pertenecen de hecho siempre a determinadas totalidades de significados, y las afirmaciones de realidad con sentido que pronunciamos hacen referencia implícitamente, si no es explícitamente, a esa determinada totalidad. Esas totalidades (es decir, las correspondientes tramas de significado relacionadas con la experiencia) funcionan como ámbitos de significado»[65].

No obstante todo lo que precede, el que —a pesar de nuestro enclaustramiento

65 Wittenberg, 1957, p. 339.

en S-O, y sin lograr otra conceptualización ni articulación objetiva que la propia de unos vivientes —hablantes— se tenga acceso a la significatividad y al valor de la objetividad misma, y no por su funcionalidad, aunque en el seno de ella, no es indiferente ni para el arte, ni para la religión, ni para la filosofía, ni, a nuestro juicio, para los presupuestos básicos de la ciencia.

17. La articulación y la no articulación de la significatividad 2.ª en la relación con los objetos y en la comunicación intersubjetiva

Como ya hemos dicho, toda manifestación de la axiología 2.ª tiene lugar en la correlación S-O de los hablantes, por tanto, en el interior de la estructura S-S.
O

Igualmente y, con toda probabilidad de forma más expresa, en todo discurso que versa sobre la axiología misma, en el discurso analítico o metalingüístico que versa sobre la axiología 1.ª. Y decimos que en estos discursos la axiología 2.ª se manifiesta de forma más expresa que en un discurso vulgar por cuanto en los discursos axiológicos analíticos es más explícita la manifestación del valor y de la objetividad, aunque sea de valores y objetividad correspondientes a la correlatividad S-O.

Incluso diríamos que todo discurso científico tiene la posibilidad de ir acompañado, en mayor o menor grado, de la manifestación de la significatividad 2.ª porque el discurso científico parte de un viviente y retorna a él y, por tanto, no va desprovisto de elementos axiológicos, aunque esos elementos axiológicos se sitúen en los bordes de su quehacer. Tanto en un caso como en otro, como en toda manifestación estructural S-S, la manifestación de la axiología 2.ª o significatividad 2.ª es un hecho
O
concomitante a los desarrollos lingüísticos.

Todo discurso con carácter analítico que pretenda sacar a luz y destacar, precisamente, el valor segundo constituirá, obviamente, un modo privilegiado de manifestación de la axiología.

Consideramos, también, un lugar privilegiado para la manifestación de la axiología segunda y la significatividad segunda los momentos de crisis aguda de la correlación S-O, especialmente por la fuerte ambigüedad que en ellos se engendra, ambigüedad entendida en el sentido expuesto, propio de la axiología segunda que consiste, no sólo en la ambigüedad que se sigue de que su manifestación se realice siempre en el seno de la correlación S-O, que da ocasión a que la manifestación sea a la vez funcional —generadora de sentido— y no-funcional —no generadora de sentido—, sino, además, en el hecho de que la axiología 2.ª sea a la vez, empleando términos de Rudolph Otto y haciéndolos extensivos a todos los ámbitos de la significatividad 2.ª, y no exclusivamente al sagrado, «fascinans et tremendum».

Si sostenemos que la axiología 1.ª es la relación S-O y, por tanto, la afirmación del deseo y, como consecuencia, la afirmación del mundo y de la vida, llamaríamos momentos de crisis de la axiología 1.ª los momentos de muerte, de disolución de la correlación S-O, de bloqueo de un S respecto de determinados objetos concretos, con tal de que se trate de objetos de importancia capital para un S; momentos en los que, a pesar de perder pie el S de la correlación, la axiología 2.ª, en vez de desaparecer conjuntamente con S-O, permanece o se acentúa. En este sentido estos momentos podría decirse que constituyen una cuasi-desconexión de axiología 1.ª y 2.ª. Esas situaciones de crisis podrían describirse,

brevemente, como la permanencia de la manifestación de la axiología 2.ª en la experiencia de la disolución o de la imposibilidad de la adecuada y necesaria relación S-O.

La explicación de este curioso fenómeno podría buscarse en el aumento de interiorización que suele acompañar a la imposibilidad, más o menos parcial, de la normal correlación S-O, o a su disolución, más o menos parcial.

Si la distancia objetiva es la raíz de la manifestación de la axiología y significatividad 2.ª, y esa distancia se ha de interpretar como la no identidad de significatividad objetiva de un O, respecto a un S, con el objeto mismo, en las situaciones en que se patentiza la imposibilidad para un S de conseguir el objeto de su deseo es relativamente frecuente que se clarifique la significatividad y el valor de lo objetivo en sí mismo, por cuanto el sujeto se ve excluido del cuasi-automatismo de «significatividad de O -operación de S», y se ve forzado a una actitud de espectador. Esto resulta equivalente a lo que hemos llamado «interiorización simbólica».

En situaciones como esas, se manifiesta, a la vez, la significatividad de O para el S imposibilitado y la indiferencia o insignificatividad del O respecto del S en disolución o impedido; la comprensión, por parte del sujeto, de las significatividades de O que continúan siendo válidas para él juntamente con la experiencia de que el juego de la vida continúa adelante dejando al S al margen del camino, indiferente frente a su disolución, hacen evidente el ensimismamiento de lo objetivo mismo y su radical indiferencia respecto de un S; o lo que es lo mismo, su no significatividad radical.

Si intentamos fijar nuestra atención en la misma significatividad 2.ª como, para expresarnos de alguna forma, dejando atrás los elementos significativos y valorales de la axiología 1.ª, nos encontramos que toda su determinación y articulación le viene de la significatividad y axiología1.ª. Todo intento de precisar la articulación propia de la axiología 2.ª cae en la identificación de la significatividad objetiva o valor objetivo con el objeto mismo, o bien cae en la identificación de las afirmaciones analíticas o metalingüísticas con el objeto mismo y con la significatividad Si se cuida de no cometer ninguna de estas injustas identificaciones, la concentración de nuestra mirada en el aspecto segundo de la significatividad objetiva, lleva a la disolución de toda determinación y de toda articulación. De forma que si definimos la significatividad 1.ª como funcional, para el viviente, y creadora de sentido, entonces la concentración de la mente en los aspectos segundos, fuentes del sentido de la correlación, los diluye en la a-funcionalidad para el viviente y en la pérdida del sentido; de manera que si obedecemos a la experiencia que dice que la objetividad en sí misma es la fuente de los sentidos de la objetividad correlativa, resulta posible la afirmación de que la fuente del sentido es la perplejidad y el no sentido.

Resulta, pues, que el intento de concentración en la significatividad y axiología 2.ª puede conducir a una experiencia semejante a la muerte.

Apoyándonos en la experiencia de que la objetividad en sí misma es la fuente de la objetividad correlata, se llega a la curiosa consecuencia de que la objetividad en sí misma es indiferente respecto de la correlación al viviente o a la no-correlación; es decir, llegamos a que el sincretismo de sentido y no sentido es más radical que el sentido.

Únicamente manteniendo la interna conexión de ambas significatividades o axiologías es posible un acceso a la significatividad segunda que mantenga la afirmación del mundo y de la vida.

Todas estas constataciones están hechas desde la perspectiva de lo que es propio a la manera de ser humana; los testimonios de la historia de las religiones se

adentran por otros terrenos.

La significatividad 2.ª, o significatividad de lo objetivo en sí mismo que realiza siempre el sincretismo de la significatividad y de la no significatividad, constituye el deseo a la vez que la distancia del deseo. En virtud de este sincretismo, que se patentiza en la axiología 2.ª, se posibilita la no identidad de una significatividad dada de lo objetivo en una cultura y la objetividad misma; con ello se hace posible la transformación en los ambientes culturales y la comunicación y comprensión de significatividades diversas en el seno de culturas diferentes. Es, pues, ese sincretismo el que hace posible la transformación axiológica e incluso científica.

El sincretismo del sentido y del no sentido es la raíz que posibilita la diacronicidad de los sistemas axiológicos y científicos y la raíz del diálogo de sistemas.

Lo que llamamos «sincretismo del sentido y del no sentido», o si se quiere conjunción de la significatividad correlativa al viviente y de la no significatividad correlativa para el vivente de lo objetivo es, repitiéndome, el reconocimiento de la no identidad del sentido de lo objetivo en el seno de una determinada cultura, con la realidad misma, o el reconocimiento de la no identidad de la significatividad que lo objetivo tiene para los humanos en una cultura determinada con la objetividad en sí misma.

Lo que llamamos significatividad 2.ª y axiología 2.ª es la manifestación de la comprensión de esa no identidad. El reconocimiento de esa no identidad es lo que nos posibilita, si no es uno de los motores principales, la búsqueda de nuevas significatividades y valores más próximos a la realidad. No obstante, ese camino es indefinidamente prolongable porque todas nuestras aproximaciones se mantendrán siempre en el ámbito de la correlación y, por tanto, siempre a distancia; en rigor, tenemos que confesar que nos mantendremos, siempre, a igual distancia de la realidad y el valor de la objetividad misma.

Ahora bien, en virtud de la misma relación de interdependencia de la significatividad 1.ª y 2.ª de lo objetivo, por el hecho de que en la axiología 1.ª, y sólo en ella, se manifieste la significatividad 2.ª, se sigue que el mundo de las correlatividades, sin dejar de serlo, adquiere, no como algo intrínseco pero sí intrínsecamente conexo, la fuerza y el peso de la significatividad 2.ª, porque, sin dejar de ser una objetividad de significatividad correlativa, su determinación y articulación vehicula la manifestación de la objetividad en sí. En la medida en que se mantiene en perspectiva la axiología 1.ª se manifiesta la 2.ª, o sea, que en la medida en que se mantiene la presencia del deseo y la afirmación del mundo y de la vida, se manifiesta en su seno, y adoptando todas sus determinaciones y articulaciones, a la vez que distanciándose de ellas, la objetividad misma y el valor mismo.

Podría decirse que las consideraciones que han precedido tienen carácter general, sin embargo, están apoyadas preferentemente en las relaciones S-O de $\begin{array}{l}\text{S-S,}\\ \quad\ \ \text{O}\end{array}$ es decir, en el aspecto significativo y designativo de los signos de la lengua. Quisiéramos, ahora, volver nuestra atención al aspecto S-S de $\begin{array}{l}\text{S-S,}\\ \quad\ \ \text{O}\end{array}$ es decir, al aspecto comunicativo de los signos, por si acaso consiguiéramos algunos elementos nuevos de la manifestación de la significación 2.ª.

Dijimos que la constitución del sujeto consistía en la interiorización del «hacer signo afectante», o si se quiere, en la interiorización, mediante signos, de la disposición a actuar. Con todo, para evitar confusiones terminológicas, se recordará que llamamos

deseo a la interiorización del signo cuyo significado es un hacer que afecta axiológicamente al sujeto. Por tanto, el deseo es la interiorización de una operación que resulta pertinente o imprescindible para la vida, supuestas las estructuras del actante.

Al dar una interpretación del sujeto como interiorización y del deseo como de una estructura simbólica, nos alejamos de la concepción del sujeto como algo cósico sede de un deseo de carácter energético. No se niega el posible carácter energético de la necesidad de respuesta a las significatividades o estimulaciones correlativas, ese sería, en todo caso, el elemento substancial, reformalizado sígnicamente, de la estructura comunicativa del sujeto y del deseo.

Si consideramos el sujeto como deseo, y al deseo como interiorización simbólica de la correlación a un O, la función S-S, la comunicación, consistirá en la manifestación de la interiorización de un S que la comunica a otro; correlativa de la recepción, por su parte, de la manifestación de la interioridad de otro sujeto que con él se comunica.

Únicamente en la mutua manifestación es posible la comunicación y la constitución de las interioridades que se manifiestan. Sin emisión de signos y sin recepción de signos no hay ni deseos ni sujetos.

Puede decirse, por tanto, que un sujeto es la conjunción de la interiorización de otras interioridades y la manifestación de la propia interioridad. Estos dos aspectos son correlativos y dependen mutuamente uno de otro.

Estas reflexiones no son más que la aplicación de lo que se dijo acerca de la estructura del signo como reformalizaciones lingüísticas, mediante la expresión acústica, de las significatividades de la correlación S-O.

Si un sujeto es la interiorización y estructuración simbólica de la correlación S-O en un ambiente cultural dado, la comunicación a otro sujeto será la manifestación de lo que es para él significatividad. El sujeto que recibe el mensaje, interioriza a su vez lo que es para otro significatividad, lo que es la interioridad de otro; el receptor interioriza la estructuración del deseo del otro, y a la inversa. En caso contrario, ni un sujeto ni el otro llegan a la posibilidad simbólica para la cual es imprescindible la función S-S; y sin estructuración sígnica no hay sujeto.

Sin signos —cuyo único sentido es la comunicación— no hay interiorización ni es posible la constitución del sujeto.

Por tanto, la relación S-S, que es constitutiva de los hablantes, supone la interiorización en S, de las interiorizaciones de S_2, y a la inversa.

La relación S-S no es una mera dependencia mutua en las informaciones, y esto porque los signos son interiorizaciones de significatividades, de valores. Únicamente en los desarrollos lingüísticos desaxiologizados —recuérdese lo que se dijo respecto de la formación de las nociones desaxiologizadas— puede darse una manifestación que resulte ser mera información sin transmisión de lo que constituye para el sujeto manifestador la significatividad.

Si en la relación S-S los sujetos son interdependientes o, en otros términos, si la interiorización y la manifestación son mutuamente dependientes, resulta que la posibilidad de interiorización de un sujeto (S_1) para sí mismo y la interiorización de las manifestaciones de otro sujeto (S_2) hechas a (S_1) son mutuamente dependientes. Luego, resulta que tanto el deseo como la solidaridad con otro deseo son constitutivos del sujeto.

Los términos «deseo» —en el sentido expuesto— «interiorización» y «comunicación» se implican entre sí. Las tres nociones comportan la distancia objetiva y, por tanto, la libertad respecto a la significatividad del O correlato a causa de la no iden-

tidad de significatividad objetiva y el objeto mismo. Esa libertad, no determinación o distancia, es la raíz de la plasticidad y de la diacronicidad de las significatividades de O y, por tanto, también, de las estructuras de los S correlatos. De todos estos caracteres y propiedades, la solidaridad intersubjetiva es la causa y el efecto.

De todas estas consideraciones se sigue que, si lo constitutivo del sujeto humano es la interiorización y ésta no puede tener lugar más que con la interiorización concomitante de la interiorización de otro sujeto, las estructuras de S y la calidad del sujeto no está primariamente determinada por la modalidad del tener que ver con los objetos propia de un determinado ambiente cultural, sino por el grado y la calidad de la comunicación intersubjetiva. Es decir, depende del grado y la verdad de la interiorización de la significatividad objetiva y de la manifestación, así como de la verdad de las manifestaciones de otros sujetos.

Resumiendo podría decirse que la constitución del sujeto depende del grado y de la calidad de la comunicación que es, a la vez, una solidaridad.

Las interiorizaciones y las manifestaciones son siempre, directa o indirectamente, de significatividades objetivas, por tanto, de la correlación de los O para los S. Consiguientemente, todo lo que interviene en la estructuración del deseo y, por ello, en la estructuración de los sujetos en comunicación depende del modo determinado de tener que ver con los objetos. Sin embargo, de lo dicho se sigue que no es la mera operación S-O la que estructura a los sujetos. De la operación no sale el signo, ni de los operadores o actantes los sujetos, sino que es la comunicación de quienes operan la que determina la estructura de los sujetos.

De la misma manera que es la reformalización comunicativa la que formaliza la substancia del significado o significatividad objetiva y constituye el signo y no a la inversa, así en la constitución de los sujetos es la comunicación la que constituye a los sujetos y no la constelación de todas las significatividades objetivas para un sujeto vivo. Y lo mismo que no se obtendría una buena perspectiva de estudio de los signos desde su sustancialidad, sino que hay que abordarlos desde su legalidad comunicativa, igualmente será una inadecuada perspectiva de estudio de los sujetos la que parte del conjunto de lo que son para él las significatividades; el estudio deberá plantearse desde un punto de vista comunicativo.

Mientras las operaciones S-O, se desarrollaron según la inmediata significatividad de O, o con mediaciones instrumentales no desaxiologizadas, puesto que las significatividades no desaxiologizadas tienen estructura comunicativa —recuérdese lo dicho a este respecto cuando se habló de la semioticidad de la situación y del signo natural— no se seguía especial inconveniente de que la concepción del S y la estructuración de la relación S-S se realizaran según la correlación preponderante S-O. Supuesto, en cambio, el nacimiento y auge de la ciencia y de la técnica, y supuestos los fuertes desarrollos de la instrumentalidad técnica, la relación S-O se separa más y más de la estructuración axiológica y comunicativa. Las transformaciones de la instrumentalidad técnica, con la consiguiente autonomización de su legalidad, convierten a la lengua en un instrumento de los procesos y de la evolución de los desarrollos técnicos. La lengua deja de tener a la comunicación como carácter capital para convertirse en instrumento de información y recepción de información.

Tendríamos, pues, esquematizando, que la estructura $\begin{matrix} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{matrix}$ pasaría a ser un S-O mediado por multitud de instrumentos desaxiologizados, entre los cuales tendría

un lugar privilegiado, también como instrumento, la lengua.

Esto supuesto, la interdependencia de S-S se convertiría en un macro-sujeto con articulación de diversas funciones que, como macro-estructura se relacionarían con O. Tendríamos la sustitución de la fórmula $\begin{array}{l} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{array}$ por la fórmula $S(S_1 + S_2 + \ldots S^n) - O$.

La comunicación intersubjetiva en el tener que ver con los objetos tendería a transformarse en una actitud articulada de depredación respecto de unos objetos por parte de un conjunto de operadores.

Es, pues, lógico que llegáramos a la conclusión de que era necesario plantear, como prioritaria, la estructuración comunicativa de la sociedad, en el supuesto de que es imposible renunciar a la ciencia y a la técnica.

Igualmente es lógico que afirmemos que la relación sexual no es una relación S-O, sino S-S.

Si no se conciben los términos lingüísticos como meras informaciones sino como manifestación de significatividades axiológicas, resulta que la constitución de los sujetos, como fruto de las manifestaciones significativas y de la recepción de manifestaciones, es equivalente a la recepción y aceptación de la interioridad de otro sujeto y a la entrega de la propia interioridad, la cual será interiorizada por otro.

En este contexto se hace comprensible la noción de verdad, que ya insinuamos, no como reproducción especular de la realidad objetiva, sino como la manifestación de significatividades tal como están realmente interiorizadas en el S que emite el mensaje y la real aceptación e interiorización de las manifestaciones por otro sujeto.

Obviamente la relación comunicativa presupone la mediación simbólica, es decir, que toda manifestación de la significatividad de un O está vehiculada por los signos de forma que tanto para el sujeto manifestador de esa relación como para el que recibe la comunicación se dé la posibilidad de distancia objetiva respecto de O. Si no fuera este el caso, el sujeto manifestador, respecto de ese determinado O, no actuaría como tal sujeto, puesto que le faltaría la correspondiente interiorización y, por tanto, tampoco manifestaría una interioridad sino una significatividad no mediada simbólicamente. Consiguientemente el sujeto receptor, en ese caso, no se encontraría frente a la interiorización de una interioridad subjetiva sino frente a la posible, o no, captación de una significatividad objetiva. En ese caso, el sujeto receptor aceptaría la información proporcionada por otro individuo si resultara ser también para él pertinente, pero no le sería posible interiorizar una significatividad objetiva como O de otro sujeto; por tanto, no se daría la relación $\begin{array}{l} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{array}$ sino la relación S(S-S)—0.

Quizás pueda servir para aclarar este caso un ejemplo: el de la relación sexual. Un sujeto (S_1) puede dar a conocer a otro (S_2) su necesidad sexual; es decir, S_1 puede dar a conocer a S_2 que sexualmente S_2 es un O para él. En el caso de que el O sexual no tenga categoría de signo para S_1, le falta a S_1 la correspondiente distancia objetiva de su necesidad y, por tanto, la correspondiente interiorización de su situación sexual. Esto supondría que se presentaría a S_2 no la manifestación sexual del sujeto S_1 sino una mera significatividad sexual no mediada. No se daría entre S_1, y S_2 la relación $\begin{array}{l} S_1\text{-}S_2 \\ \diagdown O \end{array}$ sino simplemente la relación S-O, donde O es S_1, y esto si S_1 es un objeto sexual apetecible para S_2. En el caso de que S_1 resulte ser un O apetecible para S_2 como S_2 lo es para S_1, entonces se daría la relación $S(S_1 + S_2) - O$. Aún cuando se

dé el caso de que S_2 tenga interiorizada su propia necesidad sexual y sea S_1 un objeto apetecible para él, y además sea capaz de dar categoría simbólica a la significatividad sexual ofrecida, no mediada simbólicamente por S_1, resultaría no viable la relación S_1-S_2 con respecto al O sexual, porque en ese aspecto S_1 no tendría la categoría de S.

En otras épocas culturales, o en determinados estratos culturales actuales, podrían suplir la falta de mediación simbólica determinadas estructuras sociales o determinaciones sociales sobre la relación sexual de individuos, u otras estructuras no directamente dirigidas a la sexualidad pero conexas con ella. V. gr., el uso de alianzas familiares o de clanes mediante matrimonio, las leyes establecidas por la religión, la división sexual del trabajo, etc. Estas instituciones posibilitarían una interiorización social de la sexualidad, consiguiendo, con ello, un cierto grado de mediación o previniendo los fallos individuales.

Aquí nos encontraríamos con una función simbólica de estructuras cuyo campo es otro; o en otros términos, con estructuras sociales que pueden tener un papel social y otro simbólico, ambos en la misma dirección; o bien nos encontraríamos con estructuras que tienen un papel social en una dirección y una función simbólica en otra. Pero este es un problema que habrá que estudiar más detenidamente.

Podría argüirse que la significación es el camino de acceso a lo designado y que, por tanto, con la llegada a lo designado mismo cesa la mediación distanciadora e interiorizadora del signo. A esto habría que responder que en cuanto a la acotación y determinación objetiva la mediación de la lengua no cesa. En otros términos, no se da una llegada a la pura significatividad objetiva sin que intervenga de una forma u otra la modalidad o mediación cultural.

Fuera de eso, dijimos que entre significación y designación se da relación de interdependencia, de forma que lo designado en cuanto tal tiene los caracteres y la significatividad objetiva propia del significado y que el significado es tal por la referencia a lo designado. Presupuestas estas consideraciones, se puede decir que no se da ningún acceso a lo designado —la realidad de las cosas— que no importe, de una forma u otra, una mediación de los significados de la lengua, de su articulación y estructuración. Habrá mediación plena, o interiorización gracias al significado, cuando se haga presente la distancia entre el significado y el designado y, por consiguiente, acompañe a la significatividad 1.ª la 2.ª.

Por tanto, en el ejemplo anteriormente propuesto de una relación sexual entre dos personas, se dará mediación plena del signo respecto del objeto sexual cuando, concomitantemente a la relación S-O, donde el O será el objeto de la necesidad sexual, en cada uno de los sujetos se dé también el temor, el respeto, la fascinación, etc., las características descritas propias de la axiología 2.ª, y cuando se dé la posibilidad de respuesta retenida o distancia del propio deseo energético (permanencia en el deseo, según hemos expuesto nosotros esta noción).

Después de estas reflexiones es hora de que volvamos sobre la cuestión que las ha provocado: ¿cuáles son las características propias de la manifestación de la axiología 2.ª, no ya en la correlación S-O sino en la relación de interdependencia S-S, en la comunicación tal como la hemos expuesto?

Por la estructura misma de los signos —los no desaxiologizados— si no hay interiorización de otras interioridades no hay comunicación, y si no hay emisión de la propia interiorización de las significatividades objetivas y recepción de las manifestaciones de interiorización realizadas por el que emite el mensaje, no podrán existir

los sujetos como interiorizaciones estructuradas. Recepción y manifestación son interdependientes como, y por la misma razón, lo son los sujetos en comunicación.

Todo lo que hemos dicho de la relación S-S y de la constitución del sujeto es de carácter sígnico; supone, pues, la distancia objetiva y, por tanto, la manifestación de la axiología y significatividad 2.ª.

Si ya dijimos, hablando de la manifestación de la significatividad 2.ª en la relación S-O, que la significatividad segunda, sin identificarse con la 1.ª se manifestaba con la articulación y la determinación de ella, ahora al hablar de la manifestación de la significatividad 2.ª no ya en la relación S-O sino en S-S deberemos mantener lo mismo.

Esto supuesto, la significatividad 2.ª en S-S se manifestará con todos los caracteres descritos más arriba propios de la relación de comunicación intersubjetiva. Se manifestará como una interioridad que se comunica y que interioriza nuestra propia interiorización; puesto que es interioridad que comunica se manifestará como solidaridad. Manifestará, en virtud de las razones anteriores, la no indiferencia frente a la disolución de S, o frente a la situación de impedido de S respecto de O. Se manifestará como iniciativa, ya no sólo con la iniciativa propia de toda significatividad o valor, sino con la iniciativa propia de la interioridad.

Estos caracteres son caracteres de sentido y de valor, pero no se olvide que, manteniendo la relación de interdependencia de la axiología 1.ª y 2.ª y sin tener el acceso puro a esa significatividad en sí nos quedamos reducidos a su acceso en el seno de la correlatividad en la que se presenta, siempre concomitante al sentido el sincretismo del sentido y el no sentido.

Por consiguiente la axiología 2.ª que se manifiesta en S-S con los caracteres que hemos descrito, se distancia de esos mismos caracteres por su aspecto sincrético: se manifiesta como fuente de sentido y, además, como ninguno de los caracteres descritos y fuente de la perplejidad que genera la conjunción del sentido y el no sentido.

18. La estructuración subjetiva en la comunicación. Esbozo de análisis de las formas de relación S-S o grados de comunicación. Dependencia de la estructuración subjetiva de los modos culturales de relacionarse al entorno

Basándonos en el análisis de la estructura del signo dijimos que un sujeto es la interiorización simbólica de otras interioridades subjetivas y la manifestación de la propia interioridad, como dos aspectos correlativos.

En esta interdependencia de los sujetos en comunicación sobre un mundo correlato, estructurado simbólicamente e interiorizado, radica la diferencia y la contraposición entre los vivientes humanos y los que son puramente actantes, o sujetos no humanos, que únicamente captan significatividades objetivas sin distancia objetiva alguna.

La posibilidad para un sujeto humano de interiorización de los objetos correlativos depende de la manifestación y recepción de manifestación de otros sujetos. Este hecho queda bien constatado en la fórmula S-S.
\O

Ahora bien, esta manifestación o recepción de manifestación hace que cada sujeto en comunicación no sólo pueda interiorizar simbólicamente las significatividades objetivas correlatas sino que, además, por la relación de interdependencia comunicativa, pueda interiorizar, a la vez, la estructuración de deseos de los sujetos con los

que entre en comunicación.

De forma que si nos hemos de tomar suficientemente en serio la relación de interdependencia S-S, mediante la cual es posible la estructura de deseos de cada sujeto, habría que decir que todo sujeto humano supone, además de la interiorización de la correlación S-O, la interiorización de esa misma correlación realizada Por otro hablante.

En otros términos: todo sujeto humano supone la interiorización de unos valores de supervivencia pertinentes para él y la interiorización de los valores de supervivencia de otro sujeto humano. Sin la co-presencia de esas dos partes no es pensable la constitución de un sujeto humano.

Esta es la estructura fundamental de la comunicación que puede dar lugar a diversos tipos de realizaciones de los cuales vamos ahora a intentar describir algunos. El primer tipo supondría la transformación de la comunicación intersubjetiva en mera información intersubjetiva.

Gracias a los procesos que hemos descrito como enrarecimiento sémico de las unidades de manifestación y desaxiologización tanto de esas manifestaciones como de las técnicas correspondientes de incidir en el medio, puede darse una relación S-S en la que la interdependencia queda reducida a una lengua común que, en este caso, equivaldría a un instrumento para la información y manipulación de los objetos correlatos. Este es el tipo de relación intersubjetiva que corresponde al macrosujeto de la sociedad que podría describirse como abstractizada, superespecializada y desaxiologizada: $S(S_1 + S_2 + ...S^n) - O$

Volviendo a los casos en que se da comunicación y no mera información, Podrían presentarse tipos como los siguientes:

Cada sujeto de los que entran en comunicación interioriza la interioridad del otro como un O cuyo valor es la comunicación.

Podría describirse este caso como sigue: para cada sujeto el otro sujeto es alguien con quien hablar, con quien se satisface la necesidad de comunicarse, con quien poder continuar subsistiendo como viviente que habla y sentirse tal.

En esta comunicación el interlocutor es una variable; con tal de que permita el ejercicio de la comunicación es intercambiable; consiguientemente, no es interiorizada la estructura de deseos del sujeto interlocutor.

El que habla hace suya la estructura del interlocutor únicamente como interlocutor. Cuando, puesto que es una variable, es sustituido por otro que ejerce el mismo papel, posibilitar el ejercicio de la comunicación, desaparece el interés por aquel interlocutor concreto.

Se trata de un diálogo con estructura de monólogo cuyo único propósito es satisfacer el deseo de hablar.

Hay manifestación por parte del que habla, pero la recepción de la manifestación del otro sujeto se reduce al mínimo, a lo justo y preciso para proseguir la propia manifestación.

Por tanto, la estructura S-S, propia de hablantes, es en realidad reducida a la
O
estructura S-O en la cual el O apetecido y conseguido es poder hablar, poder desahogarse, tener alguien que escuche, etc.

En un caso así no podría darse la manifestación de la significatividad segunda correspondiente a la comunicación.

En el caso que acabamos de exponer, la relación S-S, la comunicación es tomada

como un valor para el S que habla, pero se trata de un valor del mismo rango que otros valores carentes de la categoría de sujeto.

No se da verdadera interiorización del interlocutor puesto que éste se ve reducido a un O del sujeto que habla, el locutor es instrumentalizado y, por consiguiente, resulta intercambiable. No se hace propia la estructura interna y los intereses de supervivencia del interlocutor sino que se le reduce a un medio para el logro de la propia satisfacción de la necesidad de hablar. Supongamos ahora un caso emparentado con éste y obtenido mediante la modificación de uno de sus elementos. Supongamos que en la relación S-S el sujeto interlocutor no es una variable sino una constante. El sujeto interlocutor ya no es intercambiable. Expresado de otra forma: se interioriza la estructura de deseos del otro sujeto de forma que su supervivencia es conectada con la propia estructura de deseos.

Aquí no es ya la mera satisfacción de la función de comunicación lo que se busca en el otro sujeto. Para diferenciar más claramente los dos casos digamos que en el caso anterior la relación S_1-S_2, tiene lugar sin la interiorización de S_2 en S_1 que es únicamente un O peculiar para S_1; en el caso que ahora abordamos la relación misma S_1-S_2, es un O para S_1, se da un cierto grado de interiorización de S_2 en S_1, pero sólo en cuanto esa relación satisface los deseos de S_1. Para ayudar a la comprensión de las reflexiones de este caso podríamos ejemplificarlo en la relación madre-hijo tal como se presenta con frecuencia.

En esta relación intersubjetiva la interiorización en S_1 de algunos aspectos de la interioridad de S_2 comporta la posibilidad de existencia de algún aspecto o aspectos de la supervivencia de S_1. En el ejemplo propuesto, sin el éxito de la relación S-O del hijo —según los criterios de la madre— no hay posibilidad de ser y sentirse madre. O en el caso de la relación esposa-esposo sin la supervivencia del esposo y su permanente lazo con la esposa no hay ser y sentirse esposa.

Posiblemente este tipo de relación S-S puede producirse en todos aquellos casos en los que interviene, en un sentido amplio, la función de reproducción en cuanto ésta está entroncada con la función de supervivencia.

La interiorización, por lo menos parcial, de la interioridad de S_2 en S_1 en la relación S_1-S_2 es reducida a caracteres S-O por cuanto en la relación que estudiamos, V. gr., en el caso madre-hijo, la relación de la madre con el hijo por la que la madre hace suya la función de supervivencia del hijo es para la madre creadora de sentido. Recordemos lo que se dijo de la comunicación en cuanto modo de existencia que subsume a las dos funciones de supervivencia y reproducción; esa cuasi-función adquiere con ello ciertos caracteres de función, aunque no autónoma, capaz, por tanto, de crear sentido y orientación para el sujeto. No es esta clase de sentido el que crea la relación madre-hijo que estudiamos; no es un sentido propio de la comunicación sino que es un sentido que se reviste con los caracteres propios de S-O.

Que esto sea así se confirma por el hecho de que es perfectamente posible ser una buena madre —en sentido vulgar— y una perfecta egoísta; queremos decir que la interiorización en la madre de la interioridad del hijo —el amor materno— puede ser bloqueadora para el hijo como sujeto. Hay instrumentalización del hijo por la madre que quiere, antes que nada, sentirse madre.

En ese caso se dan manifestaciones de la madre e interiorizaciones en la madre de las manifestaciones del hijo, pero siempre filtradas y subordinadas al valor y a la necesidad que tiene la madre de sentirse madre. Quedan bloqueadas las manifestaciones de la madre al hijo que puedan tener como consecuencia el crecimiento de la autonomía del hijo.

Esta actitud cierra la puerta a una relación madre-hijo capaz de crear, a la vez, el sentido y el sincretismo de sentido y no sentido, lo característico de la manifestación de la significatividad segunda propia de la auténtica comunicación.

El cuarto caso está emparentado con los casos segundo y tercero, pero se diferencia de ellos. En los casos segundo y tercero en la relación en S_1-S_2, S_2 viene a resultar un O para S_1. Se diferencian entre sí en cuanto que en el caso segundo, S_2 es una variable, y en el caso tercero, S_2 es una constante. O en otros términos: en el caso segundo la estructura de deseos de S_2 no está verdaderamente interiorizada en la estructura de S_1; en el caso tercero esa estructura está parcialmente interiorizada, pero la estructura de deseos de S_2 se subordina a la de S_1.

En estos dos casos estudiados no es de por sí necesario que así como para S_1, la relación S_1-S_2 y el mismo S_2, vienen a resultar un O, sea, también, recíprocamente, la relación S_1-S_2 y el mismo S_1, un O para S_2. La reciprocidad puede ocurrir o no ocurrir, pero no es imprescindible estructuralmente. En el caso cuarto, del que ahora nos ocupamos, es imprescindible la reciprocidad. Es decir, la relación S_1-S_2 viene a resultar un O para S_1, si lo es también para S_2. Podría ejemplificarse con el caso de la pareja sexual en la que la relación S_1-S_2 viene a resultar un O, tanto para S_1 como para S_2.

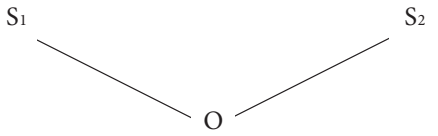
Como en el caso segundo, a S_1 le es imposible el ejercicio de la función de comunicación sin un S interlocutor, aquí se trata de la satisfacción de una función de S_1 que no puede lograrse sin un S_2 que se encuentre con la misma necesidad pero en sentido inverso.

Lo que se requiere en este caso es la relación S_1-S_2 de forma que la relación sea un O para ambos S.

De por sí tanto un S como el otro son intercambiables, con tal de que se cumpla la condición de que la relación resulte un O para los dos S. No se requiere mayor interiorización de S_1 en S_2 y a la inversa, que la suficiente para constatar que la relación en concreto es para ambos la satisfacción de un deseo.

Lo que resulta significativo es la satisfacción de la propia necesidad que únicamente puede conseguirse con otro que se encuentre en la misma situación.

Podría explicarse algo más el carácter de esta relación S_1-S_2 en la forma siguiente:



Para S_1 lo capital es la consecución del O que sólo se logra con otro S, no el concreto S_2. Y para S_2 la inversa.

Puede ocurrir que por causa de la habituación de un S al otro dejen éstos de ser sustituibles, pero éste es un fenómeno semejante a lo que podría llamarse especialización del ejercicio de una función. Llega a asociarse tanto el valor O pretendido con el sujeto con el cual se consigue que se hace difícil, si no imposible, la consecución del O pretendido, si no es con el determinado sujeto con el que se está habituado y que puede ser el único que de hecho se tiene a mano. Este hecho no varía para nada la estructura del tipo de relación que ahora estudiamos y que hemos figurado en la fórmula de más arriba.

Se interioriza en cada sujeto la estructura de deseos del otro y el conjunto de lo que para

él es significativo en la medida en que el otro es una condición necesaria para la consecución del O que se pretende, en el ejemplo que hemos puesto, la relación sexual.

En este caso, como en los anteriores, si se diera manifestación de significatividad segunda tendría los caracteres propios de ésta cuando tiene lugar en la correlación S-O, pero no revestiría los caracteres propios de la manifestación de la significatividad segunda en la comunicación intersubjetiva.

Un quinto caso sería el siguiente: S_1 manifiesta a S_2 las propias interiorizaciones de la relación S-O y, por tanto, su sistema de deseos. Estas manifestaciones importan no sólo la puesta a disposición de S_2 de lo que para S_1 es valor y significatividad y, con ello, sus elementos constitutivos como sujeto, sino, además, si S_2, recibe adecuadamente esa comunicación, lo que es para S_1 manifestación de la axiología y significatividad segunda. Esto respecto de la comunicación de S_1 con S_2 ; la comunicación de S_2 con S_1 será idéntica pero inversa.

En este caso la comunicación va cargada de la distancia objetiva, propia del signo y se da entrega de la interioridad de un sujeto al otro y recepción, con la consiguiente interiorización, en cada sujeto de la interioridad del otro. Esto ocurre de tal forma que en la constitución de cada uno de los sujetos en comunicación interviene su propia estructuración de deseos y la estructuración de los deseos del otro sujeto en comunicación. Si se nos permite hacerlo más gráfico emplearíamos la fórmula $S_1(S_1 + S_2)— S_2(S_2 + S_1)$.

En este caso estamos ya frente a la posibilidad de la manifestación de la axiología segunda propia de la comunicación intersubjetiva. La manifestación de esa axiología origina sentido, según la significatividad subjetiva comunicada, más sincretismo de sentido y no sentido respecto de esa misma significatividad.

Evidentemente que en la comunicación así entendida hay diversos grados. La manifestación e interiorización entre sujetos puede ser más o menos parcial, sobre intereses capitales o no tan centrales de los sujetos. Puede partir de coincidencia de intereses o no. Es decir, puede partir de un O que es significatividad para ambos sujetos, pero no es esto imprescindible.

Si se tiene en cuenta la manifestación de la axiología y la significatividad segunda, tanto en el S-O de la comunicación como en el S-S, ni tan solo resultaría imprescindible la coincidencia de los valores S-O para ambos sujetos, si los sujetos son capaces de comprender otros mundos que el propio. La no coincidencia de los valores S-O puede incluso remarcar los caracteres propios del sincretismo de sentido y no sentido de la axiología y significatividad segunda; es decir, aumentar la distancia objetiva y con ello el carácter propio de los signos.

Tampoco será posible en este último caso de relación S-S la reducción del sujeto a un O, ni por consiguiente la instrumentalización del sujeto. La interioridad del sujeto interlocutor es tan constitutiva de la interioridad del manifestante como la propia. Además, al interiorizar al otro sujeto como interioridad queda excluida la actitud depredadora propia de la relación S-O.

Cuando hablamos, en un apartado anterior, de que la comunicación venía a ser una modalidad de existencia que subsumía las dos grandes funciones del viviente, la supervivencia y la reproducción, dijimos que la comunicación adquiría ciertos rasgos de función sin que se pudiera hacer de ella una tercera función del viviente humano. Dijimos también, en varios lugares, que si las cosas son así, la comunicación viene a ejercer el papel propio de las funciones, es decir, orientar la operación

del viviente, crear sentido. Ahora bien, todas estas afirmaciones tienden a atribuir a la comunicación, la relación S-S, caracteres propios de S-O.

Si tomamos la estructura básica de los hablantes S—S, resultará que S-S está en
O

relación con S-O, por tanto, ha de haber homogeneidad en la relación, empleando términos de Greimas, debe haber un eje semántico común. Ese eje común ha de ser una forma peculiar de ser viviente. Si caracterizamos al viviente de una manera simple como la correlación S-O, resultará que incluso el aspecto S-S de los vivientes hablantes está incluido en ese tipo de correlación propia del viviente. La relación misma S-S tendrá caracteres de valor, significatividad, etc., propia de la relación S-O porque resulta ser un medio que el viviente humano emplea para relacionarse con el entorno.

Por tanto, la diferenciación, dentro del viviente hablante, de estos dos factores S-S y S-O residirá en que si bien la relación S-O permite una actitud con respecto al entorno definible como apropiadora, utilizadora, la relación S-S no la permite, de forma que lo que hay de valor, de significatividad (de S-O) en la relación S-S debe ser obtenido no por apropiación sino por entrega, por comunicación del otro sujeto. Como en un caso hay deseo y apropiación, en el otro habrá deseo expectante y aceptación. La interiorización en el sujeto de un O será interiorización de una significatividad; si interioriza no ya un O sino un S, será la interiorización de una interioridad. En un caso se tratará de un objeto de deseo y en el otro de una estructura de deseo.

Reconocemos una cierta oscilación en este último rastreo; con todo, esperamos que haya quedado algo más claro el eje común entre S-S y S-O, así como sus rasgos diferenciales.

El próximo problema al que nos vemos ahora abocados es el siguiente: hemos caracterizado a los sujetos en comunicación como $S_1(S_1 + S_2) - S_2(S_2 + S_1) - O$, por tanto, la interioridad de S_1 es su propia estructura de deseos más la estructura de deseos de S_2, cómo se conjuntan esas dos estructuras?, ¿se trata de una mera yuxtaposición?, ¿cómo se sitúan relacionalmente, jerárquicamente, puesto que ambos pertenecen a S_1?

En primer lugar hay que señalar la integración de S_1 y S_2 en S_1 como la ampliación de una misma función de supervivencia, de forma que la función de supervivencia de S_1 abarca tanto a la interioridad S_1 como a la S_2, puesto que ambas son constitutivas de S_1, lo cual constituye algo así como una ampliación del sujeto, una simbiosis. El sujeto humano no puede sobrevivir en el medio más que en comunicación con otros. Sin esa comunicación no sobreviviría ni como sujeto ni como viviente.

No se trata, sin embargo, de una simple fusión en S_1 de la interioridad de S_2 con la interioridad propia de S_1 de forma que los deseos de S_2 lo sean de S_1 porque S_2 es objeto de deseo para S_1 y eso hace que, aunque conjuntados, se contrapongan.

Si la función de supervivencia en $S_1(S_1+S_2)$ se extiende a S_1 y a S_2, entonces en una perfecta comunicación de S_1 y S_2 no habrá razón para poder anteponer la función de supervivencia del uno con respecto al otro. Podría decirse que se antepondría S_1 a S_2 en caso de deficiente comunicación intersubjetiva o en caso de deficiencias en la interiorización y constitución subjetiva del S_1 mismo. El que pueda anteponerse S_2 a S_1 en S_1 dependería o bien de que el S_2, además de sujeto en comunicación con S_1, es objeto de deseo para S_1 hasta tal punto que S_1 se resista a vivir sin él —aquí se trata de una razón no de comunicación sino propiamente S-O— o bien habrá que buscar

la explicación de esa anteposición en los caracteres de la axiología segunda que se hace presente en la comunicación.

Las reflexiones de este apartado, como las del precedente, ponen en claro, a nuestro juicio, la interna dependencia que existe entre la estructuración subjetiva y la comunicación.

La comunicación intersubjetiva es uno de los constitutivos esenciales del sistema humano de relacionarse al entorno como viviente. Es más, la comunicación es la característica que diferencia el sistema humano de relacionarse al entorno del sistema que las otras especies vivientes poseen. Hablamos de una comunicación lingüística y semántica.

Se pone, además, en claro que la estructuración subjetiva, condicionada por la comunicación, depende intrínsecamente del modo concreto cultural que el grupo humano tiene de relacionarse al entorno y sobrevivir. Los diversos modos culturales de sobrevivir comportan diversos sistemas de acotaciones y valoraciones objetivas y, por tanto, también diversos sistemas de deseos sobre ese mundo en los sujetos en comunicación.

Tercera parte

ANÁLISIS DE CONFIGURACIONES MITOLÓGICAS

I.—CONSIDERACIONES DE CARACTER GENERAL: CATEGORÍA LABORAL, CATEGORÍA SOCIAL Y CATEGORÍA PARENTAL

Iniciamos un nuevo apartado en el cual intentaremos comprobar nuestro modelo y enriquecerlo conceptualmente. Intentaremos comprobar su operatividad, especialmente en el campo axiológico. Lo aplicaremos al estudio de diversos modos culturales diferenciados radicalmente, según las posibilidades de diversificación que el mismo modelo proporciona.

En este primer capítulo, el más breve de cuantos van a seguir, intentaremos deslindar algunos principios metodológicos, al mismo tiempo que rastrear, en cuanto nos sea posible dada la escasez de datos, el caso más simple de sociedad: la de cazadores-recolectores.

En el estudio de la sociedad cazadora-recolectora nos apoyaremos, en primer lugar, en principios formales; después comprobaremos nuestros resultados con los datos mitológicos concretos de algunas sociedades de esas características.

Este primer capítulo será, a la vez, metodológico, una introducción a los capítulos posteriores y una primera aproximación al estudio de la mitología de un tipo de sociedades.

Si en el seno de las relaciones de los vivientes hablantes que somos los humanos señalamos las dimensiones capitales de su sistema de relacionarse entre sí y con el entorno, podremos descubrir tres aspectos:

— la dimensión social que corresponderá al S-S de nuestra fórmula
— la dimensión laboral, de la cual la anterior depende, que corresponderá al aspecto S-O de la fórmula
— la dimensión parental que, según lo que dijimos de la relación sexual humana, es a la vez S-S y S-O.

Puede ser concebida una relación parental que no sea eje de la organización social y laboral, pero no puede ser pensada una relación social que no implique una relación laboral, ni una relación laboral que no comporte relación social.

Las tres dimensiones anteriormente señaladas podrían, pues, reducirse a dos, las que en otras ocasiones hemos llamado «relaciones de conservación de la especie» y «relaciones de conservación de los individuos»: la laboral-social y la parental.

Antes de proseguir con nuestra argumentación permítasenos hacer algunas aclaraciones terminológicas. El término «laboral» lo empleamos para referirnos al

modo concreto y central de obtener lo necesario para vivir, es decir, nos referimos al quehacer o quehaceres económicos fundamentales y diferenciados, v. gr., la caza, el pastoreo, la agricultura, etc.

Estos modos fundamentales de supervivencia suponen modos fundamentales diferenciados de incidir en el entorno.

Los diversos modos fundamentales de incidir en el entorno son de importancia capital para la comprensión de la articulación de la realidad del entorno humano, tanto en su aspecto objetivo y ontológico, como en su aspecto axiológico, y, por tanto, son de una importancia decisiva para las formaciones mitológicas e incluso religiosas de una sociedad.

Las maneras de comprender y valorar el mundo, el hombre y lo religioso mismo son afectadas profundamente y de forma determinable según el modo fundamental de incidir en el entorno de los grupos humanos, de trabajar para vivir, según ese modo fundamental sea la casa, el cultivo, el pastoreo, la agricultura, etc.

Lo que realmente nos interesa es la diferenciación o diferenciaciones centrales de esos diversos tipos de incidencia cultural en el entorno, o modalidades fundamentales laborales.

Para nuestro fin —comprobar su influjo en los mundos axiológicos, en la mitología— no nos interesan los detalles de la articulación de la operación laboral, no nos es preciso descender a lo tecnológico, como podría hacerlo un Leroi-Gourhan.

Sólo ciertos aspectos fundamentales y capitales de la acción humana en el entorno tienen consecuencia en las formaciones míticas. Sólo esos aspectos fundamentales tienen incidencias en la creación de modelos y paradigmas axiológicos y ontológicos de interpretación y valoración de la realidad; los detalles del desarrollo técnico de la operación laboral no tienen esa incidencia.

Los cazadores, para poner un ejemplo, viven fundamentalmente de dar muerte a los animales. Esta forma de quehacer económico incide profundamente en su mitología; en cambio, las técnicas concretas que para ello emplean —instrumentos de caza, coordinación de los miembros del grupo a la hora de cazar, etc.— inciden en su mitología mucho menos y, a lo más, de forma periférica.

Igualmente, cuando hablamos del aspecto «social» lo tomamos en un sentido preciso: en cuanto consecuencias o concomitancias inmediatas de la actitud económico-laboral en el grupo, o bien en cuanto algunos aspectos centrales de la organización del grupo llegan a jugar el papel de instrumento social para incidir operativamente en el medio y obtener lo necesario para vivir.

En este aspecto de la consideración de lo social, y sólo en éste, vale la afirmación hecha sobre la relación intrínseca de lo laboral-social y la mitología. Hemos dicho que no nos resultaba preciso descender a la tecnología del trabajo. Por el contrario, ello nos hubiera supuesto un estorbo para nuestra pretensión. Ahora, al hablar de la relación de los núcleos centrales de la mitología y lo social, tampoco es preciso, y sí podría ser un estorbo, descender al estudio de las instituciones sociales en detalle.

Hechas estas aclaraciones, prosigamos con nuestras reflexiones.

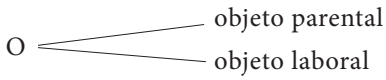
Según la diferenciación de la dimensión social, la parental y la laboral podrán presentarse sociedades que organicen los tres ejes o en torno del eje parental, o en torno del laboral, o —lo que en otro lugar apuntaremos como posibilidad—, en torno del social, entendido esta vez como primariamente estructuración de la comunicación intersubjetiva.

La elección de cada una de las dimensiones como centro de organización de las restantes tendré consecuencias estructurales que intentaremos investigar, y será fruto, a la vez, de presupuestos laborales.

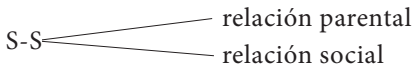
Si tomamos corno centro de la organización de las dimensiones a la dimensión parental resultará que la especialización laboral deberá conjuntarse con la diferenciación sexual o, más ampliamente, con la propia dimensión.

Esto comporta que la objetualidad sexual estará conjuntada con la objetualidad laboral y, por ello mismo, supuesta la conexión que existe entre la organización laboral con la social, se conjuntará la organización social con la parental. Este será el caso de las sociedades cazadoras-recolectoras.

Si el objeto parental se conjunta con el laboral tendremos que el O de la fórmula S-S será:



y que la relación S-S será:



A la diferenciación complementaria de la sexualidad se conjunta, de la forma expuesta, la complementariedad laboral de cara a la obtención de alimentos. Tendremos que en las sociedades cazadoras y recolectoras se conjuntará el hecho de ser varón y el hecho de ser cazador, y de forma semejante el ser hembra y ser recolectora.

Si se dan conexiones de clanes o grupos, estas conexiones se regirán por el mismo principio: interdependencia a la hora de obtener mujeres e interdependencia, por lo menos simbolizada, alimenticia.

La ley de la exogamia permite extender la organización parental incluso a la conexión de grupos.

Un mismo eje determina la categoría laboral o natural —relación laboral de un viviente con su entorno— y la categoría social o lugar que ocupa cada individuo en la sociedad.

La relación S-S viene determinada por el intercambio de O, a satisfacción del deseo del S_2 puesto en relación con S_1. Este intercambio supone interiorización del deseo del S correlato.

Cada relación S-S viene determinada de forma concreta —y no general— por el objeto que un S suministra al otro, o sea, por el determinado deseo que un S satisface al otro.

Supuesto que el eje parental es más amplio que el sexual, tendremos que toda relación S-S no es ni totalitaria ni homogénea.

Aplicando la fórmala $S_1(S_1 + S_2)$— $S_2(S_2 + S_1)$ podría representarse los diferentes grados de comunicación de la forma siguiente:

$S_1(S_1(D_a+D_b+...D_n)+S_2(D_a+D_b+...D_n))-S_2(S_2(D_a+D_b+...D_n)+S_1(D_a+D_b+...D_n))$
donde D puede leerse como "deseo".

La relación S_1-S_2 podrá presentar aspectos como el siguiente:

$S_1(S_1(D_{a_2}) + S_2(D_{a_1})) — S_2(S_2(D_{a_1}) + S_1(D_{a_2}))$.

El eje de la relación está determinado por los deseos satisfechos en cooperación, es decir, alcanzables por la cooperación mutua en el terreno objetual.

Si lo traducimos al caso de la sociedad cazadora-recolectora, tendríamos:

H (H (deseo de hembra + deseo de vegetales) + M (deseo de macho + deseo de carne))

M (M deseo de macho + deseo de carne) + H (deseo de hembra + deseo de vegetales)).

«H» debe leerse como hombre y «M» como mujer. Lo situado entre paréntesis denota los deseos interiorizados por los sujetos que entran en relación. La relación, al ser comunicativa, supone la interiorización, es decir, la constitución de los sujetos en cuanto tales, puestos en una relación concreta.

Con esto se explicita que toda relación S-S viene determinada y mediada por la relación objetual.

Supuesta la conjunción y equivalencia de objetualidad laboral y parental tendremos que

— mujer equivale a vegetales y viceversa.

— hombre equivale a carne y viceversa.

Por tanto, tener carne para comer, en el caso de una mujer, es tener hombre como esposo o como padre y, por lo mismo, estar situado socialmente.

Tener vegetales para comer, en el caso de un hombre, es tener mujer, sea en función de esposa o de madre, lo cual comporta situarse, por ello, socialmente.

Lo mismo cabe decir de la relación de los grupos o clanes: tener mujeres como esposas o madres y, por ello, tener vegetales que comer es estar relacionado con otro clan.

Supongamos ahora el caso de una cierta especialización laboral de los clanes: tener relación con un clan supone tener acceso a un determinado tipo de productos de la tierra o de artesanía y, a la vez, un intercambio de mujeres entre los clanes.

En el caso que estamos estudiando, el eje de relación es la conjunción de la objetualidad parental y la laboral. La relación en una de las dos objetualidades supone la otra y a la inversa.

Por efecto de la conexión de toda relación humana S-O con la dimensión S-S, resultará que la relación S-O más simple —la de los cazadores-recolectores— estará regida por la relación más simple S-S que es la parental.

O

La reproducción de habilidades requeridas para la pertenencia al grupo familiar coincide con las requeridas para la pertenencia al grupo social, y éstas coinciden con las requeridas para la vida laboral.

Las formas religiosas de este tipo de sociedades se manifestarán en el ámbito de las significatividades humanas, que es el de la síncresis de la objetualidad parental y la objetualidad laboral.

Tendremos, pues, conjuntado lo sagrado, lo parental y lo laboral. Especificando y teniendo en cuenta el carácter fontal con el que se presenta lo sagrado, así como teniendo en cuenta además que en los cazadores-recolectores la serie operativa «caza» es la axial, porque de ella primordialmente viven —puesto que la recolección es

sólo una serie operativa secundaria porque supone únicamente un complemento alimenticio a la caza— tendremos las siguientes conjunciones:

— lo sagrado-antepasados-caza

o bien

— lo sagrado-sexualidad-caza.

Supuestas estas síncresis tendremos que en las figuras de lo sagrado se conjuntarán las peculiaridades fundamentales de las formas laborales y los antepasados, la modalidad fundamental de la relación sexual y los antepasados, las formas sociales centrales y los antepasados, y esto porque el eje de la estructura social es lo que hemos llamado «dimensión parental».

Si ahora suponemos que la especialización laboral crece en número, la sociedad se subdividirá en fracciones. A cada fracción laboral le corresponderá un campo de objetos. Como que se tratará de objetos-valor, objetos-cualidad, las fracciones sociales se diferenciarán por esa misma cualidad de las restantes fracciones. Esto comportará una diversificación cualitativa de los grupos sociales y una disyunción progresiva de la dimensión laboral y la parental; lo cual equivale a decir que dejará de estar regida por el modelo parental.

Supuesta esta disyunción, la conexión laboral y social de individuos y grupos deberá realizarse por otra vía distinta a la parental.

Ahora bien, la diversidad laboral importa diversidad de naturaleza en los sujetos y diversidad en los sistemas axiológicos y objetivos. La sistematización en una unidad de la diversidad laboral con sus diversas naturalezas subjetivas y sus diversos mundos, de forma que haya comunicación de bienes fruto del trabajo, y comunicación y estructura social, supone un cohesionador.

Supongamos que el cohesionador aparece por la misma vía abierta por la diversificación laboral. Esto daría lugar a un grupo o clan cuya especialización en el trabajo sería mantener conectadas las diversas naturalezas laborales. La especialidad de ese grupo sería el poder, el señorío. Con esto se introduciría un principio de ordenación jerárquica de las diversas especialidades laborales, lo cual conduciría, a la vez, a un aumento de la disyunción de las tres dimensiones de S-S.
O

Se acentuaría la separación de la dimensión laboral de la parental y, correlatamente, la dimensión social de la parental.

Si, supuesta la disyunción de lo laboral y lo parental, analizamos como los tres ejes —el parental, el laboral y el social— tendremos:

— en el eje laboral una diversidad de especializaciones de por sí no necesariamente relacionadas jerárquicamente sino diferentes cualitativamente, cuyo canon de ordenación no viene de por sí establecido;

— en el eje parental una diversidad sexual y de funciones en la crianza, así como una diversidad de ocupaciones carente de canon cualitativo de ordenación;

— en el eje social se establece una norma de jerarquización de la diversidad laboral en virtud de la especialización de un grupo en el dominio.

Con este último hecho se introduce un elemento jerárquico o de sumisión en todos los niveles, de forma que en la dimensión laboral es posible encontrar ya canon cualitativo para la ordenación de la diversidad de naturalezas laborales. Toda esta dimensión quedará invadida por el principio de ordenación jerárquica. Incluso la diversidad parental quedará invadida por ese principio que provocará en él una

nueva síncresis, esta vez de funciones parentales y jerarquía:

Hombre (masculinidad + autoridad) — Mujer (feminidad + sumisión).

Para que se provoque esta síncresis en el nivel parental se ha de pasar por la mediación del nivel social con apoyo en el laboral. Para que el varón sincretice con su masculinidad la autoridad es preciso que se dé una norma de relación social autoritaria.

Estas consideraciones nos llevan a comprender que la síncresis «masculinidad + autoridad» presupone a su vez una síncresis previa en el nivel social que es la siguiente:

«habilidad laboral de cada S + grado determinado de poder social de cada S».

Por esta conjunción cada ocupación laboral equivale a un grado de poder social.

Si se da un grupo cuya especialización laboral es coaunar a los demás grupos dotados de naturalezas laborales diferentes, se introduce, con ello, una norma que nos conduce a representar el nivel social de la siguiente forma:

La primera fórmula representa el grupo autoritario; la fórmula entre paréntesis los grupos subordinados conjuntados.

Esta fórmula, por efecto de la norma jerárquica introducida, se transforma en esta otra que será representación de una sociedad ordenada con canon jerárquico:

S_1-S_2
\
O..... donde O → S_{a_1}-S_{a_2}
\
O_a..... donde O_a → S_{b_1}-S_{b_2}
\
O_b..... donde O_b → etc

La síncresis de «habilidad laboral + grado determinado de poder social» presupuesta en la síncresis «masculinidad ± autoridad» conduce a que incluso la relación parental masculino-femenino sea re-escribible como un S-O_1 porque la mujer juega con respecto al varón el mismo papel de O que los grupos subordinados con respecto a la autoridad.

Puesto que socialmente la relación parental no sirve de base para la relación de sujetos, el intercambio de intereses entre éstos será en torno del S-O laboral, con lo cual podremos transformar la fórmula S-S en esta otra: $S(S_1 + S_2 + S_3 + ...S^n)$-O.

Queda, pues, apuntado cómo la especialización laboral en el seno de una sociedad estructurada sobre el eje parental la transforma y da origen en ella a la disyunción de las tres dimensiones de la sociedad; cómo la convierte de parental en jerárquica, lo cual supone una centración de la interpretación de las tres dimensiones sobre el eje de la norma autoritaria que se encuentra en el nivel social, pero cuya raíz está en la dimensión laboral.

Hemos explorado dos centraciones de dimensiones: la centrada sobre el eje parental y la centrada sobre el eje social con base laboral y que podríamos llamar «de eje social con norma autoritaria». Esta norma autoritaria hay que interpretarla como la repercusión sobre la dimensión social de las diversificaciones laborales, o

lo que es equivalente, de las diversificaciones de categorías naturales; o todavía de otra forma, la diversificación laboral vuelta sobre sí misma y convertida en medio de unificación social.

Volviendo de nuevo al análisis de la sociedad de cazadores-recolectores, tomemos la fórmula $S_1(S_1+ S_2)$ reescribible como: S(H(deseo de hembra + deseo de vegetales) + M(deseo de macho + deseo de carne)).

En esta fórmula se explicita que la constitución de S_1, el varón, como sujeto consta de la interiorización de las apetencias tematizadas de sí mismo más las del sujeto S_2, el femenino, con el cual entra en relación.

Entendemos por interiorización la resultante de orden sígnico y no simplemente tendencial que se encuentra en S como signos actualizados potenciales. Este modo sígnico de posesión de apetencia y de objeto de apetencia es lo que llamamos «deseo» y «estructura de deseo».

En el caso que estudiamos, y supuesta la manera de ser de la sexualidad humana como $S\text{-}S_{\diagdown O}$, resulta que la interiorización de la subjetividad de S_2 —la femenina—, constitutiva de S_1, coincide con la objetividad sexual apetecida por S_1.

Según esto la relación $S_1\text{-}S_2$ equivale a $S_1\text{-}S_{2\diagdown O_1}$; y a la inversa, $S_2\text{-}S_1$ equivale a $S_2\text{-}S_{1\diagdown O_2}$

O_1 es el objeto del deseo de S_1 que, de hecho, es S_2; igualmente O_2, pero a la inversa.

Luego la relación intersubjetiva en este modelo sincretiza S_2 y O_1 y S_1 y O_2. Por tanto, para S_1 el otro sujeto término de relación es a la vez su objeto O_1 y el otro sujeto S_2.

El mismo S_1, para entrar en relación con S_2, requiere tener el valor de O_2 para S_2.

Cada S deberá tener la categoría de sujeto más el valor de objeto para otro sujeto. Si no se da la conjunción de los dos elementos no puede darse la plena relación sexual.

Cada término de relación para su consistencia como sujeto requiere la consistencia como objeto, el valor objetual.

Si, además, tenemos en cuenta que en este modelo se ha producido ya otra conjunción, la de masculinidad y alimentos de carne y feminidad y alimentos vegetales, resultará que será equivalente ser buen cazador y tener valor de objeto sexual y con ello subjetividad para la relación sexual y, de forma semejante, en el caso femenino.

Luego:

$S_1 \equiv O_2 \equiv C$, donde C significa proporcionador de carne y ≈ equivalente.

O bien, $S_1=S_1+O_2+C$.

El sujeto será: estructura de deseos + objeto de apetencia sexual para S_2 + cazador que proporciona carne.

Y: $S_2 \equiv O_1 \equiv R$, donde R representa proporcionadora de vegetales comestibles.

O bien, $S_2=S_2+O_1+R$. El sujeto S_2, la mujer, será: estructura de deseos + objeto de apetencia sexual para S_1 + recolectora que proporciona vegetales y frutos.

En fórmula válida para los dos sujetos:

S(S+O+NLE), donde NLE representa el saber hacer propio de cada naturaleza laboral específica, sea de varón o de mujer. En el paréntesis se incluye la interiorización propia del sujeto que presupone la relación con otro sujeto, su valor de objeto para otro sujeto y la capacidad especializada laboral, sea de cazador, sea de recolector.

Hemos analizado y descrito al S en varias ocasiones como estructura de deseos. Hemos estudiado, también, cómo todo sistema de deseos es correlatamente un sistema de operaciones, o mejor, situándonos en el mismo plano en el que el deseo se sitúa por la mediación sígnica con respecto a la respuesta a la señal o estímulo, cómo es un sistema de saber-hacer.

En el estudio del modelo parental de organización del grupo humano hemos llegado a la conclusión de que en él se produce una síncresis entre el dimorfismo sexual y la diferenciación de la naturaleza laboral. En el último desarrollo hemos llegado a la conclusión de que en el funcionamiento de la relación sexual y del modelo parental se produce una síncresis o equivalencia entre el sujeto de relación sexual y la objetualidad para el otro sujeto sexual en relación.

El sujeto (S_1) en la interiorización del deseo (O_2) y del otro sujeto (S_2) —recepción de la comunicación del otro sujeto como deseo— se capta a sí mismo como cualidad. El deseo (O_2) de S_2, siempre en la relación sexual o parental, coincide con la calificación de S_1 como actante, elevado a la categoría de sujeto en virtud de que es recibida en S_1 una comunicación procedente de S_2.

En el modelo parental de estructuración de niveles la cualificación del S_1 sexual se sincretiza con la cualificación de «proporcionador de carne».

Por tanto, la comunicación con S_2 es para S_1 su cualificación varonil y de cazador —a nivel sígnico y no de mero actante—.

La equivalencia o síncresis de S_1 y O_2 da como resultado un nuevo aspecto de la estructura del sujeto que se añade a lo ya determinado como estructura de deseos y de saber-hacer, que le convierte en una estructuración de cualificaciones sígnicamente interiorizadas.

En el modelo parental el S_1 juega un doble rol: su masculinidad y el ser cazador. Pero como se sincretiza O_2 y C, resulta que esos dos roles se conjuntan de una manera unitaria en S_1 por efecto de su relación comunicativa con S_2, todo ello a nivel sígnico y no de mero actante.

Tenemos, por tanto, que la constitución de S_1 como sistema de deseos equivale a recibir como comunicación de S_2 la cualificación de actante respecto de S_2, y conjuntamente la cualificación laboral a ella sincretizada ($S_1 \equiv O_2 \equiv C$).

A la estructuración de los deseos le es concomitante la estructuración de la operación propia de ese sujeto de deseos cuya operación es precisamente el objeto de deseo de S_2. Por ello, al recibir S_1 de S_2 la comunicación del deseo de S_2, recibe la naturaleza sígnica de su propia estructura de actante, tanto sexual como laboral. Y en la recepción de la propia cualificación de actante, como objeto de deseo de S_2 se recibe con ello la estructura de deseos de S_2.

Decir la estructura de deseos de S_1, es decir, la cualificación del actante S_2 y la naturaleza laboral a ella conjuntada.

La elevación a categoría de sujeto —constitución sígnica del actante—, que es constituirle en sistema de deseos, es a la vez constituirle en proporcionador para S_2 de su cualificación como actante femenino. Ahora bien, ese O_1 es la propia estruc-

tura de deseos de S_1 y la elevación a categoría de sujeto de S_2.

Por tanto la fórmula S-S explícita de los cazadores-recolectores será:

$$S_1((S_1 \equiv O_2 \equiv C) + (S_2 \equiv O_1 \equiv R) - S_2((\equiv O_1 \equiv R) + (S_1 \equiv O_2 \equiv C)).$$

El O sobre el que se establece la relación S-S no es únicamente aquello sobre lo que versa la información de los S puestos en relación, sino que ese O determina la estructura de los comunicantes y de la comunicación.

Por consiguiente, O acota y tematiza la relación S-S por la dependencia de la cualificación de los S que versa sobre O, y por la dependencia del saber-hacer y el sentido de serial que parte de O.

Por consiguiente, O determina la estructura de los que se comunican y la estructura de la comunicación.

En cuanto sujetos hablantes los S siempre dependen de otros S. En el caso de una sociedad que está centrada sobre el eje parental este carácter propio de la naturaleza del habla se funde y coincide con la interdependencia sexual-laboral de S-S. El que se dé un sujeto hablante depende de que se dé la relación S-S y de que se dé un O del cual hablen S y S. En el caso parental, el que los sujetos sexual-laborales sean tales depende de que se dé la relación S-S y del objeto sexual-laboral entre ambos.

Tanto en cuanto hablantes, como en cuanto sexuales, los S en relación se interiorizan mutuamente uno al otro como estructura de deseos. En el caso de los hablantes en cuanto tales la relación S-S no sólo está presupuesta en las performaciones de uno y otro, sino también para la adquisición de la competencia lingüística, competencia que no es sólo fonológica y sintáctica, sino también semántica.

La semántica es intrínseca a la competencia lingüística y no mera concomitancia de ella, y si, además, suponemos que esa semántica ha de recubrir el campo correspondiente al S-O del viviente se sigue que la competencia lingüística comporta lo equivalente a una competencia axiológica. Por consiguiente, la adquisición de la competencia lingüística, para la cual se requiere la relación con otro S. equivale a la interiorización en un sujeto de la competencia axiológica del otro, y a la inversa.

Si la semántica es sistemática e intrínseca a la lengua, y si, además, los ambientes culturales S-O del viviente varían según las culturas y las situaciones en una cultura de los determinados S-S de que se trata, se da una concreta adquisición de la axiología, o sistema de valores, en la comunicación.

De estas consideraciones se sigue que en el S-S del habla se da, como en el caso del S-S sexual, una interdependencia de los S como estructuras de deseos. Por esta homogeneidad estructural de la relación S-S del acto del habla y el S-S sexual se puede producir una conjunción de la estructura parental de la sociedad y la relación subjetiva en cuanto hablantes.

Con la introducción de la especialización laboral múltiple aparecerán tipos de habla en los cuales pueda darse una relación S-S que no sea interiorización mutua en cuanto estructuras de deseos, sino que sea intercambio de información entre los S respecto de los O. Intercambios informativos entre los S de cara al trabajo coordinado. En este caso se dará una relación subjetiva que no será correctamente describible como S-S, sino como $S(S_1 + S_2 + S_3 + \ldots S^n)$-O, siendo en este caso la relación

O

subjetiva de los que estamos hablando la incluida en el paréntesis y no la S-S de $\begin{smallmatrix} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{smallmatrix}$.

La sociedad en la que se dé diversificación laboral podrá, con todo, no alejarse del eje parental en su estructuración a nivel social. En ese caso, las diversas especificidades laborales se mantendrán conexas con la estructura parental en alguna de sus formas, aunque sean las más ampliadas, tales como clanes, etc. Entonces podrá darse una estructuración describible con la fórmula:

$$S \begin{cases} S \\ (S_1+S_2+S_3+\ldots S_n)\text{-}O. \end{cases}$$

En esta fórmula el nivel parental continúa siendo el eje de centración de los demás niveles dentro del grupo. Las relaciones interpersonales, interiorizaciones mutuas de los sujetos en cuanto estructuras de deseos, siguen estando regidas —siempre intragrupalmente— por el eje parental. La relación subjetiva laboral, la incluida en el paréntesis en nuestra fórmula, es una relación de información o de coordinación laboral.

Correlatamente a estas dos formas de relación subjetiva se dará una estructuración de los sujetos según un rol parental que coincidirá con el social y otra estructuración laboral más o menos alejada de la anterior —en proporción al tipo de especialización laboral del grupo y a la complejidad de la articulación de especialización laboral de que se trate—. Esta segunda estructuración dependerá de la repartición del saber-hacer requerido por el tipo de trabajo y por el grado de saber-hacer poseído por cada sujeto en una coordinación laboral.

Ahora bien, como que este orden laboral no crea un orden social autónomo sino que se mantiene controlado por el eje parental, la coordinación laboral estará regida por un principio extrínseco a la propia articulación laboral. Ese principio es el del orden parental que, en cuanto extrínseco e incidiendo en el laboral, adoptará la forma de algún tipo de autoridad: autoridad de los padres, de los ancianos, etc.

Hemos visto que la estructuración de $\begin{smallmatrix} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{smallmatrix}$ en torno de la objetualidad sexual da base a una constitución del sujeto como estructuración de deseos, como objetualidad con respecto al otro S y como cualificación actancial.

En el caso de la relación sexual, sin la cualidad de objeto de cada S respecto del otro S no sería pensable la delación S-S como estructuras de deseos en comunicación. La cualidad no es simplemente objetiva sino actancial, y actancial de sujeto sexual y hablante. Una cualidad complementaria, base común a la relación de interdependencia.

La estructura lingüística $\begin{smallmatrix} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{smallmatrix}$ es insuficiente para la explicación de los sujetos como estructuras de deseos en comunicación si no es situándose en los actos de habla, en cuyo caso se presupone una societariedad de los hablantes y tal, que se trate de dos actantes interdependientes respecto de un estímulo únicamente alcanzable en la dependencia del uno respecto al otro.

Si suponemos que los vivientes hablantes, con todas sus características, son una adaptación más al medio entre otras conseguidas por los vivientes, será posible encontrar en la misma relación animal al medio algún tipo de estructura que corres-

ponda a S-S y que, en el caso de no hablantes, habría que simbolizar como A-A,
\O \O

entendiendo por A el actante, es decir, un tipo de objetualidad a alcanzar que únicamente es asequible en la interdependencia de actantes, una objetualidad en la que O y A sean uno, en la cual A_1 puede ser actante en la medida en que A_2 es actante, y la modalidad de la actancialidad de A_1 es objetualidad para A_2, y a la inversa. Es evidente que se está describiendo con esta estructura la reproducción animal sexuada.

La estructura del habla presupone, para que pueda llegar a ser acto de habla, una estructura no lingüística como la expuesta; en cambio, la estructura expuesta no presupone el habla. Parece evidente que los vivientes debieron llegar a una societariedad como la descrita antes de que llegaran a ser hablantes. En cambio, no es preciso presuponer_ al acto del habla, en contra de lo que podría parecer, la articulación y división operacional de los individuos de un grupo de vivientes, como podría ser el caso de algunos insectos.

Hemos de concluir, por una parte, que existe una analogía formal entre la estructura de la relación sexual de los vivientes y la estructura de la relación de los actos de habla; por otra parte hemos de concluir que se da presuposición entre el acto del habla y la relación descrita como A-A. No puede pensarse acto de habla sin esta
\O

estructura previa.

Esta segunda afirmación plantea serios problemas: ¿qué pasa cuando el eje parental cesa de ser el eje de la organización humana, y en concreto, cuando el mundo laboral se transforma hasta el punto que ya no puede sincretizarse con la estructuración de la relación sexual?

Mientras la organización del grupo no se aleje definitivamente de la solidaridad del grupo familiar, o clan, se mantiene una objetualidad parental mis o menos determinada o vaga que mantiene la vigencia de la estructura parental descrita y posibilita, con ello, la constitución de los S como estructuras de deseos y la relación de los S como tales estructuras de deseos, es decir, se mantiene la relación complementaria de los S respecto de un O y no la mera relación laboral coordinada respecto de O. Únicamente se da relación complementaria cuando la consecución de O se conjunta con la interiorización del otro S como estructura de deseos, y a la inversa. O de otra forma, haciendo cada uno de los S el deseo del otro como propio y satisfaciéndolo —procurándole su O— es como uno satisface el propio deseo. En el caso de conjunción de sujetos por coordinación laboral esto no se cumple, porque no es el otro S en cuanto actante el que es el O para S_1. En la colaboración laboral de dos S, el S_2 es un medio, una ampliación de S_1 para la consecución de O. Un actante requiere a otro para la consecución de un O extrínseco a los dos actantes. Cada uno de los dos actantes conjuntados requiere al otro porque requiere su capacidad operativa. La colaboración de ambos reside en la operación y no pasa, como en el caso anterior, por la interiorización subjetiva del otro, no pasa por el otro sujeto como estructura de deseos. No se precisa que los S que intervienen en la operación de forma cooperativa hagan propios cada uno los deseos del otro; basta que se asegure la colaboración en la operación. Ni tan solo se requiere que cada uno de los actantes haga la operación libremente y de acuerdo con sus deseos. Esto resulta posible por la disyunción de la síncresis que se producía en el modelo parental entre sujeto —como deseo y como actante— y objeto.

Se pasa de actante a S poniendo en palabras las tendencias y las respuestas a los estímulos, lo cual supone que el S como estructura de deseos es fruto de actos de habla.

La constitución del sujeto S_1 , como tal sujeto, depende de la comunicación con S_2 sobre el O que los conjunta, de forma que la comunicación del objeto del deseo de S_2 es S_1. Por tanto, llegar a la categoría de sujeto a partir de la de actante consiste en entrar en comunicación con otro S sobre un O que coincide con la propia categoría de actante. Luego S como estructura de deseos, su consistencia, pasa y se apoya en el objeto de deseo de otro dotado de categoría de signo humano y no mero estímulo.

En una sociedad que se rija toda ella según el eje parental —como es la de los cazadores-recolectores—, los sujetos de relación estarán bien fundamentados como modo sígnico de existencia de los actos de relación determinados objetivamente con respecto a otro sujeto de los mismos caracteres. La interiorización del deseo del otro es la propia elevación de la categoría de actante a la categoría de sujeto.

El problema que tenemos ahora es ¿qué pasa con la relación subjetiva cuando el O no forma la síncresis estudiada?, ¿cómo se salvaguarda la fórmula ($S_1(S_1 + S_2)$), según la cual se ha de dar en la relación subjetiva interiorización del deseo del otro para que haya relación verdaderamente S-S?, y correlatamente, ¿qué pasa con la consistencia subjetiva en una sociedad cuyas relaciones subjetivas no se apoyan en el eje parental?, ¿dónde reside, entonces, la consistencia subjetiva?

Ya hemos visto que la colaboración laboral de dos S no basta para proporcionar una relación subjetiva que no sea mera información. La subjetividad a nivel social-laboral en una sociedad ¿qué consistencia tiene?

La conjunción de varios actantes en una operación común que no pasa por los S como estructuras de deseos no da cuenta de la constitución de sujetos puesto que no importa la conjunción de deseos sino de operación: uno puede ser esclavo del otro; uno puede forzar al otro o simplemente pretender conjuntarse con otro actante únicamente como medio para un determinado tipo de objetos. En ese caso no hay conjunción subjetiva en sentido estricto, porque no se exige interiorización de los deseos de un S en otro, y a la inversa, y esto porque para la obtención, en colaboración, del O pretendido y para que los actantes sean tales no se precisa, como en el caso del modelo parental, hacerse propio el deseo del otro y, haciéndoselo, llegar al objeto. Las relaciones de dos S en mera colaboración laboral están necesariamente recluidas en la condición de actantes, pero unos actantes u operadores dotados de un sistema de información respecto a la colaboración en la operación, que, sin embargo, dejan de lado al modo constitutivo de los deseos. Si es así, en el caso de la especialización laboral que conduce a una colaboración que no gira en torno al eje parental se ha empezado ya el camino hacia la abstracción o precisión respecto de los procesos axiológicos, es decir, en el acto de la pura colaboración laboral se da ya la precisión de la significatividad y, por tanto, de la valoración y afectación subjetivas. La colaboración laboral de dos o más S, en contraposición a la complementariedad laboral, supone un paso hacia la operación desaxiologizada.

¿Cuál es el fundamento de la colaboración laboral de los sujetos en cuanto tales, supuesto que la especialización laboral mayor que dos no permite al eje parental funcionar como cohesionador de los niveles parental, laboral y social?

En el caso de una sociedad que importe especialización laboral mayor que dos, pero enmarcada en grupos familiares o clanes, el fundamento de la colaboración

laboral sería el sentimiento, más o menos vago, de solidaridad. Ese sentimiento de solidaridad sería el generador de la relación subjetiva, entendida como conjunción o comunicación de los sujetos en cuanto estructura de deseos.

En sociedades en las que la especialización laboral mayor que dos no está conjuntada a los clanes o agrupaciones laborales familiares es preciso introducir un factor que pueda generar esa colaboración. Ese factor ha de ser del mismo orden que el que permite conjuntar diferentes especies laborales en una única sociedad.

Dijimos que en una sociedad en la que se introduce la especialidad laboral se puede formalmente introducir también una especialización política o creación de un grupo político encargado de cohesionar a los diversos grupos o naturalezas laborales. Este hecho introduce una norma para la ordenación de las especializaciones laborales. Una norma para ordenar las cualidades laborales y los mundos de los sujetos correlatos. La norma es el poder, la autoridad tomada como cualidad suma laboral. No será extraño que si la «autoridad-poder» es cualidad suma, las hierofanías se presenten como la «autoridad-poder» suma.

Según estas consideraciones la colaboración laboral no pasa por la estructura subjetiva y la relación de comunicación complementaria de sujetos, sino por la norma introducida en el nivel social por el grupo cuya especialidad laboral es la cohesión de la totalidad social; esta especialización se conecta, la mayoría de las veces, con la defensa de la sociedad.

Estamos situados, en este momento de nuestro estudio, en un modo de agrupación humana en el que ha entrado un número de especializaciones laborales mayor que la sincretizable por el dimorfismo sexual; en el que el modelo parental es incapaz de conectar los niveles social, laboral y parental; en el que la conjunción de las diversas naturalezas laborales, junto con la defensa militar de la totalidad de los grupos es llevada a término por un grupo humano cuya especialización laboral es política y militar. Suponemos, además, que la magnitud de la formación social y la complejidad de las especializaciones laborales llevan a impedir que cada una de ellas sea regida por una solidaridad de clan, más o menos fuerte, es decir, que cada naturaleza laboral, cada especialización no está regida por el eje parental.

La acotación y determinación de las naturalezas laborales depende de la relación a un determinado tipo de objetos de una manera determinada, e importa un «poder-hacer», que a nivel de sujetos es un «saber hacer». A este carácter de la relación a los objetos se añade una norma cualitativa que comporta ordenación y subordinación de los diversos tipos laborales y, por tanto, de las cualificaciones propias de los objetos correspondientes de las diversas especies laborales y, correlatamente, las cualificaciones del «saber-hacer» de los sujetos correspondientes. Esta norma, o canon, de estructuración cualitativa no proviene del puro campo laboral, que carece de por sí de criterio para cualificar las especializaciones laborales unas con respecto a otras. Esta norma procede de la incidencia en el nivel social de una especialización laboral «sui generis»: la de defender y conjuntar los diversos grupos laborales. Para ese grupo de «rectores-defensores» el conjuntar y defender los grupos funciona como un O en la relación normal de cualquiera de las especializaciones laborales S-O. Ese especial O funciona, como en todos los demás casos, como cualificación objetiva del «saber-hacer» de ese grupo y, como todo O de S-O, tiene caracteres de supervivencia. La peculiaridad de este O es que es de supervivencia del grupo de individuos rectores y a la vez de los restantes grupos. Por tanto, el valor de este O es presupuesto por cualquier otro valor de O de los restantes

grupos. El valor de supervivencia de cualquiera de los restantes grupos presupone la supervivencia del valor de este grupo. Correlativamente no habrá «saber-hacer» más cualificado de cara a la supervivencia de todos que el «saber-hacer» del grupo de rectores.

Con este hecho tenemos introducida una norma de estructuración de las cualidades laborales que, para ser vigente, pasa por el nivel social debido a las peculiaridades del objeto laboral del grupo de rectores. Supuesta la introducción de esta norma, el resto de la estructuración de las demás especialidades laborales vendrá dada por el grado de participación en esa cualidad y por el grado de proximidad cualitativa al tipo de objetividad de los rectores o a los caracteres del tipo de su «saber-hacer» propio. Los «saber-hacer» de cada subgrupo social se ordenarán jerárquicamente según el grado de poder social que comporten.

En una situación como ésta, ¿qué es lo que eleva a los actantes a estructuras de deseos, es decir, a sujetos en el orden social y laboral? ¿Hay relación intersubjetiva, tal como la hemos venido entendiendo, y si la hay, sobre qué se fundamenta?

La norma misma que arrancando del nivel laboral se introduce en el nivel social va a ser nuestro primer punto de partida en la búsqueda de la constitución de los sujetos como sistemas sígnicos y, por tanto, como sistemas de deseos.

La supervivencia del grupo rector es la permanencia, o supervivencia de su o correlato. Este O es el conjunto de los demás grupos. La comunicación del grupo rector con los restantes grupos supone la interiorización de los intereses de esos sujetos; éstos, a su vez, interiorizan los intereses del grupo de rectores. Si tomamos a la supervivencia como O, resulta que el grupo de los regidos no puede lograrla más que satisfaciendo la estructura de deseos de los rectores; y los rectores no pueden, a su vez, conseguirla más que satisfaciendo los deseos de los regidos. La objetividad a la que tiende la operación del grupo de los rectores es lograr la coordinación y, mediante ella, la supervivencia de los regidos. Eso es para ellos conseguir su propia supervivencia. Por su parte, los regidos procuran la supervivencia del grupo de los rectores y eso es conseguir su propia supervivencia.

En grupos humanos en los que las especializaciones no sean demasiado diversificadas las cosas podrán funcionar así. Cuando las especializaciones, o la magnitud de la sociedad es muy grande esta relación subjetiva y solidaria entre rectores y regidos no podrá sostenerse. La coordinación de una situación muy compleja, laboralmente hablando, no puede pasar por la solidaridad de los grupos entre sí, tal que cada uno haga propios los deseos del otro. La no proximidad de los S impide la comunicación como intercambio de estructuras de deseos, lo cual plantea las cosas en la pura colaboración laboral. La pura colaboración es alejarse de las relaciones de los sujetos, es abstraer e ir a parar a los sujetos como operadores, como actantes ajenos a la auténtica relación S-S.

Con la incomunicación fáctica de los grupos la operación sobre el conjunto de los grupos, propia del grupo de rectores, tendrá que estar dotada de una base distinta de la inmediata comunicación S-S. Es decir, el grupo de rectores ha de conseguir un medio para obtener su S-O sin pasar por que otros hagan suyo su deseo. El grupo de rectores necesita una consistencia que no nazca de la correlación a otros grupos porque, de hecho, no puede conseguirla. En tanto podrá actuar como cohesionador y ejercer su función, en cuanto disponga de autosuficiencia y de un poder apoyado sobre sí mismo capaz de actuar sobre los otros. Para lograr esa autosuficiencia tendrá que apropiarse de tantos medios cuanta sea la magnitud de su función. Con esto se rompe la relación S-S definitivamente y la solidaridad y se entra en la relación «señor-siervo».

La comunicación, propiamente dicha, entre sujetos se apoya sobre deseos y sistemas de deseos. Las comunicaciones no son informaciones sobre operaciones respecto de un O, sino sobre operaciones correlatas a deseos en interdependencia. La información que un S recibe de otro S sobre su deseo y, tal que genere colaboración, supone algún modo de integración del deseo del otro en el propio sistema de deseos. Esta integración o interiorización mediante la cual, y sólo mediante ella, el sistema de apetencias se eleva a sistema de deseos —sujeto— supone un O peculiar respecto del cual haya complementariedad entre los sujetos que entran en comunicación, como hemos visto en el caso parental. Sin esa complementariedad no habría relación subjetiva en torno a un O, sino conjunción de sujetos, o mejor, de actantes, que formarían un macro-actante.

Una sociedad de múltiples especializaciones, con un grupo que a su vez coordina y defiende, puede ser incluida en la categoría de sociedad solidaria con tal que las especializaciones no sean excesivas ni muy grande la sociedad. En ese caso el O de los rectores, que es la coordinación y la defensa, es, a la vez, la cualificación recibida en la comunicación con los regidos. El O de los regidos, que presupone la permanencia del grupo de rectores y la coordinación proveniente de ellos, es a la vez la cualificación procedente de la comunicación con los rectores. Esa cualificación está dentro de un sistema articulado de funciones cuya articulación y sistematicidad la reciben también de la comunicación con los rectores.

Por este sistema se elevan unos y otros a nivel subjetivo y mantienen relaciones S-S.

Si cesa la relación auténticamente S-S entre la clase política y los restantes grupos, el grupo político deja de recibir de ellos su cualificación. La cantidad de medios económicos y de poder de que dispone la clase de los gobernantes viene a ser para ellos lo que les califica como actantes. El resultado es que la relación de los gobernantes con respecto a los gobernados es de S-O y la de los gobernados a los gobernantes no cae en la categoría de sujetos sino a lo más de actantes subordinados. Se colabora con los restantes grupos por presión de los gobernantes.

De lo hasta aquí expuesto resulta que en una sociedad compleja, en cuanto el número de especializaciones laborales y en cuanto a la magnitud, el grupo de los gobernantes, para ejercer su papel como mínimo a nivel de actantes, tiene que disponer de medios para su subsistencia, como grupo, y para cumplir su función de coordinadores. Estos medios les permiten cumplir su función social, pero a precio de terminar con la relación intersubjetiva de la clase gobernante y los restantes grupos. Toda esta transformación se debe a que la cualificación de actantes ha pasado de recibirse de la relación con otros sujetos, como estructuras de deseos, a recibirse de unos medios, unos instrumentales de operación.

II.—EXPLORACIÓN FORMAL DE LA SOCIEDAD DE CAZADORES-RECOLECTORES. ANÁLISIS MITOLÓGICOS CONCRETOS DE SIBERIA Y ASIA CENTRAL

Hemos hablado de las sociedades de cazadores-recolectores en términos formales, sin aportar datos de análisis de mitologías cazadoras concretas. Queremos, ahora, hacer la comprobación de los resultados a los que hemos llegado. Con este fin nos proponemos llevar a cabo un análisis que se ciña a las formaciones mítico simbólicas capitales de los pueblos cazadores pertenecientes a Siberia y Asia Central.

Dichas formaciones las estudiaremos tomando como hilo conductor a un personaje central en la vida de dichos pueblos: el chamán.

Los pueblos cazadores de Siberia y Asia Central que ocupan una gran área geográfica y forman una gran variedad lingüística y étnica, presentan, no obstante, una gran uniformidad cultural. Todos ellos se dedicaban preponderantemente a la caza, bien fuese de animales terrestres, de mamíferos marinos o de peces, y a la recolección. En una determinada zona de esa enorme extensión se encontraban grupos de pueblos que, aunque continuaban cazando, introducían una nueva ocupación, una nueva forma de subsistencia: el pastoreo nómada. Estos ganaderos nómadas modificaron sus formas religiosas introduciendo un nuevo elemento de interpretación del mundo, el dualismo. Con todo, ese dualismo no se desmarcaba completamente del cuadro mitológico propio de los cazadores. El área que ocupaban estos pueblos puede dividirse en tres grandes bloques:

— Una zona polar-templada, compuesta por grupos de nómadas dedicados a la caza, a la pesca y, eventualmente, ocupados con grandes rebaños de renos: los Dolganes, los Yukagir, los Tchuktchis, los Samoyedos, los Lapones, los Tunguses y los Yakutas. Únicamente los dos últimos son además criadores de bóvidos y caballos.
— Una zona templada —la zona templada y fría surártica—, compuesta por grupos de pueblos nómadas cazadores y pescadores o cazadores-pescadores y criadores de renos: los Ainos, los Ienissei, los Giliak, los Itelmes, los Koriak, los Lamutes, los Goldos y los Iuraks.
— Una zona de estepas, compuesta por grupos de pueblos nómadas pastores, la mayor parte de ellos de diverso tipo de ganado: los Kirguises, los Kazakos, los Khakass, los Altaianos, los Tofalar, los Soiotes, los Buriatos, los Kalmuks, los Mongoles y los Ostiak. Estos pueblos de las estepas son o han sido todos ellos cazadores.

Vemos, pues, que en estos pueblos se pueden diferenciar dos ocupaciones económicas principales:

— grupos de pueblos nómadas cazadores-pescadores y algunos de ellos además con rebaños de renos, que viven en las zonas polares o templadas.

— grupos de pueblos nómadas dedicados al pastoreo de todo tipo de ganado y que además practican la caza, habitantes de las estepas.

Los poseedores de grandes rebaños de renos no domestican a estos animales, sino que únicamente los marcan, los agrupan, se los reparten entre los grupos familiares, los siguen en sus migraciones a las zonas de la tundra en verano y a los grandes bosques en invierno, utilizan a algunos de ellos como animales de carga después de haberlos castrado, los defienden de sus depredadores naturales, etcétera.

Los renos se sitúan a medio camino entre el animal salvaje y el domesticado. Se comprende, por tanto, que los poseedores de rebaños de renos no hayan tenido que desarrollar técnicas especiales para la cría, el mantenimiento, etc., del ganado. No puede considerárseles, por consiguiente, como verdaderos ganaderos.

Todos estos pueblos, desde el punto de vista de la mitología y la concepción religiosa, aparecen divididos en dos grupos distintos:

— un primer grupo que tiene un sistema mítico cazador y corresponde al grupo de cazadores-pescadores-criadores de renos, y
— un segundo grupo que tiene un sistema mítico en el que aparecen elementos

dualistas introducidos con el pastoreo que reinterpretan o modifican la mayoría de los complejos míticos cazadores. A este segundo grupo pertenecen los ganaderos habitantes de las estepas, ganaderos que continúan practicando la caza.

La multiplicidad y variedad de los complejos mitológicos de estos pueblos nos ha forzado a adoptar una estrategia metódica para su estudio: estudiaremos las mitologías en torno del chamán. Todos los complejos míticos hablan del chamán porque el chamán ocupa un papel central tanto en la sociedad cazadora, como en su mitología y en su forma religiosa.

Dos constataciones nos indujeron a adoptar esta estrategia: la primera es que desde todos los complejos míticos se explica la figura del chamán; la segunda es que desde el chamán se explican todos los complejos míticos fundamentales de estos pueblos.

En la breve exposición que va a seguir desatenderemos las modificaciones que la introducción del pastoreo introduce en las mitologías cazadoras para ceñirnos a los aspectos puramente cazadores.

Según nuestras hipótesis vamos a orientar la exposición de la siguiente forma:

— Los pueblos siberianos y centroasiáticos viven preponderantemente de la caza; por tanto, la totalidad o la casi totalidad de su mitología deberá estar determinada por un modelo axiológico correspondiente a esta actividad.

— Aunque la caza es, para estos pueblos, la principal actividad y fuente de medios, no es la única actividad. Existen otras actividades dentro del grupo social, V. gr., la recolección, la relación con los mayores, la procreación, etc. Por tanto, el cuerpo mítico de estos pueblos tendrá que ser analizable en grupos de configuraciones que hagan referencia a cada una de estas actividades.

— Estas diversas configuraciones míticas deberán presentar una equivalencia estructural significativa, es decir, tendrá que hacerse patente en todas ellas que la caza genera el molde de comprensión global.

— La comprensión de lo sagrado y su representación, así como el personaje central religioso de estas sociedades, el chamán, tendrán que hacerse comprensibles desde el modelo axiológico generado por la caza.

— Si se dan diversas narraciones míticas que versan sobre el chamán y sobre su actividad, éstas no pueden proceder más que de las diversas configuraciones míticas correspondientes a cada una de las actividades diferenciadas del grupo, v. gr., la caza, la recolección, la relación con los mayores, la procreación, etc.

Si las actividades de los cazadores son analizables en varias series de operaciones claramente diferenciadas, como por ejemplo la caza, la recolección, la procreación, etc., a cada una de esas series de operaciones diferenciadas deberá corresponder una configuración mitológica que hable de ellas, induzca a ellas, las establezca y sea capaz de transmitirlas de generación en generación. Pero si esos grupos viven fundamentalmente de la caza, será en la serie operativa correspondiente a la caza donde encontraremos el momento central operativo que nos oriente sobre el modelo axiológico que deberá regir estructuralmente la totalidad de las configuraciones mitológicas cazadoras.

Según esta perspectiva teórica, los diversos tipos de configuraciones míticas que hablan del chamán podrán proporcionarnos las formaciones mitológicas correspondientes a cada una de las series de operaciones que precisan desarrollar los cazadores para sobrevivir. Una vez diferenciados, por este medio, los diversos bloques de configuraciones míticas de la mitología cazadora y una vez visto a qué tipo de actividad hacen

referencia podremos comprobar si toda actividad y toda realidad, para los cazadores, está estructurada por el modelo axiológico de la serie operativa de la caza o no.

El primer complejo mítico que el chamán polariza en torno suyo es el complejo que llamaremos del «mundo animal». Supuesto que para las sociedades cazadoras la caza es la principal fuente de subsistencia —y según nuestra hipótesis—, este complejo deberá tener una importancia capital.

El centro de este complejo es el animal. Sin embargo, el animal deberá ser concebido no en cuanto tal, sino en cuanto muerto porque es del animal muerto de lo que el grupo sobrevive.

Los mitos afirman que el ancestro del chamán es un «animal-ancestro»[1]. Tanto en los cuentos, como en las leyendas es posible constatar que el animal y el chamán están íntimamente relacionados[2].

Los chamanes poseen varios espíritus zoomorfos. Estos «animales-espíritu» asisten al chamán durante las sesiones chamánicas. Además cada chamán posee un espíritu tutelar, un espíritu particular, que aparece siempre bajo el aspecto de un animal determinado. Este espíritu recibe el nombre de «animal-madre». De él depende la vocación, la vida y la muerte del chamán[3].

El vestido ceremonial del chamán representa a un animal. El traje es como una máscara que transforma al chamán en animal[4].

El tambor del chamán, que es incluso más antiguo que el traje y que éste emplea siempre en las sesiones chamánicas, es considerado como un símbolo del animal con el cual el chamán se traslada al mundo de los espíritus. O como la montura que utiliza en sus expediciones, o el ciervo salvaje sobre el que viaja. Yakutos y Buriatos lo consideran el caballo sobre el que el chamán viaja al otro mundo. Los Soyotes llaman al tambor «Khamut-at», que significa «chamán caballo». Las tribus mongoles le llaman el «ciervo negro» sobre el que el chamán viaja[5].

Es golpeando con violencia su «tambor-animal», o por un tamborileo prolongado del mismo, del modo como el chamán alcanza un grado de concentración extrema que le permite entrar en éxtasis y así llevar a cabo su principal misión: chamanizar.

Por tanto, el chamán recibe su poder de un animal, que es además su «animal-ancestro». La vocación, los poderes, la vida y la muerte del chamán provienen del «animal-madre» o «animal-ancestro», el cual es además el «alter-ego» o el alma bajo forma zoomorfa del chamán. El chamán logra su éxito en la empresa chamánica gracias a la asistencia de animales. Estos «animales-asistentes» son espíritus zoomorfos. El «animal-madre» es también un espíritu particular del chamán.

De este primer complejo mítico podemos concluir que el animal, que es el eje del complejo, funciona como animal-muerto y que la muerte aparece como la fuente de la vida. El animal aparece identificado con los espíritus de los muertos. El chamán adquiere una naturaleza sobrehumana porque adquiere un alma zoomorfa que es un espíritu de un ancestro. El chamán, por sus poderes, se transforma en un animal que es equivalente a transformarse en un ancestro; eso simboliza su traje[6].

1 Harva, 1959, pp. 317-318.
2 Renaud Vernet, 1966, p. 89.
3 Harva, 1959, p. 325.
4 Harva, 1959, p. 349.
5 Findeisen, 1957, pp. 148-161; Roux-Massé, 1976, p. 15; Eliade, 1968, pp. 148-149.
6 Eliade, 1968, pp. 142-144.

Desde este complejo mítico ya podemos decir que los muertos, los ancestros y los animales son equivalentes. Lo sagrado se presenta unido a esos términos equivalentes. De esos ancestros, muertos y animales, que se manifiestan como lo sagrado mismo, procede la vida, la cultura y todos los bienes. Incluso de ahí procede la posibilidad sobrehumana del hombre.

El segundo complejo mitológico relacionado con la figura del chamán es el de los «espíritus».

Según este complejo mítico, el chamán es elegido para su vocación por un espíritu, que es considerado como el alma de un chamán muerto. Ese espíritu elige, ordena y obliga a su descendiente a abrazar su vocación[7].

Es por mediación de ese espíritu que el chamán puede «ver» y «oír» como chamán.

Cada chamán obtiene la ayuda de un grupo de espíritus, que son chamanes difuntos de su tribu, para realizar su vocación. Estos espíritus auxiliares del chamán son los consejeros e intérpretes de las comunicaciones extrasensoriales que el chamán recibe. Toda la influencia benéfica del chamán en la sociedad depende de la mediación de esos espíritus. Entre todos los espíritus que auxilian al chamán el espíritu del chamán difunto del que depende la vocación y la vida del chamán ocupa un lugar central. Él es el que obliga a los demás a prestar su ayuda al chamán. Todas las capacidades que posee el chamán proceden del espíritu que le posee y de los restantes espíritus auxiliares[8].

El complejo mítico «animal» y el complejo «espíritu» se relacionan: el «animal-madre» del que dependía la vocación, la vida y la muerte del chamán es el «espíritu» particular del chamán. Ese espíritu es el alma de un chamán difunto, un ancestro. Ese espíritu es un muerto.

Por otra parte, los «espíritus auxiliares» del chamán son zoomorfos. Cuando el chamán entra en éxtasis comienza a comportarse, en gestos y sonidos, como el animal correspondiente al espíritu concreto que ha penetrado en él[9].

Esos «espíritus tutelares» o «asistentes» son chamanes difuntos de la tribu, por tanto son también muertos, ancestros[10].

El tercer complejo mitológico relacionado con el chamán es el del «árbol». Cada chamán posee un «árbol chamánico», copia del «árbol divino de ocho ramas», que nace con la vocación del chamán que debe ser abatido y morir a su muerte. Entre los Goldos, el primer chamán recibe los instrumentos mágicos del «árbol de la tierra». Esta leyenda se repite con variantes en numerosos pueblos y demuestra que hay una estrecha conexión entre el chamán y el árbol. Ese árbol del chamán tiene las mismas características que el «árbol cósmico» y es el «árbol cósmico»[11].

Considerado desde el aspecto de la comunicación o desde el aspecto de la ciencia chamánica el «árbol chamánico» conduce a todas partes y recibe de todas partes los conocimientos que se totalizan en él[12].

7 Eliade, 1968, pp. 70, 73, 83; 1975, pp, 152, 153; Harva, 1959, pp. 313, 317; Krader, 1975, p. 115; Paulson, 1965, p. 128.

8 Harva, 1959, pp. 314, 315; Eliade, 1968, pp. 24, 46, 82, 86, 89, 144, 204; Heissig, 1973, pp. 361, 362, en Tucci, G., Heissig, W., 1973.

9 Eliade, 1968, pp. 86, 89; Harva, 1959, pp. 316, 317, 324.

10 Heissig, 1973, pp. 355, 357, en Tucci, G., Heissig, W., 1973.

11 Harva, 1959, pp. 318, 327; Eliade, 1954, p. ...

12 Lot-Falck, 1976, p. 964, en Puech, H.-Ch., pp. 956, 981.

Tanto el chamanismo, como cada chamán dependen de un árbol. El chamanismo surgió del «árbol cósmico» y cada chamán recibe su vocación y su poder de un árbol concreto, su «árbol chamánico», réplica del «árbol cósmico». El lugar sagrado del chamán es el de su árbol. El poder, la sabiduría, la instrucción, así como los instrumentos los recibe el chamán junto a un árbol o de un árbol. [13]

El «árbol chamánico», un árbol concreto, se transfigura y deja de ser un árbol profano para representar el «árbol cósmico», el «árbol del mundo»[14].

Hemos dicho que el chamán recibe su vocación del «árbol chamánico», réplica del «árbol cósmico». De él recibe, también, todo su poder y todos sus instrumentos. De ese árbol dependen tanto su vida como su muerte. Por consiguiente, teniendo en cuenta los complejos anteriores analizados, resulta que el «árbol chamánico» juega un papel equivalente al «animal-madre» y al «espíritu particular», que es el espíritu de un muerto, el alma de un chamán difunto, de un chamán ancestro.

El «árbol chamánico», como réplica del árbol cósmico, y por tanto en cuanto equivalente a él, atraviesa las tres regiones cósmicas por el «centro del mundo»: el cielo, la tierra y las profundidades subterráneas. El «árbol chamánico» es un «Axis Mundi» y, por tanto, la comunicación entre las tres regiones no puede hacerse más que a través suyo. El chamán puede comunicarse con los tres mundos ascendiendo y descendiendo por el árbol chamánico[15].

El «árbol del mundo», el «árbol cósmico» crece cerca del gran lago celeste. Según una representación más general, bajo el árbol del mundo existe una fuente o un lago de un líquido muy especial que los pueblos del Asia Central y los Yakutas lo llaman «lago de leche». Ese líquido lechoso es el mismo que gotea del árbol de la vida y que da la vida. El árbol de la vida es descrito así:

> «(...) el rey de los árboles que crece en medio de un prado (...). Las raíces de este árbol se introducen en los infiernos, la cima atraviesa los nueve cielos; (...). De bajo sus raíces brota una onda eterna. Cuando su ganado negro y blanco, viejo, hambriento y debilitado, o las bestias salvajes que vuelan o corren, chupan o lamen la savia la resina que gotea de las ramas de este árbol..., estos animales recobran su felicidad, estado gozoso de juventud y saciedad»[16].

En este árbol vive el «espíritu del árbol», una diosa entrada en edad, de cabello blanco y grandes senos, que sale de las raíces del árbol hasta la cintura y que informa al primer hombre de su origen y misión como ancestro y le ofrece la leche de sus pechos o toma el agua de sus raíces y se la da como elixir. Esté árbol con su diosa de senos llenos de leche es la madre del ancestro[17].

Todas las criaturas vivas que se encuentran alrededor del árbol le deben su existencia.

El «árbol cósmico» es el «árbol de la vida» que está asociado a la «diosa de la vida» que, como hemos podido ver, es un «espíritu».

Ya podemos, pues, advertir que el «árbol cósmico», es no sólo vía de comunicación cósmica y centro del mundo, sino que es también fuente de toda vida y fecundidad. Son numerosos los ritos y prácticas de los pueblos siberianos y centroasiáticos

13 Paulson, 1965, p. 131 y ss.
14 Eliade, 1968, pp. 144, 146, 219.
15 Eliade, 1968, pp. 218, 219; Paulson, 1965. p. 131.
16 Harva, 1959, p. 57.
17 Harva, 1959, p. 51.

que se desarrollan en relación a este árbol como fuente de fecundidad[18].

El cuarto complejo mítico polarizado en torno al chamán es el de la «montaña».

Cada territorio posee una montaña sagrada que, por lo general, es el lugar de residencia de un ancestro chamánico. Dicha montaña es, además, la placenta del grupo descendiente del ancestro chamánico que reside en ella. La gruta, en cuanto asimilada a la montaña, está considerada como la placenta de la tribu y es el lugar habitual de residencia del animal. Varias leyendas de los T'ou-Kiue hacen descender a un pueblo de un animal hembra refugiado en una caverna. Esas leyendas dan una clara asimilación entre la «gruta-matriz» y la «madre-animal»[19].

La montaña es el «Axis mundi» y por ella es posible la ruptura de los niveles y la comunicación con el cielo y los infiernos. Su cima penetra en el mundo superior y su base se sumerge en el mundo subterráneo. El chamán asciende o desciende de la montaña en sus viajes extáticos y con ello logra el mayor de sus poderes: la comunicación de las tres zonas cósmicas y su conocimiento[20].

La montaña es considerada como placenta de la tribu, como matriz de la misma y, por tanto, como madre de la tribu. La vida de la tribu procede del ancestro chamánico residente en la montaña. La montaña, como eje del universo, es vehículo y vía de comunicación cósmica. Por consiguiente, la montaña es equivalente al árbol.

Estos cuatro complejos resultan ser estructuralmente equivalentes y, por tanto, deben estar regidos por el mismo modelo que creemos es: «el muerto, fuente de la vida», o dicho en «esquema»: «término negativo que se transforma en positivo».

Al analizar las mitologías siberianas y centroasiáticas nos encontramos con que la figura del chamán es explicada desde el «dios del cielo».

Nos encontramos con narraciones que hablan de dioses celestes que deciden la existencia del primer chamán para ayudar a los hombres, o que hacen a los hombres el don del chamanismo.

En otras narraciones el dios celeste crea el árbol cósmico y fabrica todos los objetos chamánicos para iniciar al chamán en su arte[21].

Se establece una íntima relación entre el chamán y el dios celeste por cuanto la vocación del chamán depende de un ancestro chamánico que, a su vez, es elegido por el cielo.

¿Hay un complejo mítico en torno al dios del cielo? Y si es así, ¿es ese posible complejo equivalente, estructuralmente, a los complejos ya estudiados?

En primer lugar no hay equivalencia entre el dios celeste y los ancestros. Los ancestros son siempre espíritus de origen humano. Por el contrario, el dios celeste no es concebido ni como un espíritu de origen humano, ni menos, como un muerto.

Tampoco es equivalente al árbol cósmico. El árbol cósmico conjunta las tres regiones cósmicas y es vehículo de unión entre ellas. El dios celeste está relacionado con el árbol, en cuanto que los dos son fuente de vida y en cuanto que ambos tienen el carácter celeste, pero el árbol es celeste únicamente en su cima[22].

18 Harva, 1959, pp. 54, 64; Lot-Falck, 1976. pp. 972, 975, en Puech, H.-Ch.; Paulson, 1965, pp. 42-43

19 Lot-Falck, 1976, pp. 979-981, en Puech, H.-Ch.; Mowat, 1953, pp. 244-248; Roux. 1966, pp. 284-287.

20 Eliade, 1968, pp. 211, 216-218, 388; Lot-Falck, 1976, p. 961, en Puech, H.-Ch.

21 Harva, 1959, pp. 318, 327.

22 Roux, 1966, P. 62.

Iguales consideraciones pueden hacerse con la montaña cósmica[23].

La montaña en su cumbre es celeste, pero los demás caracteres propios de la montaña son ajenos al dios celeste, v. gr., la montarla como lugar de residencia del ancestro del grupo, o eje cósmico.

Podemos concluir que el complejo mítico del dios del cielo no es equivalente a ninguno de los otros complejos estudiados porque no tiene la misma estructura y, sin embargo, hemos de reconocer que en las narraciones todo —montaña, chamán, árbol cósmico, etc.— procede del cielo. Toda la vida, la fecundidad y la existencia proceden del dios del cielo.

El estudio de la figura del dios del cielo resulta difícil porque los datos de que disponemos sobre esta figura pertenecen a épocas en las que el pastoreo está ya sólidamente asentado y porque, en muchos casos, proceden de documentos e inscripciones lapidarias que datan de los siglos XIII y XIV, en adelante. Los textos acusan influencias de las grandes religiones vecinas iranias, indias, taoístas, nudistas, maniqueas o cristianas nestorianas[24].

Veamos algunos rasgos de ese dios celeste en pueblos con poca o nula influencia pastora[25].

Para Esquimales, Yukaghirs, Tchuktchis, Koriaks, Ainos, Giliaks, Tunguses, Kets, Samoyedos, Ostiaks y Lapones occidentales, el dios del cielo se presenta q como un ser supremo del que todo procede y del que todo depende, aunque de una forma lejana, distante, sin que se llegue a articular míticamente el modo de dependencia. Todo lo que se dice del dios del cielo es vago e impreciso, sin que se pueda hablar con propiedad de formaciones mitológicas desarrolladas en torno suyo.

Mientras que en los otros complejos mitológicos estudiados los desarrollos mitológicos son claros y obedecen a un modelo mítico, en este complejo, o, mejor, en este cuasi-complejo ni los desarrollos míticos se precisan ni tampoco las escuetas afirmaciones que sobre el dios celeste se hacen obedecen al modelo presente en las otras formaciones mitológicas analizadas. Estos dioses celestes tienen caracteres uránicos, atmosféricos y dinámicos y con frecuencia están provistos de una vaga personificación. Carecen de culto y únicamente se acude a ellos en caso de gran catástrofe o grandes peligros.

Los Koriaks le llaman: «universo; mundo; el que está en el exterior; el que vigila; algo que existe; existencia; fuerza; el que está en el cielo; Maestro; aurora; hombre-trueno».

Los Ainos le llaman: «el que, o lo que vigila; el que, o lo que es lo más grande; el más fuerte; el sostén del mundo; el que alimenta; el protector; etc.».

Y por el estilo otros pueblos. Podríamos decir que aunque el cielo se imponga como una fuerte hierofanía para los cazadores, esa incidencia no llega a integrarse o no cobra una importancia notable en el conjunto de la vida laboral y social. Esto parece indicar la ausencia de una mitología articulada, así como de un culto y un ritual respecto del dios del cielo.

Para concluir lo que decimos del dios del cielo citaremos el final del capítulo de Paulson sobre los grandes dioses de las tribus siberianas del Asia Septentrional:

23 Eliade, 1968, 13. 216; Harva, 1959, p. 42.

24 Heissig, 1973, p. 402, 417, en Tucci, G., Heissig, W., 1973.

25 Paulson, 1976, pp. 892, 900, 905, 908, 912-913, 915, 918-919, 932-933, 946.

«A excepción de algunos casos en los que la experiencia numinosa del universo y del cielo no ha hecho aparecer una divinidad única (Tchuktchis) encontramos entre casi todos los asiáticos septentrionales, grandes dioses uranios y atmosféricos, dicho de otra forma, dioses que personifican por una parte el 'cielo superior' (universo), y por otra parte el 'cielo inferior' (fenómenos atmosféricos). Pero, estas dos ideas pueden estar reunidas en un solo dios. Los dioses cósmicos y del cielo se conciben sobre todo como símbolos del orden universal y, con este título, han recibido a veces culto. Protectores supremos del universo han pasado, a menudo, por socorrer a los hombres en algunas ocasiones. Cuando no ejercen esta función, son sobre todo 'dei otiosi,' a los que no se adora casi nunca. Bajo variantes locales, todo esto se puede considerar que se remonta a la 'civilización de la caza'. Cuando los grandes dioses intervienen en la vida cotidiana de los hombres (caza, pesca, enfermedad, etc.) lo hacen ya sea indirectamente, por mediación de personajes 'instituidos' por ellos (espíritus, dios de la caza de la naturaleza, etc.) o, excepcionalmente, ellos mismos, en peligros excepcionales.

Estos grandes dioses se 'activan' en los nómadas y también a veces, por la influencia de grandes religiones extranjeras (Islam y Cristianismo)»[26].

Si ahora comparamos el resultado de los análisis de los diversos complejos mitológicos de los cazadores, podemos distinguir dos grupos desiguales de configuraciones mitológicas. Uno de los grupos estaría formado por los complejos míticos «*mundo animal-espíritus-árbol-montaña*» que hemos visto son estructuralmente equivalentes entre sí. Otro grupo lo formaría el que podríamos llamar, impropiamente, el grupo del «*dios del cielo*». Decimos que es impropiamente un complejo mítico porque carece de articulación y apenas se desarrolla. Casi lo único que podemos decir de ese cuasi-complejo es que no obedece al modelo mítico que rige a los otros cuatro complejos equivalentes entre sí. No podemos determinar a qué esquema estructural obedece y, por tanto, tampoco podemos ver la relación que tiene con los elementos de la estructura laboral y social de esos pueblos; sin embargo, tenemos que admitir que funciona como si estuviera regido por un modelo mítico fuertemente enraizado en un quehacer social. Esto lo testifica el hecho de que tanto la figura del chamán, como la totalidad de la realidad se explican, de forma desigual, desde el bloque de los cuatro complejos y desde el cuasi-complejo del dios del cielo. Es más, ambos bloques míticos —el de los cuatro complejos y el del dios del cielo— tienen una cierta relación entre sí: todo procede del dios del cielo, al dios del cielo se le llama ancestro y, esto no porque en ningún caso se piense que este personaje sea un muerto, sino porque desde la perspectiva de los cuatro complejos equivalentes la fuente de todo ser y de toda realidad es el muerto, el ancestro, por tanto, en la medida en que se sostiene que también el dios del cielo es la fuente de toda realidad se le aplica el título de ancestro.

Del análisis de la equivalencia significativa y estructural de los complejos míticos «animal», «espíritu», «árbol» y «montaña» fue posible concluir que para estos pueblos los muertos eran animales y los animales eran muertos; los espíritus eran muertos y los muertos eran espíritus. De los antepasados recibían la vida y la cultura, como de los animales recibían la subsistencia, y en torno de los animales giraba toda la cultura que los antepasados transmitieron.

El árbol estaba intrínsecamente conexo con la fecundidad. El «árbol chamánico» era una réplica del «árbol cósmico», que era el «árbol de la vida» y la «diosa-madre», que era, además, un «espíritu». El árbol cósmico era la fuente de toda sabiduría y conocimiento y la fuente de toda vida y fecundidad; el árbol cósmico equivalía a la «diosa-madre», que se decía que era un «espíritu». Tanto el «árbol cósmico» como

26 Paulson, 1965, p. 69; Mowat, 1953, pp. 244-245.

la «diosa-madre» tenían unas funciones equivalentes a los «ancestros», a los «espíritus» y a los «animales».

Estas cadenas de significatividades equivalentes nos indican lo que es el eje de interpretación del mundo de estos pueblos y uno de los momentos hierofánicos por excelencia: la concepción del muerto como fuente de toda vida.

La montaña está íntimamente relacionada con los ancestros. Es, además, la placenta del grupo. La cueva es el lugar de residencia de los animales ancestros. Resulta, pues, que la montaña es equivalente y remarca los mismos aspectos que el árbol: ambos son madre y fuente de toda vida y fecundidad.

A pesar de la estricta equivalencia de los cuatro complejos, los complejos «animal» y «espíritu» remarcan el *ancestro,* mientras que los complejos «árbol» *y* «montaña» y el subcomplejo «diosa-madre» remarcan la *fecundidad* y el *vehículo* de comunicación con lo sagrado. Es evidente que también los complejos «animal» y «espíritu» proporcionan comunicación con lo sagrado y, en ese sentido, son vehículos, pero no lo remarcan; como, a su vez, esos mismos complejos significan los caracteres de *fuente de vida* y *fecundidad,* pero no los remarcan.

Parece lícito concluir que los complejos «animal» y «espíritu» hacen referencia a las actividades cazadoras masculinas y a la relación parental, así como también a la relación de la totalidad del grupo con los antepasados, transmisores no sólo de la vida, sino además de la cultura y las técnicas de caza; por su parte, los complejos «árbol» y «montaña» hacen referencia a la actividad recolectora femenina, a la vez que a todo lo relacionado con el chamán y la religión.

Por otra parte, si nuestras hipótesis, que sostienen que lo religioso se presenta en los ejes centrales de la estructuración axiológica de un grupo, son válidas, resultará que la actitud sagrada suprema tendrá que describirse como pasar al ámbito de lo sagrado, hacerse uno con lo sagrado *y,* por tanto, si nuestros análisis han sido correctos, deberemos encontrarnos con que el proceso de transformación del chamán deberá ser descrito como hacerse uno con los antepasados, hacerse un muerto.

El chamán tiene diversas funciones en las sociedades de cazadores: es médico, adivino, psicopompo, inicia al grupo a la experiencia sagrada, afianza las creencias religiosas del grupo, establece la armonía entre lo sagrado y lo profano y, en ocasiones, ejerce como sacrificador. Todas estas funciones las ejerce no en virtud de su status jerárquico o social de cualquier tipo, sino exclusivamente en virtud de su capacidad para el trance extático. Su experiencia extática es lo que lo erige en mediador entre lo sagrado y lo profano. De ahí le vienen todos sus poderes.

Quienes «poseen» al candidato a chamán son las almas de los chamanes muertos, de los ancestros chamánicos[27].

Por esta posesión el candidato se convierte en receptáculo susceptible de ser integrado indefinidamente por otros espíritus[28].

Tener contacto con las almas de los muertos significa trascender la naturaleza humana y obtener una «condición de espíritu», de muerto. El ancestro chamánico al elegir y guiar al nuevo chamán transforma al candidato en muerto, en espíritu, y con ello le conduce a lo que podríamos llamar: «condición divina»[29].

27 Eliade, 1968, p. 81; 1975, pp. 152-156; HultKrantz, 1965, p. 281, en Paulson. I.; HultKrantz, A.; Jettmar, K.; Paulson, 1965, pp. 127-128; Heissig, 1973, pp. 357- 364, en Tucci, G., Heissig, W.; Krader, 1975, pp. 115, 119-120.

28 Paulson, 1965, pp. 128-129; Zerries, 1962, p. 24, en Krickeberg, W. Trimborn. H. Mtiller, W., Zerries, O.

29 Eliade, 1968, pp. 81-83; 1975, pp. 156-161, 166-171; Findeisen, 1975, pp. 51-60.

El chamán «ve» y «oye» por el espíritu del ancestro que le posee. Se siente tan unido a él que no ve o actúa más que a través de él. Por su unión con ese espíritu se convierte en un muerto, en un espíritu, y adquiere una condición sobre-humana[30].

De forma semejante, se mitologiza la transformación religiosa del chamán como transformación en animal. En la sesión chamánica la presencia de los espíritus se patentiza con la imitación del chamán de gritos y comportamientos animales. El chamán se convierte en animal-espíritu y actúa o habla como los animales[31].

El chamán tiene la capacidad de transformarse en animal, de entender su lengua, etc., y restablece con ello la situación que existía en el «illo tempore», antes de que ocurriera la ruptura entre animales y hombres, es decir, entre los hombres y lo sagrado[32].

Actuar como un animal, es equivalente a morir, por tanto, es equivalente a adquirir la condición sobrehumana. El chamán, al transformarse en animal se convierte en un muerto y adquiere una naturaleza sagrada, divina. Por éxtasis chamánico el chamán se convierte en animal-espíritu y rebasa la condición humana[33].

El chamán posee un lenguaje secreto, sagrado, que, de hecho, es el lenguaje de los animales. En los gritos y comportamientos animalescos se manifiesta la presencia de lo sagrado. Conocer ese lenguaje y esos comportamientos es ser capaz de profetizar[34].

Utilizar el lenguaje de los animales es signo de que se puede circular en las tres zonas cósmicas, es decir, signo de que se tiene acceso a donde sólo los muertos lo tienen. La amistad con los animales, el conocimiento de su lengua y la transformación en animal son signos de que el chamán se ha reintegrado a la condición paradisíaca[35].

El traje del chamán, que es equivalente a una máscara, significa la transformación sagrada del chamán: su transformación en animal[36].

Gracias a la experiencia extática del chamán, que no dudaríamos en calificar de mística, la sociedad podía entrar en contacto con lo sagrado y participar de él. La totalidad de las funciones del chamán en la sociedad se apoyaban en esa capacidad extática. La importancia de las experiencias extáticas de los chamanes fue enorme para los pueblos cazadores porque lo que para el pueblo era una concepción mitológica era una experiencia mística concreta para sus chamanes; así el chamán confirmaba y afianzaba las concepciones del pueblo, tanto más cuanto mayores eran los poderes parapsicológicos y las capacidades psicofísicas extraordinarias de los chamanes. Por todas estas razones el chamán era el gran especialista de lo sagrado, el gran maestro del éxtasis y el transmisor de la mística chamánica. En cualquier caso, era el personaje central de la vida social y religiosa de los pueblos cazadores.

30 Findeisen, 1957, p. 35; Eliade, 1968, pp. 85-86; 1975, p. 166.
31 Eliade, 1968, pp. 88-89; Metraux, 1967. pp. 105-106, 115.
32 Findeisen, 1957, pp. 29-30.
33 Eliade, 1968, p. 91; Zerries, 1962, p. 417, en Krickeberg, W. Trimborn, H., Müller, W., Zerries, O.
34 Findeisen, 1957, p. 31; Eliade, 1968, p. 95; Métraux, 1967, pp. 87, 105-106.
35 Eliade, 1968, p. 93.
36 Harva, 1959. p. 524 y ss.; Eliade, 1968, p. 144.

Recapitulando: en el análisis de estos pueblos, preponderantemente cazadores, hemos visto que el centro de su mitología, el modelo que la rige, es «el muerto-fuente de vida». Su mitología dice que el animal es fuente de vida, pero el animal en cuanto muerto. De hecho para estos cazadores sólo el animal muerto es fuente de vida. Por tanto, el modelo axiológico de estos pueblos se apoya preponderantemente en la caza.

Al establecer la equivalencia de animal y ancestro dan cuenta de su vida social y cultural, porque son los muertos de su sociedad quienes les han dado el ser, quienes les han transmitido las costumbres, las normas y las técnicas económicas que les permiten vivir.

Al conjuntar al ancestro la personalidad chamánica y establecer la equivalencia de «animal», «muerto» y «chamán ancestro» pueden explicar la causa de su vida religiosa.

Al conectar esas formaciones mitológicas con las de «árbol» y de «montaña» pueden dar cuenta, tanto de la importancia del mundo vegetal para su supervivencia, ya que estos pueblos además de cazadores son recolectores, como también, y desde otro aspecto, de su vida religiosa: el chamán utiliza el árbol y la montarla como vías de comunicación cósmica en sus viajes extáticos.

Otro logro importante de esos análisis ha consistido en descubrir en narraciones mitológicas superficialmente muy diversas —las correspondientes a cada uno de los complejos analizados— concepciones valorales y ontológicas de la realidad idénticas. Narraciones superficialmente diversas pueden encubrir estructuras y modelos axiológicos idénticos. Esta constatación es para nosotros de gran importancia. Esta constatación confirma nuestro supuesto de que se debe descender al análisis de las estructuras mitológicas profundas porque en ellas es posible averiguar las concepciones de la realidad y de lo sagrado. Situándose a ese nivel es posible la comparación de mitologías de pueblos dotados de sistemas culturales de sobrevivencia parecidos y verificar si a idénticos modos de vida fundamentales corresponden idénticas estructuras profundas mitológicas, es decir, idénticos modelos axiológicos. Hablamos siempre de los aspectos centrales de los sistemas de vida y de los ejes centrales de las mitologías.

La importancia del chamán no depende de su status social ni de su jerarquía, con lo que se diferencia radicalmente del status sacerdotal. La fuerza del chamán es la fuerza de su convicción y de su experiencia, lo cual sugiere que la religiosidad de estas sociedades se aproxima más a una mística que a lo que posteriormente se entenderá como una religión.

La vocación, la instrucción y la iniciación chamánicas cumplen el mismo esquema que el camino de transformación de cualquier místico de cualquier religión: elección del individuo por lo sagrado, instrucción no sólo tradicional sino también a través de la propia experiencia interior, sucesivas muertes a la propia condición humana hasta llegar a transformar la propia naturaleza y alcanzar la plena unión, la plena identificación con lo sagrado. Lo que para un místico cristiano sería «llegar a ser uno con Dios», para un místico chamán sería «llegar a ser uno con los ancestros».

Cuando las sociedades dejan de ser cazadoras, las estructuras sociales y económicas se complejizan; la cohesión del grupo exige un cuerpo mitológico más fuerte e inflexible; entonces, la religión se apoya necesariamente en la estructura axiológica y ontológica que expresa la mitología y va prescindiendo, hasta hacerlo casi por completo, de que haya o no en el grupo social individuos en los cuales tenga lugar de una manera fuerte la

experiencia religiosa. Por el contrario, los grupos cazadores son grupos reducidos, laboralmente simples y con cohesión parental que no requieren para mantenerse un cuerpo mitológico muy rígido. Estos hechos culturales podrán dar razón de la gran diferencia de caracteres entre la religión de los cazadores y las normas posteriores de la religión.

III -SOCIEDADES HORTICULTORAS

1. Noción de «sociedad horticultora». condiciones laborales

Vamos ahora a intentar analizar el tipo cultural que corresponde al inicio del cultivo, es decir, el tipo cultural que corresponde al tránsito de la economía parasitaria de los cazadores y recolectores a la horticultura. Es éste un tipo cultural previo al tipo laboral y cultural agrícola propiamente dicho. Su estudio nos proporcionará unas bases conceptuales claves para el posterior análisis del tipo cultural agrícola, y además nos permitirá adoptar una más correcta perspectiva.

Entendemos por cultura horticultora la que corresponde a los pueblos cuya economía depende fundamentalmente del cultivo de tubérculos, de la utilización de algunos árboles frutales, de algún animal doméstico, v. gr., el cerdo o alguna gallinácea, y, que depende complementariamente, de la caza y la pesca. Estos pueblos todavía no han llegado al cultivo de los granos, todavía no aran, no abonan si no es mediante la quema de los campos, y no pastorean[37].

En el Popol-Vuh se describen los cuatro estadios de la cultura Maya-Quiché. El primer estadio corresponde a la economía parasitaria, el segundo al inicio de la horticultura, el tercero al apogeo de la horticultura y el cuarto al estadio agrícola. Utilizaremos el estudio que R. Girard tiene sobre los Maya-Quichés[38] para describir un poco más detalladamente la economía y la laboralidad propias del tipo cultural que aquí nos interesa: el horticultor.

En el estudio citado se observa que cuando se pasa del primer estadio al segundo estadio, es decir, cuando se inicia la horticultura, la descendencia se convierte en matrilineal, posiblemente a causa de la importancia de las aportaciones de la mujer al suministro de alimentos.

También puede observarse que con la horticultura se produce una concentración de los grupos humanos en los lugares más aptos para el cultivo, y con ello una cierta homogeneización de los grupos y las lenguas. Tiene lugar, además, un aumento de población concomitante a la nueva fuente alimenticia. La invención fundamental de esta época es la introducción del cultivo de los tubérculos. Estos son tres principalmente: la yuca o mandioca dulce, la patata o camoté y la jicama. Aparece, concomitantemente, la primera cerámica y el molino de piedra. Se utiliza como recipiente el fruto de la calabaza o jícaro. Empiezan a observarse los fenómenos naturales meteorológicos para reglamentar el cultivo de las plantas y, con ello, nace un rudimentario calendario basado en el cálculo de las lunas. Se utiliza el fuego para quemar los campos, para el hogar, y para alumbrarse haciendo antorchas con ramas de pino. Se inician la cordelería y la confección de tejidos. Aparecen los ornamentos con plumas y la decoración del cuerpo con pinturas. Se conoce el tabaco. Se sabe coagular el látex para fabricar goma. La mujer

37 Jensen, 1966; 1960.
38 Girard, Raph., 1972.

utiliza, como instrumento para el cultivo, un bastón afilado en su extremo. Como armas se utilizan las mazas, las cerbatanas, los propulsores de brazo y espadas de madera. Se pesca envenenando las aguas. Aparece por primera vez la guerra.

En la tercera edad, o tercer estadio descrito en el Popol-Vuh correspondiente al apogeo de la horticultura, continúa existiendo un predominio social de la mujer. El rudimentario calendario del estadio anterior aparece ya transformado en un auténtico calendario basado en la observación de las fases de la luna y que se extiende más allá del cálculo anual. Las necesidades crecientes del cultivo estimulan las observaciones astronómicas y meteorológicas. Es necesaria la previsión del tiempo en que deben llevarse a cabo las principales operaciones agrícolas. Se estudian los movimientos aparentes de los astros, de las pléyades, los solsticios, los equinoccios, el pasaje del sol por el cénit y la conexión del movimiento de las estrellas con el del sol y las fases de la luna. El progreso del calendario y de las observaciones astronómicas es paralelo al del cultivo.

En esta época se introducen nuevos cultivos. La base de la alimentación pasa de los tubérculos a las judías. Incluso se inicia el cultivo del maíz, aunque todavía en régimen hortícola, es decir, cultivado no intensivamente ni extensivamente, sino en régimen familiar y realizado por la mujer. Aparece también el cacao. Se domestica el dindón —gallinácea de origen americano—. Se empieza a hilar y tejer el algodón, lo cual supone una revolución en el vestido.

Ya hemos apuntado que el trabajo corre a cargo de la mujer. Mientras los hombres se dedican al canto, a la música, a la danza con máscaras, al dibujo, a la pintura o la escultura y sobre todo a la religión. El varón se ocupa de la caza y de la pesca, pero estas ocupaciones son únicamente secundarias en el marco de la economía de estos grupos.

2. Los Maya-quiches. Mitología Horticultora del Popol-Vuh

Después de esta sumarísima exposición de las condiciones laborales de este modo cultural, expondremos lo más brevemente posible su mitología. En primer lugar, la del pueblo Maya-Quiché correspondiente a las dos épocas descritas en el apartado anterior, y, luego, la de los pueblos, también horticultores de la franja tropical, estudiados por Jensen. Nos detendremos especialmente analizando los estudios de este autor, porque proporcionan una amplia información, observada en pueblos muy diversos. A esta ventaja se suma otra que nos resulta capital: el intento de exposición que Jensen hace de las estructuras culturales del modo laboral de los pueblos que estudia, estructuras que abarcan todos los ámbitos de la vida de los mismos. Jensen proporciona una exposición articulada de la concepción que del mundo tienen estos pueblos —Weltanschauung, Weltbild—, si bien desde una perspectiva epistemológica que no coincidiría con la nuestra. Concibe al hombre como un «darstellende Wesen», un ser que representa e interpreta la realidad.

Veamos, pues, qué dicen los mitos correspondientes a los estadios 2.° y 3.° del Popol-Vuh. Habría que tener presente un hecho: los siete Ahpú, divinidades agrarias de carácter solar, serán los padres de las divinidades correspondientes al período claramente agrícola: Hunahpú e Ixbalanqué. El número siete está conexo con las observaciones del cielo requeridas para el cultivo; corresponde a los cuatro puntos solsticiales, es decir, las cuatro posiciones extremas de las salidas y puestas del sol en los solsticios de verano e invierno, más los dos puntos de la salida y de la puesta del

sol a su paso por el cénit, y más la situación del sol en el centro del cénit.

Narra el Popol-Vuh que los siete Ahpú descendieron al corazón de la tierra, en donde se humanizaron. Bajando a la tierra se hicieron dioses terrestres y se asociaron a la divinidad tierra. Los Ahpú fueron a jugar a la pelota en el camino del Xibalbá —los infiernos— y allí fueron oídos por Hun-Camé y Gukup-Camé, seres infernales. Los señores de las regiones subterráneas incomodados por el ruido que hacían los Ahpú sobre la tierra, les desafiaron con ir a jugar una partida de pelota en sus estados. Se trataba de un desafío entre fuerzas antagónicas; los de Xibalbá no podían soportar que hubiera alguien mayor o más poderoso que ellos.

> «Ya no somos respetados por ellos, ya no tienen consideración ni miedo a nuestra categoría, y hasta se ponen a pelear sobre nuestras cabezas, dijeron los del Xibalbá»[39].

Fueron enviados cuatro búhos en calidad de mensajeros a los Ahpú. Cuando llegaron al lugar del juego los búhos comunicaron a los Ahpú la orden de los Camé —los señores infernales— en los términos siguientes:

> «Mis señores dicen que debéis ir al lugar donde habitan a jugar con ellos; llevad vuestros instrumentos de juego, las lanzas, los guantes y la pelota».

La intención de los señores del Xibalbá era despojar a los Ahpú de sus elementos de esplendor, es decir, de sus atributos divinos.

Contrariamente a las órdenes de los Camé los Ahpú se despojaron, antes de ir al Xibalbá, de sus atributos de esplendor. Los amontonaron y los colocaron en un rincón de su casa a fin de guardarlos mejor. Así se protegieron de la pérfida intención de los Camé que de esta forma podrían matarles, pero no podrían quitarles los atributos de su rango.

Descendieron, guiados por los búhos del Xibalbá, por una región accidentada.

Después, cerca de un río, encontraron la entrada de una gruta. Habían llegado a las puertas del infierno que separan la superficie de la tierra de su parte subterránea.

Después de atravesar los cuatro ríos del infierno sin que nada les ocurriera, los viajeros se encontraron en un cruce de cuatro caminos; se creyeron perdidos, porque no sabían cuál de ellos tomar. Uno era rojo, otro blanco, otro negro y otro amarillo. Entonces el camino negro habló: «Yo soy el camino del Señor».

Tomaron este camino y por él llegaron a la residencia del gran jefe del Xibalbá donde encontraron su perdición.

Desde que los Ahpú se despojaron de sus atributos solares perdieron su poder mágico y pudieron caer fácilmente en manos de los del Xibalbá; desde que se despojaron de sus atributos, estaban vencidos por adelantado. La pérdida de sus atributos, suponía la pérdida de su sabiduría divina. (Esta pérdida de atributos, representada por la pérdida de ornamentos es paralela a la narrada en las mitologías del Próximo Oriente, v. gr., Ishtar)[40].

Después de una serie de pruebas destinadas a poner de relieve el carácter de divinidades agrarias de los Ahpú, los Ahpú fueron decapitados y cortados en pedazos.

> «Guardaremos sus restos cortados en trozos hasta que se pudran, dijeron Hun-Camé y Gukup-Camé».

39 Recinos, 1973, p. 50; Girard, Raph., 1972, p. 78.

40 Przyluski, 1950 p. 82 y ss.; Pritchard, 1966, p. 94 y ss.

Los enterraron en un lugar llamado Pucbal-chaj. Sus cabezas fueron colgadas en las ramas de un árbol. Comenta Girard:

> «esta descripción no puede expresar en términos más vivos la técnica del cultivo de las raíces tuberculosas, particularmente la yuca o mandioca dulce, alimento básico de esta época, encarnada por los Ahpú»[41].

Nos interesa remarcar en este lugar, teniendo en cuenta los mitos de los que nos ocuparemos más tarde correspondientes a las sociedades horticultoras estudiadas por Jensen, que el lugar en el que se enterró a los Ahpú, Pucbal-chaj, según Girard significa «Colina de guardar». Esos lugares eran colinas donde se guardaba y conservaba a los muertos y, al mismo tiempo, eran los túmulos de tierra o jardines donde se enterraban las semillas de las plantas cultivadas[42].

Los Ahpú, además de representar el misterio de la renovación de la vida vegetal, encarnan el árbol de la vida. Cuando las cabezas de los siete Ahpú fueron colocadas en las ramas del árbol, éste se transformó en guacales, frutos del jícaro, de forma redondeada u ovalada cuya piel es utilizada por los indios para hacer recipientes. Los del Xibalbá, se admiraron mucho y prohibieron inmediatamente acercarse o tocar el árbol milagroso.

Dice el Popol-Vuh: «las cabezas de los Ahpú eran una misma cosa con los frutos del jícaro». La lengua chorti designa con un mismo término «ruch» el guacal y la cabeza de muerto. La identidad de nombre entre guacal y cabeza de muerto parece reflejar la función común de recipiente. Antes del descubrimiento del guacal y de la cerámica se empleó sin duda la bóveda craneana como recipiente.

Dice Girard que la hipótesis se apoya en las prácticas de los pueblos que como los caribes conservan un estadio cultural semejante al descrito. Cita a Miguel Acosta Saignes sobre la costumbre caribe de beber en los cráneos de los cautivos despedazados[43].

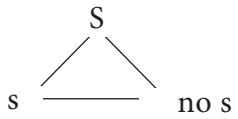
a) *Análisis mitológico*
— Equivalencia significativa de "árbol" y "bajada a los infiernos"

El descenso a los infiernos supone que los señores de lo alto van a parar al seno de la tierra; que los señores de la luz van a parar a las tinieblas; que el calor solar va a parar al frío y húmedo subterráneo; que el movimiento de la atmósfera va a parar a la quietud de lo enterrado. Ahora bien, descender al seno de la tierra es lo propio de los cadáveres y lo propio de los tubérculos despedazados y enterrados para que se pudran. Ser enterrado es equivalente, es estructuralmente homogéneo, a morir.

Pero es precisamente el descenso de los Ahpú al seno de la tierra lo que da lugar a la vida. Luego, la co-presencialidad de los dos extremos expuestos es lo que da lugar a la vida.

Si a un extremo le llamamos «s» y al otro, por contrapuesto, le llamamos «no s», tendremos que para que se dé vida, tendrá que darse la conjunción de ambos términos. Luego vida será:

41 Girard, Raph., 1972, p. 87.
42 Girard, Raph., 1972, p. 104.
43 Girard, Raph., 1972, p. 89.



Si ahora consideramos el árbol como símbolo en este concreto contexto, tendremos que también en él, se da la conjunción de los dos extremos: lo alto y lo subterráneo, lo luminoso y lo oscuro, la profundidad y el estar enterrado. El árbol manifiesta más explícitamente que la bajada a los infiernos de los Ahpú, que todo lo que vive, ha de tener las raíces en la tierra; manifiesta explícitamente la presencia de los extremos de los que ya hemos hablado. O en otros términos: manifiesta que la muerte tiene que ver intrínsecamente con la vida, y esto no en su extremo final, sino en su extremo inicial, y mientras dura, para que dure. Además de explicitar la simultaneidad de los extremos, el árbol manifiesta, también, la sucesión de los términos contrapuestos: pérdida de la frondosidad, hibernación o concentración en su ser subterráneo y regeneración de su frondosidad. Este proceso circular es la vida del árbol, y en cuanto el árbol es prototipo de toda realidad, esa sucesión es la realidad de todo lo viviente. Incluso al remarcar la sucesión, se mantiene la conjunción de los términos «s» y «no s».

Antes de seguir adelante permítasenos una consideración teórica. Los elementos en que se pueden descomponer los símbolos son los semas. Estos en cuanto constituyentes de significado, en cuanto figuras de significado, y no significados, no son elementos abstractos carentes de carga axiológica; son más bien cargas de valor, aunque no valores. No tienen valor ni significado si no es en el seno de las configuraciones en las que intervienen.

En este carácter de los semas o figuras de significado reside la posibilidad de la equivalencia entre la estructura de unos determinados semas en una configuración y esa estructura en otra configuración diferente. Dos configuraciones serán equivalentes sémicamente cuando los semas que resultan del análisis axiológico de una determinada configuración, resulten ser los mismos y en idéntica relación que los semas dados en otra configuración diferente. Si, según nuestra hipótesis, los semas de la articulación sémica de una configuración han de ser correlatos, inmediata o mediatamente, a una articulación concreta de momentos laborales, resultará que la estructura laboral de un grupo tendrá con respecto al conjunto de símbolos y significantes de ese mismo grupo, una relación constante y determinable.

La significatividad es equivalente a valor para el viviente, y el valor para éste es apelación a operación; consiguientemente, la articulación de la significatividad, valor o apelación, será correlata a la operación a que se apela y que se desencadena.

Esta dependencia que sostenemos de todo lo significativo con respecto a lo laboral, pensamos que se extiende no sólo a los semas y a sus cargas axiológicas, sino incluso a las configuraciones y a las configuraciones de configuraciones, de forma que aún los procesos significativos que van más allá del ámbito laboral concreto, tales como los movimientos exploratorios de nuevos campos de realidad —las metáforas—, las generalizaciones axiológicas sumas —como sería el caso del árbol hierofánico—, o los discursos utopizantes, han de mantenerse dentro de las líneas generales de la estructura laboral concreta del grupo. De aquí concluimos, como ya lo hemos hecho desde otras perspectivas, el carácter metafórico de todo proceso, tanto cognoscitivo como axiológico.

Volviendo al tema que nos ocupaba antes de este inciso teórico, la bajada a los infiernos, en cualquiera de las formas en que se presenta, es una configuración significativa que surge de un movimiento analítico respecto a la significatividad vegetal, mientras que el árbol es el ideograma y la generalización axiológica de un tipo de significatividades correlatas a un grupo social con estructura laboral, que en este caso es cultivadora.

— Equivalencia significativa de "árbol", "bajada a los infiernos" y "mujer"

La naturaleza misma de este tipo de simbología lleva consigo una equiparación de la fertilidad vegetal con la animal y la humana.

Esta equiparación simbólica de fecundidades que equivale a una equiparación ontológica se ha de apoyar sobre una homogeneización estructural de los símbolos correspondientes. La homogeneización estructural, si se da, conducirá, a su vez, a la equivalencia de configuraciones tales como: descenso a los infiernos, árbol y mujer.

Si los símbolos correspondientes a «descenso a los infiernos» y a «árbol» son equivalentes con los símbolos correspondientes a «mujer», resultará que la estructura sémica común a los dos primeros grupos de símbolos, adoptará una nueva investición perteneciente, esta vez, a la relación intersubjetiva S-S. Esta nueva forma abrirá nuevas posibilidades capaces de invadir todo el ámbito de las relaciones S-S. Estas nuevas posibilidades originarán nuevos movimientos analíticos axiológicos y nuevas generalizaciones axiológicas, y, con ello, nuevos universos simbólicos y semánticos capaces de abrir nuevos campos de realidad en el contorno.

Para que la mujer sea equivalente a las otras dos configuraciones de los cultivadores, deberá conjuntar en ella los dos extremos explicitados: lo alto, luminoso, cálido, supremo y celeste con lo subterráneo, oscuro y húmedo.

En el Popol-Vuh se representa a la mujer como una madre que concibe por obra de un ser que reviste caracteres de configuración celeste, solar y de principio supremo. Lo que se encuentra en su seno, que es equivalente a un enterrado, a un muerto (más adelante se verá cómo los Mayas-Quiché conectan la bajada a los infiernos de los Ahpú, su muerte a manos de los Xibalbá y la fecundación de la mujer) es algo supremo o de origen divino. Sólo la mujer con esos caracteres será equivalente a la bajada a los infiernos o al árbol hierofánico. Sólo la mujer en cuanto conjunción de los dos polos contrapuestos, «s» y «no s», será la Gran Madre, el principio de vida. En la Gran Madre, se da tanto la co-presencia de los dos términos opuestos, como la significación de su proceso: el necesario paso por el descenso a la oscuridad, a la muerte, para que le siga la reaparición de la vida. Y esto de forma equivalente a como lo hemos descrito en el caso del árbol.

Nos parece evidente la conexión de esta forma de concepción religiosa y ontológica con la condición laboral horticultora.

— Equivalencia significativa de "árbol", "bajada a los infiernos", "mujer" y 'luna"

Todas estas configuraciones de las que venimos hablando, únicamente tienen sentido en un determinado contexto laboral. Será ese contexto o estructuración laboral el que nos abrirá las puertas de otras equivalencias significativas de símbolos. Cualquier forma de cultivo lleva consigo algún tipo de observación de los fenómenos meteorológicos y astronómicos, para determinar los tiempos de siembra,

recolección, los tiempos de las lluvias, etc. Esta observación será tanto más simple, cuanto más simple sea el cultivo y tanto más compleja, cuanto más complejo sea el cultivo. En la cultura de que tratamos, la observación de los fenómenos celestes, será, pues, muy simple. Otro aspecto que hemos de tener en cuenta es que como quiera que se presente esa observación, lo hará en forma axiológica, en configuraciones valorales que estarán conexas con las grandes configuraciones de las que hemos hablado ya. Esta conexión deberá ser muy intrínseca; tanto como intrínseca es la conexión entre esa observación y el desarrollo laboral del cultivo. Estas configuraciones valorales estarán cargadas con tanto más valor cuanto mayor sea el valor del cultivo para la supervivencia del grupo.

Las primeras observaciones que hacen los pueblos que tratamos son lunares. En una primera aproximación de la luna ya nos encontramos con su carácter nocturno; con sus ciclos, interpretables como muerte y renacimiento; con su conexión con las lluvias. Por lo tanto, con sólo esto la luna está conectada no sólo con la oscuridad, sino, además, con la humedad. Estos rasgos coinciden con los de lo subterráneo y, por tanto, también con los de la muerte. Así, pues, vemos que se conjuntan admirablemente en la luna los dos extremos de lo alto, luminoso y supremo, y lo oscuro, húmedo y subterráneo. La luna constituirá una estructura equivalente a la de «bajada a los infiernos, árbol, mujer».

Estas equivalencias, además de los nuevos campos semánticos que son capaces de abrir, comportan la posibilidad de intercambiar semas entre los términos reconocidos como equivalentes. Así, los semas y desarrollos simbólicos correspondientes a lo vegetal podrán trasplantarse a lo lunar, y a la inversa; los correspondientes a lo femenino, a lo lunar; y los correspondientes a la bajada a los infiernos a lo lunar, y a la inversa.

Esta posibilidad de combinación podrá dar lugar a asociaciones de parejas de símbolos. También podrá dar lugar a que uno de esos símbolos polarice en torno suyo a todas las configuraciones y desarrollos que son susceptibles de realización en cada uno de los universos semánticos de cada una de las configuraciones significativas estudiadas.

Los intercambios de semas y las posibilidades de combinación que ello comporta respecto a la apertura a nuevos campos de significatividad objetiva, y con ello laborales, no es la única consecuencia de estas equivalencias. La equivalencia de las configuraciones de significación comporta, además, reglas de relación entre ellas: v. gr., necesidad de que coincidan determinadas fases lunares con determinados momentos laborales, o con determinados momentos de procreación de animales, de fertilidad humana, con momentos apropiados y no apropiados de coito; necesidad de que coincidan ciertas fases lunares y ciertas fases de la vida de la mujer, etc.

Estas coincidencias estructurales o equivalencias, aunque originadas por unos mismos factores, y fruto de tanteos conscientes o no, constituyen a la vez algo así como una verificación axiológica y práctica de cada una de las configuraciones tomada aisladamente y de sus relaciones mutuas.

— Equivalencias conexas con las anteriores: "sangre", "agua", "semen" y "savia vegetal"

La equivalencia de las cuatro configuraciones básicas origina otras equivalencias entre elementos pertenecientes a los cuatro universos semánticos que generan. La bajada al reino inferior subterráneo equivale a una muerte. Pero la muerte cargada

de sentido hierofánico y ontológico, es decir, la muerte que equivale a ese descenso es una muerte violenta; los Ahpú no mueren de un modo natural, sino que mueren porque la vida les es arrebatada de forma violenta. Mueren, pues, con una muerte violenta. Por tanto, la muerte hierofánica importa matar y ser muerto. Este tipo de muerte es el que es fuente de vida. Esta muerte equivale a sangre. Es coherente, por ello, que para los pueblos de estas culturas toda muerte sea imputable a alguien que mata. Concebida así, la muerte resulta fecunda y da razón de la vida de las generaciones futuras. De ahí que se conecte siempre el procrear con el morir. La sangre va cargada con los dos extremos: muerte y fecundidad.

La sangre equivale a su vez a agua porque el agua caída en la tierra reúne también los dos extremos contrapuestos: caída desde arriba para ir a parar a las profundidades de la tierra. Además, el agua está conexa con la luna, en cuanto que la luna y las lluvias están conexas. El agua es, pues, lunar, y la luna ya hemos visto que reúne los dos extremos de lo alto, luminoso y celeste, y lo oscuro, subterráneo y húmedo.

Agua es a su vez equivalente a semen; semen celeste que penetra en las entrarlas de la tierra y la hace fecunda. Para comprender la equivalencia de agua, sangre y semen, se ha de tener en cuenta otra equivalencia que veremos más tarde en amplitud: la que existe entre matar y copular. La fecundidad del semen pasa como la fecundidad del agua —dotada de aspecto tenebroso, de muerte, lunar, conexa con el mundo subterráneo, mundo de los muertos, de los antepasados— por la muerte. El seno de la tierra oscuro y húmedo es como el seno oscuro y húmedo de la mujer en donde debe penetrar el semen. El semen es germen de vida, como lo es la sangre derramada en una muerte violenta. Derramar semen dondequiera que sea es promover la vida; lo mismo, derramar sangre es promover la vida. Lo mismo ocurre con el agua.

Estas equivalencias hacen comprensibles muchas prácticas, ritos y concepciones que abarcan no sólo el tipo cultural de que tratamos, sino además otros tipos culturales diferentes ya abiertamente agrícolas e incluso artesanos —recuérdese el uso del semen, del agua y de la sangre, en la alquimia— sin que sean excluidas algunas de nuestras propias concepciones y prácticas.

El cuarto término equivalente a sangre, agua y semen, es la savia vegetal, entendiendo por tal determinadas bebidas conseguidas de algunas plantas, como por ejemplo el soma, la chicha, algunos jugos de palmeras, de tubérculos, o incluso el vino y el aceite. El papel que estos jugos juegan en las fiestas y rituales, tiene un claro carácter de promotores y renovadores de la vida. Estos líquidos conseguidos por la maceración —muerte— de las plantas, los hacen equivalentes a la sangre conseguida mediante la muerte. Además, se trata siempre de líquidos dotados de un carácter especial: generalmente son inebriantes. Estos caracteres son interpretados como presencia en el líquido de un principio superior de origen sagrado. De esta forma estos líquidos conjuntan los dos extremos que ya hemos encontrado en agua, semen y sangre.

— El mito del Popol-Vuh

Empalmando de nuevo con las narraciones del Popol-Vuh, en el mito chorti de los Ahpú, como hemos visto, están conectados y con idéntica significación, la bajada a los infiernos con la pasión de los Ahpú, la fertilidad vegetal y el árbol de la vida, de forma que resulta equivalente hablar de la muerte de las divinidades, o de su bajada a los infiernos, o del árbol de la vida.

En el resto de la narración, comprobaremos la conexión que se hace con lo femenino y lo lunar. Comprobaremos, también, el inicio de la transformación del cultivo y, concomitantemente, la transformación de la estructura social y de las formas laborales.

> «Ixquic, hija de Cuchumaquic, figura importante del Xibalbá, sintió un deseo irresistible de ver de cerca el famoso árbol al que estaba prohibido aproximarse y de donde pendían las cabezas de los Ahpú, cambiadas en guacales... Mirando los misteriosos frutos, la joven se preguntó: ¿qué clase de frutos serán estos?; ¿tendrán algún gusto?; ¿podría yo tomar uno?; ¿que me ocurriría?». [44]
>
> «Dijo Ixquic: Quiero probarlos. Está bien —respondieron las cabezas de muerto—, extiende la mano. La muchacha obedeció inmediatamente.
>
> Las cabezas de muerto dejaron caer saliva en la palma de su mano y cuando ella miró, la saliva había desaparecido. Dijeron las cabezas de muerto: con la saliva que hemos derramado en tu mano, te hemos dado nuestra descendencia.
>
> Así hemos obrado contigo; sube a la superficie de la tierra y no morirás. Acuérdate de nuestra palabra cuando entres en nuestra casa, le dijeron los siete Ahpú del primero al último, ejecutando así la voluntad de la palabra de Hunracin (el Corazón del Cielo). La joven entró inmediatamente en su casa; había concebido hijos en su vientre, por la sola virtud de la saliva que había penetrado en ella. Así fueron engendrados Hunahpú e Ixbalanqué »[45].

Ixquic, que es una mujer que da a luz en conexión con el árbol de la vida, con los infiernos y con la pasión de los Ahpú, es un ser lunar y terrestre, que conjunta en sí mismo la fertilidad vegetal y humana. Que Ixquic sea una divinidad lunar —la luna llena— quedará claro, cuando hablemos del calendario. Ixquic, en cuanto divinidad subterránea y lunar, es el prototipo de toda fertilidad y regula el cultivo de los campos. Los chortis no practican el coito más que en la luna llena —es decir, cuando la luna es Ixquic—, para que la progenie sea sana y vigorosa[46].

Cuenta el Popol-Vuh, que a los seis meses de la fecundación de Ixquic, Cuchumaquic descubrió que su hija estaba encinta. Lo consultó con el gran consejo del Xibalba que decidió, primero, atormentar a la muchacha para hacerle confesar el nombre de su amante. No pudo conseguirse de ella más que la verdad: que no conocía a ningún hombre. Las explicaciones de Ixquic resultaron increíbles. Entonces condenaron a Ixquic a la muerte, pendida de un árbol. Se encargó de la orden a cuatro Lukur, servidores de los Camé, señores del Xibalbá. Sin embargo, los Lukur desobedecieron y se sumaron a la causa de Ixquic, en contra del Xibalbá. Ascendieron con Ixquic a la superficie de la tierra. Después de la derrota de los Camé a manos de Ixquic, con ayuda de los Lukur, éstos se convirtieron en los cuatro soportes del mundo.

Dice Girard:

> «Esta interpretación se basa en la función de Ixquic como diosa de la tierra, íntimamente ligada al árbol cósmico del centro del mundo»[47].

Todas estas conexiones y equivalencias valorales según nuestra particular visión han de estar fundamentadas, o mejor, han de ser correlatas del mundo laboral de estos pueblos. Para determinar los caracteres laborales de los quichés de la segunda, y tercera edad, recogemos primero los datos que aporta sobre ello el Popol-Vuh.

44 Girard, Raph., 1972, p. 90.
45 Girard, Raph., 1972, pp. 90-91.
46 Girard, Raph., 1972, p. 107.
47 Girard, Raph., 1972, p. 108.

Después, atenderemos a los caracteres del calendario de esta época. Los grados de desarrollo y complejidad del calendario, denotarán la complejización y desarrollo del cultivo.

Cuando Ixquic deja el Xibalbá y se presenta a Ixmucané, madre de los Ahpú, cuando es aceptada como nuera, se describen las condiciones laborales de la tercera edad. El trabajo incumbe sobre todo a la mujer, y de aquí su preponderancia social en la familia. La familia está regida por el principio matrilineal, y el régimen económico es la horticultura. La horticultura disminuye la dependencia de la caza y de la pesca, y, con ello, reduce las actividades masculinas que se limitan, en cuanto a la producción de bienes, a la caza y pesca y a desbrozar los campos para que las mujeres puedan llevar a cabo el cultivo. Con el aumento de ocio los hombres se dedican a la contemplación, al canto, a los discursos, a la pintura —en cerámica—, a la escultura, a la música y a la religión.

Los procesos del cultivo que determinan la relación con el medio establecen, a su vez, las acotaciones objetivas, el valor de éstas y sus conexiones, tal como hemos ido viendo al hablar del cultivo, de la muerte, la bajada a los infiernos, el árbol, la luna, la tierra y la fertilidad, tanto vegetal como humana.

— División y ordenación cualitativa del espacio-tiempo. Consecuencias en la interpretación del mundo y de lo sagrado

Las divisiones y ordenación del espacio y el tiempo están evidentemente en relación con el proceso laboral y sus necesidades.

El calendario nos muestra esta interdependencia. En cualquier cultura en la que las divisiones de espacio-tiempo tengan carácter cualitativo, las acotaciones espaciales y temporales, que serán cualidades, estarán explícitamente conexas con las cualidades o significatividades objetivas correlatas al proceso laboral capital con el que el grupo social y cada uno de sus individuos sobreviven.

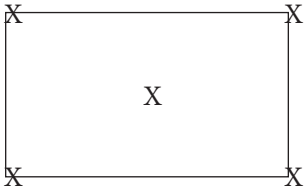
A esta característica se sumará otra: las acotaciones temporales serán también espaciales, y las espaciales tendrán rasgos temporales.

Para el Popol-Vuh el cosmos se encuentra dividido en dos planos cuadrangulares superpuestos: el cielo y la tierra, cuyos lados y ángulos están determinados de una vez para siempre. Se marcan cuatro puntos que señalan los ángulos. Estos son cuatro puntos del espacio que se identifican con cuatro colores: rojo, blanco, negro y amarillo. Estos puntos y colores coinciden con los cuatro regentes del mundo en cada una de las épocas del desarrollo de la cultura maya-quiché. Estos son cuatro soles o cuatro posturas del sol. Son las cuatro velas situadas en los ángulos del altar del culto chorti, los descendientes actuales de los Mayas. Estos puntos coinciden con cuatro posiciones en los dos sectores del universo: dos al sector oriental y dos al sector occidental del cosmos.

Este será el paradigma geométrico válido para la astronomía, el calendario, el ritual, para la delimitación y orientación de territorios, pueblos, plazas, altares, templos y campos de cultivo del maíz. El cuadrilátero de la creación se repite y está presente en todo tipo de actividad.

Dice Girard, que la cosmogonía, la teogonía, el calendario, los ritos, las matemáticas, la cronología, la astronomía, la economía, la familia, la sociedad y el gobierno, están concebidos sobre el mismo patrón. Los cuatro puntos corresponden a los puntos solsticiales. Este cuadrilátero está dividido por la cruz que forman los cuatro puntos cardinales.

La trayectoria del sol y sus variaciones anuales regulares forman en el horizonte ese cuadrilátero gigantesco limitado por los solsticios. Cada punto en el Cosmos donde el astro ocupa una posición extrema para empezar el recorrido inverso, forma un ángulo. Cada una de estas posiciones extremas del sol está considerada como una entidad divina con un nombre propio, unos caracteres especiales, unas funciones particulares y todas ellas formando una unidad con el sol en su postura cenital.



Veamos, pues, que se conjuntan dioses, astros y sectores del cosmos con sus características climáticas y meteorológicas.

Hasta que el cultivo no alcanza un cierto desarrollo, el cosmos consta únicamente de dos niveles: el cielo y la tierra. Cuando el cultivo comienza a tener cierta importancia económica, se abre una tercera dimensión en el cosmos: la correspondiente a lo subterráneo y, conexo también con el fenómeno de germinación de las plantas, lo escatológico.

Dice el Popol-Vuh:

> «Sólo el cielo existía; no había nada que se le asemejara, no había tierra, no había más que el mar en calma y todo lo que hay en el cielo».

Cielo y mar se usan para designar la substancia primera. Para chortis, mayas y mexicanos, el mar y el cielo son una sola cosa. Es por eso que los chortis identifican las nubes, la lluvia, el agua y el cielo[48].

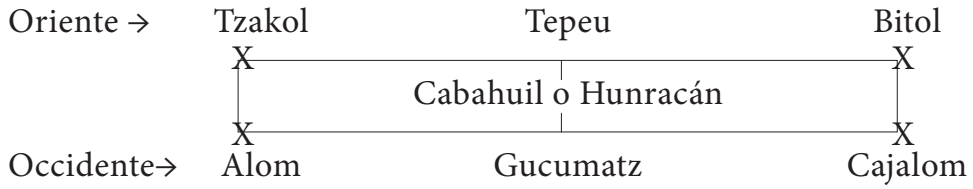
Con el cultivo la regeneración anual de la vida de las plantas cobra importancia y entra como elemento decisivo en la vida de los hombres. La estación de las lluvias que fertiliza la tierra y la cubre de un manto verde todos los arios, se relaciona con la supervivencia de los grupos y los individuos. Este acontecimiento, el paso de estación, coincide con el paso del sol por el cénit. En esta ocasión el sol traza una trayectoria que divide el cuadrante cósmico en dos mitades, una clara y otra oscura, que corresponden al cielo estival y al cielo de la estación de las lluvias, las dos estaciones de los trópicos. Esta línea fundamental del calendario Maya-quiché la marcan en el cielo dos nuevos soles situados en la salida del sol y en su ocaso durante su paso por el cénit.

Antes del paso por el cénit —estación seca—, el cielo tiene cuatro soles y un sol central. Para que la regeneración de plantas tenga lugar ha de iniciarse la estación lluviosa, ha de pasar el sol por el cénit. O en otros términos, han de entrar los dos soles que hacen el número de seis, y el central siete.

Este pasaje del sol por el cénit es comparado a las bodas del cielo con la tierra. La aparición de los dos soles centrales coincide con el acto de creación. Esa es la única postura del cielo en la que puede fecundar a la tierra. Estos mitos coinciden con la iniciación de las lluvias y con los ritos chortis en los que se repite el drama de la creación del mundo.

48 Girard, Raph., 1972, pp. 18-21.

Tenemos, pues, el siguiente esquema:



Este es el septenvirato teogónico: los siete Ahpú. Aunque estos personajes tengan caracteres astrales, de sectores del cosmos o, incluso, de épocas del ario, no coinciden con esos caracteres. Estos aspectos materiales son lugares de su presencialización, de su manifestación. Estos seres son como sabios de pensamientos elevados, grandes pensadores, dice el Popol-Vuh.

Los soles, dice Girard, no son dioses ellos mismos, sino manifestaciones tangibles de su intangibilidad interior [49].

Añade Girard que como no hay más que un sol, si bien en posiciones diferentes, no hay más que un dios polinimio y polimorfo que se manifiesta en las diversas posiciones significativas del astro[50].

Este cuerpo teogónico delibera sus decisiones y no las toma más que de acuerdo unánime. Sus miembros se convocan y se reúnen en el centro del cielo para decidir y actuar, formando un solo cuerpo.

Comenta Girard que tanto lo chortis, como los mayas, los quichés y los mexicanos, proyectan así el tipo de sociedad que ellos forman y el tipo de autoridad regida por un consejo de jefes. Y continúa: este cuerpo teogónico, demuestra la concepción monoteísta indígena, basada sobre la pluralidad en la unidad. Es el mismo principio que rige el organismo comunal, donde el individuo no existe como tal, sino en tanto que miembro de su comunidad, como parte integrante y necesaria de un todo[51].

El Corazón del Cielo o Cabahuil es Hunracán —el de un solo pie—. Se manifiesta mediante el rayo, el relámpago y el trueno o sus equivalentes iconográficos: el hacha de piedra pulimentada, el tambor y la espada de madera. Al Corazón del Cielo o Hunracán o los siete Ahpú, denominaciones que resultan equivalentes, se les llama creadores. Sin embargo, se trata de una noción de creador ciertamente diversa de la noción a que estamos habituados. La tierra es una diosa y es una parte escindida de Hunracán, el dios del cielo; es por eso que a Hunracán se le llama «el de un solo pie».

Dice Girard, que la tierra es una hipóstasis o desdoblamiento e imagen del plano cósmico celeste. No se olvide que ya hemos dicho que agua y cielo son equivalentes, lo cual denota un cielo concebido lunarmente, es decir, según un calendario nacido de un cultivo no tan desarrollado como para que se construya un calendario solar. Toda otra criatura distinta de la tierra es obra —en el sentido dicho— del Corazón del Cielo y del Corazón de la Tierra, desdoblamiento del cielo. Al Corazón del Cielo se le llama Hunracán, el de un solo pie, comenta Girad, el dios del cielo privado de un miembro con el cual formó la tierra. Esto recuerda a Tiamat, de cuyas mitades se formaron el cielo y la tierra.

49 Girard, Raph., 1972, p. 29.
50 Girard, Raph., 1972, pp. 21, 22.
51 Girard, Raph.,, 1972. p. 26.

Este hecho confirma que la noción de creación no coincide con la que estamos habituados. Las divinidades pretenden que sus criaturas les alimenten. Se establece, pues, una circularidad de energía en ambos sentidos, incompatible con la autosuficiencia del creador e incompatible con el concepto que surge de la aplicación del modelo artesanal a lo sagrado.

Al asociarse el Corazón del Cielo al Corazón de la Tierra las divinidades agrarias se transforman en los frutos de la tierra, los tubérculos, las judías y, más tarde, el maíz. Los hombres están hechos del maíz o de los frutos de los que se alimentan. Los Ahp6 no se transforman ellos mismos en maíz, sino en tubérculos, en frutos de los árboles, pero engendran a los gemelos que más tarde se transformarán en el maíz[52].

Estos pasos de la mitología denotan dos épocas laboralmente diferenciadas: la horticultura y la agrícola.

Ixquic es la diosa luni-terrestre, mujer adulta, estrechamente ligada al agua y a las lluvias, a la fertilidad animal, vegetal y humana. Con Ixmucané e Ixbalanqué, Ixquic personifica el grupo familiar femenino: abuela, madre e hija. Hay una correspondencia entre las tres diosas y las fases de la luna. Ixmucané, es la luna decreciente; Ixquic, la luna llena, e Ixbalanqué, la luna creciente. Las edades de la luna coinciden con las tres fases de la vida de la mujer: crecimiento, maternidad y vejez. La abuela recibe el mismo nombre que la luna decreciente, la mujer adulta recibe el mismo nombre que la luna llena, y la mujer joven el mismo nombre que la luna creciente.

Las tres fases de la vida del hombre se equiparan a las tres posiciones del sol en su trayectoria diurna u oscilaciones anuales en el horizonte. También se da coincidencia de nombres, como en el caso de la mujer y la luna.

Ixquic llega a la edad adulta, habiendo pasado por las épocas anteriores. Nace en el oscuro mundo subterráneo, que se interpreta como conjunción de la luna y de la tierra en las entrarlas de la tierra. Ahí se conectan ambas con la lluvia y la vegetación. La tierra y la luna reciben a los muertos en su seno[53].

La historia de Ixquic se para en la edad adulta. Es el prototipo de la luna llena y la mujer en la plenitud de su vida. Los mitos no hablan en cambio, ni del nacimiento, ni de la juventud o madurez de Ixmucané, ni de la vejez de la eternamente joven Ixbalanqué.

La diosa vieja descubrió las plantas y las dio a los hombres; también les dio la lluvia. Ixquic hace crecer esas plantas, e Ixbalanqué vela sobre las plantaciones.

El mito expresa la relación entre las fases de la luna y las lluvias, así como la relación de ambas cosas con las plantas. Existía, pues, un calendario lunar, que se aplicaba a organizar el cultivo. Con las fases de la luna medían el tiempo, preveían las lluvias, reglamentaban la tala de los árboles, el comercio sexual —únicamente lo practicaban en luna llena, absteniéndose en las épocas de la luna adolescente o anciana—, la menstruación[54] y el destino humano[55].

En resumen, las necesidades laborales del cultivo estimulan las observaciones astronómicas y meteorológicas: movimientos aparentes de los astros, de las pléyades, solsticios, equinoccios, pasos del sol por el cenit y movimientos de las estrellas en conexión con los del sol y, en especial, con las fases de las lunas. La astronomía y el

52 Girard, Raph., 1972, p. 93.
53 Girard, Raph., 1972, pp. 133-134.
54 Girard, Raph., 1972, pp. 135, 288.
55 Girard, Raph., 1972, P. 371.

calendario que rigen las acciones humanas y las preveen suscitan la astrología y la adivinación, sistema de regir las operaciones humanas a todo nivel y de preverlas[56] Esto resulta coherente formalmente, supuestas las conjunciones enunciadas de la fertilidad y los procesos de crecimiento de lo vegetal y lo humano, y las conjunciones de las observaciones metéreo-astronómicas, que son, a la vez, calendario, cifras, regiones espaciales, cuerpos celestes y divinidades. Todo ello supone la coincidencia o superposición de mito, rito, trabajo, economía, cultura y estructura social. Si en el campo de la procesualidad, v. gr., el calendario, es posible predecir, por la coincidencia o equivalencia de procesualidades, se concluye que es posible el predecir en las demás procesualidades, v. gr., en la de la vida humana.

— Modelo axiológico subyacente de relación al entorno: "muerte violenta"

Hemos rastreado las conexiones estructurales entre los mitos y el sistema laboral. Se trata ahora de intentar aclarar el esquema estructural común que subyace a esos revestimientos figurativos diferentes. Según el planteamiento teórico que venimos sosteniendo, el esquema estructural común vendrá proporcionado por el sistema concreto fundamental de supervivencia del grupo. Este esquema nos proporcionará el sistema operativo fundamental de S y, correlatamente, el sistema fundamental de acotaciones objetivas y la determinación de valores capaces de desencadenar la operación.

La situación laboral con la que nos enfrentamos es la siguiente: cultivo de tubérculos, frutales, judías, etc., a cargo de las mujeres. La caza masculina es sólo una fuente alimentaria subsidiaria, así como lo son, también, algunos pocos animales domésticos.

El hecho de que el cultivo de la tierra lo realice la mujer es de importancia capital, puesto que la tierra es concebida como una entidad femenina. Este tipo de cultivo no puede ser modelado por el transfert al campo S-O de la relación, obvia y a mano, proporcionada por la relación hombre-mujer. Habrá que buscar en otro lugar la estructura operacional transferida.

Si excluimos el coito como modelo capaz de dar razón de la articulación laboral agrícola del cultivo de las mujeres, nos quedarán a mano dos esquemas operativos con respecto a S-O. El primero y más fundamental, el del acto de alimentarse, el comer, y el otro perteneciente al mundo laboral masculino y profundamente afianzado por su uso cultural en épocas precedentes al cultivo y en las cuales era la fuente capital de la supervivencia: la caza.

En teoría parecería coherente que la operación que comporta el cultivo fuera comprendida y estructurada por un transfert de la operación laboral que durante milenios fue la fuente de supervivencia humana: la caza, el matar, mediante el cual se vivía. Esta suposición lleva a una segunda: en una configuración de S-O regida por la operación preponderante y afianzada de la caza, ¿la función alimenticia no sería interpretada según el modelo mismo de la caza? Desde luego parece poco pensable que una existencia dependiente preponderantemente de la caza y, por tanto, con un cuadro valoral regido por ella, pudiera pensar un acto, a su vez tan fundamental y tan conexo con la caza misma como el comer, de forma desconectada de la caza y con un modelo totalmente diverso. El estudio de la relación que tiene la interpretación del comer con el modelo laboral en otras épocas, no nos permite suponer que

56 Girard, Raph., 1972, p. 374. 234

lo laboral y la acción de alimentarse, vengan interpretados y ordenados con modelos diferentes. Sería, pues, lógico o, mejor, coherente formalmente, que nos encontráramos a la sociedad horticultora ordenada e interpretada por un modelo caracterizable como «matar que engendra vida», «matar, fuente de vida».

El mito de los Ahpú e Ixquic, parece confirmar nuestra suposición teórica. Según esto, tanto la terminología creacionista, como la sexual, tendrían que ser revestimientos de un modelo estructural axiológico más profundo.

Los Ahpú riegan con su sangre la tierra y con su saliva hacen fecunda a Ixquic. Recuérdese la equivalencia entre la tierra e Ixquic en cuanto divinidad terrestre y lunar. Igualmente recuérdese la equivalencia de sangre y saliva ya estudiada.

Dice Girard que el deseo ardiente de sangre, de hojas eternas, que la tierra pide al cielo en su ansiedad de regeneración periódica es satisfecha mediante la caída de la sustancia pluvio-genética, que en la concepción chorti se asimila a sangre, secreción, semilla, agua, esperma o a la saliva divina[57].

Estas estructuras míticas podrían interpretarse tanto desde un modelo de muerte violenta, como desde un modelo sexual. La narración del mito de los Ahpú es más coherente y obvia desde la interpretación de asesinato, que desde el modelo sexual. Parece que una figuración que correspondiera al esquema operacional sexual sería más explícitamente sexual que lo que este mito es.

El hecho de que no esté ausente la terminología y la configuración sexual no es objeción, porque, en el caso de que nuestra suposición fuera real, el modelo «muerte que da vida» sería, como hemos dicho, el esquema más profundo que según convenga adquirirá revestimiento sexual, agricultor, etc.

Apoya nuestra interpretación, además de la estructura del cultivo, ejercido por mujeres, la estructura misma del mito patente en el juego de sus equivalencias (tales como muerte ←→ bajada a los infiernos ←→ árbol ←→ Ixquic).

Las palabras de Girard hablan en favor nuestro:

> «Agua, lluvia y vegetación son términos equivalentes que se traducen mediante una palabra común («ha») en chorti; de ahí la ambivalencia de sangre y de hojas eternas que la tierra pide al cielo, puesto que la lluvia divina o la sangre divina es también la vegetación»[58].

Los Ahpú se transforman en plantas alimenticias y en frutos del árbol.

Tenemos, pues, un morir que se transforma en vida, o una vida que ha de pasar por la muerte. Lo muerto mismo se transforma en fecundidad, vida, nutrición y cultura. O a la inversa, la fecundidad, la vida, el alimento, la cultura, son el fruto, el efecto, la transformación de la muerte.

Los Ahpú se transforman en plantas o en seres humanos después de su muerte y unos y otros son fruto de su desintegración en el seno de la tierra. Esta interpretación del cultivo es prolongación del modelo interpretativo de la caza que corresponde a «animal muerto que se transforma en vida para mí». El cadáver se transforma en un ser nuevo. La semilla, el tubérculo, también será un cadáver descuartizado y devorado por la tierra que se transformará en un ser nuevo. La tierra tendrá que beber la sangre divina para regenerarse. Los Ahpú, la tierra, los nuevos seres, la fecundidad de la tierra, estarán en íntima relación, ya que los Ahpú despedazados, asesinados y deshechos en el seno de la tierra, serán la vida de todos ellos. Que algo viva, precisa

57 Girard, Raph., 1972, p. 92.
58 Girard, Raph., 1972, p. 92.

que otro muera. La sangre es equivalente a esa muerte, es la fuente de la vida, ya que la muerte es la fuente de la vida. Estas concepciones no eran sólo válidas o vigentes para los mayas-quichés y los chortis, sino también para los aztecas y otros pueblos muy alejados de su área cultural, e incluso continúan vigentes aún hoy.

Se comprende ahora por qué en la mayoría de las mitologías se conecta el hecho de que la generación adulta tenga que morir, con el que vengan por medio suyo otras generaciones al mundo, es decir, la conexión de la muerte y la procreación.

En este contexto cultural y axiológico la concepción de lo sagrado tendrá que hacerse en términos de «sacrificio primordial» del que toda la vida procede. Lo sagrado será el primer asesinado, el primer devorado, el primero que mediante su muerte violenta se transforma en toda vida.

Resulta ser una consecuencia formal de lo que venimos diciendo la aparición de los sacrificios humanos: derramar sangre es indispensable para que la tierra produzca frutos. Más aún: es preciso derramar sangre, matar, para que la vida siga.

A medida que el esquema se reafirma como tal y es más explícito, tanto en el mito como en el ritual, y a medida que la horticultura se afianza y se perfecciona, la formalidad del modelo se desarrolla más plena y explícitamente. Es preciso matar para que haya vida, para que prosiga la vida. Y un paso más: si matando se promueve la vida, a más muerte más vida. Si la muerte del ser más excelente, el muerto sagrado primordial, es el origen de la vida que existe, cuanto más noble sea el ser muerto, mayor será el efecto de la transformación del muerto en los seres vivientes. De ahí los sacrificios humanos y los sacrificios de los hombres más notables.

Por consiguiente, es coherente la afirmación: el origen de los sacrificios humanos y el cultivo de las plantas obedecen a unos mismos esquemas formales.

Por otra parte si los Ahpú, muriendo violentamente, se transformaron en plantas, como los tubérculos despedazados y sepultados en la tierra se transforman en las plantas que son la vida de los hombres, matar y transformar son equivalentes. O en otros términos: matar y comer son equivalentes. Luego matar hombres ritualmente y devorarlos es equivalente.

Luego la aplicación y el desarrollo formal del esquema que estructura al cultivo hortícola origina concomitantemente y necesariamente el canibalismo real o simbólico.

— Análisis de la relación intersubjetiva y de la relación con lo objetivo (S-S), desde el modelo axiológico conseguido

Intentaremos ahora aclarar un poco más el esquema que subyace a las formaciones significativas horticultoras, explicitando lo más posible el funcionamiento de la estructura S-S.

La relación S-O la hemos caracterizado como «muerte violenta que fomenta la vida» o lo equivalente, teniendo en cuenta las aclaraciones que han precedido en los últimos párrafos: «algo que mediante su destrucción se transforma en, o sustenta, la vida de otra cosa». Si en estas caracterizaciones atendemos a la estructura operatoria elevada a signo y transferida de campo para abrir un nuevo campo operativo, las denominaríamos: «caza de la cual se vive» y «comer». Según esto tendríamos que todo O es un «Transformado en» en cuanto es visto en su realidad objetiva o en cuanto es considerado como valor.

Por consiguiente, si todo O es un «transformado en», resultará que todo O presupone esta estructura: $O_2 \leftarrow O_1$, donde $\leftarrow$ significaría la transformación.

A su vez todo S visto objetivamente sería también un «transformado en...». Esto supondría a su vez la estructura $O_2 \leftarrow O_1$. Y ello en cuanto todo S es considerable como un ser entre los seres. Si lo consideramos en cuanto sujeto, tendremos que caracterizarlo como «el que mata» o su equivalente «el que come» o «el provocador de la transformación».

Si ahora desde esta estructuración de la relación S-O y de la caracterización de S y de O pretendemos aclarar la relación S-S *partiendo del S-S más elemental, el de la pareja sexual,* tendremos que puesto que toda relación sexual es a la vez una relación S-O y S-S, la relación sexual, en cuanto S-O, será caracterizable como relación de cazador-presa, el que mata y lo muerto, o su equivalente, devorador-comido.

La mujer como objeto de deseo sexual es víctima, comida, pero como que laboralmente es horticultora y, por tanto, en el estadio que estudiamos es la horticultura la principal fuente de supervivencia, resulta que en cuanto mujer es «dadora de comida». Como ella, además, por su sexualidad, es equivalente a víctima y comida, resulta que es también dadora de su sexualidad. En cuanto «dadora» no es sólo víctima, presa, alimento.

Por tanto parece que hemos de concluir que hay que concebir a S como tal (y de acuerdo con lo que ya tenemos establecido con respecto a S en su contraposición general con O), como el que comunica su interioridad, su ser. Según esto, tendremos que el S masculino para actuar como S, «el que mata» le basta con matar. La mujer que es la víctima, la comida, para comunicar su ser no le basta con ser muerta o ser comida: ha de dar de comer, ha de hacerse matar.

Los S tienen en común el comunicar su ser, pero difieren en el resto. No son, pues, homogéneos los dos términos de la relación S-S.

Veamos la relación S-S, más allá de la pareja sexual, es decir, la relación S-S grupal: esta relación deberá funcionar dándose comida unos grupos a los otros; o de otra forma: siendo un grupo víctima con respecto al otro, y a la inversa. Esto se realizará de dos formas elementales: intercambiando mujeres e intercambiando alimentos o frutos de cultura, cosas que hemos visto son equivalentes.

Al recibir un grupo mujeres de otro grupo se hace cazador, devorador, y el que da víctimas se hace devorado.

Y lo mismo con respecto a los alimentos. El grupo que recibe se comporta como varón y el que da como mujer. Pero, a la vez, cada grupo es dador de alimento con respecto al otro y, por tanto, se constituye en S femenino con respecto al otro. La relación S-S intergrupal es, pues, homogénea, con respecto a la relación S-S dentro de la pareja sexual.

Si ahora intentamos aclarar la concepción de lo sagrado, tendremos, en primer lugar, que lo sagrado será el O_1 de todo $O_2 \leftarrow O_1$, o de otra forma: lo sagrado es el «transformado en» de todo lo que existe. De aquí, se concluye que como lo sagrado no es beneficiario de la transformación, como lo es el cazador, será la víctima, lo comido primordial y absoluto. En este sentido no es S, y por tanto, la relación con lo sagrado será una relación S-O, donde O será lo sagrado.

En cuanto a lo sagrado se le atribuyan caracteres de S deberá ser alimentado, recibir víctimas. Adquiere, además, caracteres de S en cuando decide su propia muerte. En este mismo sentido adquiere caracteres femeninos, prescindiendo de la

investición sexual que adopte *en los* mitos, en cuanto es S con la forma femenina de serlo, como dador de subsistencias.

Desde este criterio de la suma categoría óntica y religiosa cabe concluir que a mayor calidad de dador de vida, o lo que es equivalente, de calidad de víctima, o de otra forma, de O, que se transforma en O_2, más valor. Es, pues, lógico el matrilinearismo.

Desde esta concepción lo sacro —o como le llama Jensen y, que más tarde estudiaremos, el Dema—, es el primordial dador de alimentos, la primordial víctima, el primordial «transformado en...», el primordial regenerador de la vida, el primordial redentor de la extinción o muerte, pero no el creador en el modo a que estamos habituados, no el gobernante del cosmos, ni el providente.

Estará, sin embargo, presente en todo, en cuanto que todo es transformación de él. El, en su hierofanía, es fuente de sabiduría (recuérdese el árbol de la sabiduría en el Popol-Vuh[59] y en tantas otras tradiciones míticas) porque la cultura, el saber, también es algo en lo que él se transforma.

b) Reflexiones acerca del lugar que ocupa lo sagrado en los sistemas axiológicos según su grado de complejidad

En este momento debemos tratar, aunque muy brevemente, el problema de los diversos niveles dentro de un mismo sistema axiológico y la conexión que este hecho tiene con la concepción de lo sagrado y con el modo concreto de supervivencia.

Un valor absoluto será aquél que para valer no cede, no se subordina ante ningún otro. Aquél que continúa vigente contra cualquier otro que pueda oponérsele, que no tiene ningún contra-valor frente al cual pueda encontrarse en situación de menos valor o en conflicto de no valor.

Pongamos el caso de los valores funcionales de la vida, en concreto los de supervivencia. Para un viviente esos son valores sumos. Según esto, los valores de supervivencia son para el viviente humano valores absolutos, puesto que no ceden ante nada.

Puesto que los valores sacros se presentan como absolutos, cómo puede ocurrir que valores absolutos, como los de supervivencia, cedan ante otros, los sacros, y dejen por ello de ser absolutos? O en general, cómo puede ocurrir que valores por su naturaleza imprescindibles para sobrevivir, cedan ante otros?

Las oposiciones entre valores que nacen de estímulos correlatos a los vivientes que son capaces de generar supervivencia, no entran directamente en lo que aquí pretendemos tratar. Esas contraposiciones se generan entre diversos modos laborales de supervivencia. En sociedades de estructura laboral sencilla, su aparición significa, en muchos casos, el inicio de una transformación laboral. En sociedades complejas laboralmente, significa pluralidad de modos laborales y, consiguientemente, convivencia de diversidad de mundos correlatos a los sujetos, más o menos incompatibles, más o menos coordinados, o más o menos subordinados, sometidos e interpretados en ocasiones por un concreto modo laboral, que se auto considera como el más válido, el más valioso, el propiamente humano y que, a este título, se impone a los demás.

Lo que habría que dilucidar serían las oposiciones valorales dentro de una misma modalidad laboral, atendiendo en concreto a la oposición que surge entre va-

59 Girard, Raph., 1972, p. 58. 238

lores absolutos de supervivencia y valores que se presentan como absolutos y cuyo valor de supervivencia o no está inmediatamente conexo con las acciones que se requieren para sobrevivir o está desconexo de estas funciones. Valga como ejemplo el caso expuesto anteriormente: la contraposición entre valores de supervivencia y valores sacros. Otro caso sería este: valores de supervivencia y valores ideológicos.

Los valores no correspondientes a estímulos concretos capaces de generar supervivencia han de proceder de niveles axiológicos metalingüísticos. Estos procesos metalingüísticos axiológicos se originan a partir del lenguaje objeto, el cual versará sobre la supervivencia. El metalenguaje, a su vez, en el proceso de análisis de categorías, v. gr., descomposición de «S» en «no s» y «s»; o en el proceso de buscar la categoría que abarque los términos, v. gr., encontrar la categoría «S» que corresponda a «no s» y a «s», estará apoyado en los valores de supervivencia y deberá expresarse y afirmarse en el seno y desde las estructuras y leyes valorales de supervivencia. Y esto aunque lo que se exprese como valor no esté orientado directamente a la supervivencia de los individuos y los grupos.

Partamos del primer caso: el de los procesos metalingüísticos intrínsecamente conectados con la supervivencia. Supongamos una formación social tal que la supervivencia de cada individuo depende de la supervivencia del grupo. En un caso así la supervivencia del individuo y sus valores correlatos ceden ante la del grupo, y esto porque si el individuo de una tal formación cediera ante los valores de su supervivencia, anteponiéndolos a los del grupo, no lograría sobrevivir como individuo. Estaríamos en un sistema axiológico de más de un nivel de valores: tendríamos, por lo menos, un primer nivel que correspondería a los valores o estímulos concretos y correlatos a las operaciones necesarias para que sobreviviera cada uno de los individuos o cada una de las formaciones familiares; un segundo nivel lo formarían los valores de cohesión del grupo. Estos últimos serían ya producto de procesos metalingüísticos axiológicos todos ellos de carácter sígnico, puesto que los valores cohesionadores no pueden partir más que de los datos de supervivencia elevados a esa funcionalidad: la cohesionadora.

Evidentemente, hay una interdependencia entre la supervivencia de los individuos y la del grupo, de forma que no sobrevive el grupo como tal sin que lo hagan los individuos. Pero, en cambio, las cosas no son así, si se contraponen la supervivencia de un individuo determinado y la supervivencia del grupo. En este caso el grupo podría sobrevivir sin el individuo, pero no a la inversa.

Por tanto, tendríamos que desde la perspectiva del individuo en el que se presenta el conflicto, estarán contrapuestos dos valores absolutos: el de su supervivencia y el de la supervivencia del grupo. Por las razones que ya hemos dicho, su propia supervivencia perderá el carácter de «no subordinado a nada», propio de lo incondicionado, para subordinarse al valor del grupo.

Todavía hay otro aspecto importante que notar: los valores contrapuestos, en un caso como el anterior, no son homogéneos: la supervivencia o el valor individual parte de estímulos cuyo carácter no es meramente sígnico; sin embargo, en el caso de los valores grupales, éstos son de carácter simbólico, o en otros términos, el estímulo parte del orden sígnico, sea mítico, sea ideológico. Luego, la contraposición entre dos valores inicialmente absolutos, y cuya diferenciación es doble —individual-grupal, no metalingüístico-metalingüístico—, se resuelve con la subordinación del primero al segundo. Esto nos permite concluir que en caso de estructuras valorales con más de un nivel, los niveles superiores y que preponderan son los más estrictamente simbólicos y metalingüísticos.

Los valores sacros, aunque por naturaleza no funcionales, se manifiestan en el seno de los valores del sistema de la sociedad de que se trate. Por su carácter de absolutos en ningún caso subordinables a nada, se manifestarán en el nivel más alto y que, por tanto, corresponderá a los valores del grupo, al nivel más metalingüístico y al nivel más netamente simbólico. Esto supone que cuanto más complejo y con más niveles sea un sistema valoral, más metalingüístico y más alejado de la base del sistema de valores se presentará el fenómeno religioso.

Del párrafo precedente se seguirá que los fenómenos religiosos tenderán a asociarse más a los niveles valorales que rigen la supervivencia de los grupos, que a los que rigen la supervivencia del individuo. En los casos en que no sea reconocido del todo el carácter peculiar no funcional de lo religioso, éste tenderá a sincretizarse con las normas de supervivencia del grupo, de tal forma que la fidelidad o no fidelidad a uno, lo será simultáneamente al otro.

Esto da razón del por qué las religiones y los cultos se encuentran tan ligados y se presentan como casi inseparables de los grupos humanos o de las ciudades, y por qué, concomitantemente a la fusión de grupos en otros mayores, se forman religiones o creencias más universalistas.

También explica este carácter que tiene lo sagrado y que consiste en ligarse a los niveles superiores del sistema valoral, la función ideológica que fácilmente, y diríamos que inevitablemente en determinados estadios culturales, cumple la religión.

Si ahora suponemos un grupo humano con un sistema de valores simple o de un solo nivel, como sería el sistema horticultor, por efecto de la síncresis significativa —que explicitaremos progresivamente— de la supervivencia del individuo y del grupo, fruto, a su vez, de la síncresis significativa de la caza, el cultivo hortícola, la cópula, el comer y las relaciones entre grupos, resultará que los valores absolutos sacros estarán no sólo en el plano de la supervivencia de los grupos, sino también de los individuos y, por tanto, estarán presentes en los estímulos correlatos al sobrevivir en todos sus niveles, incluso en los más bajos, o mejor, en los considerados en los sistemas valores de más de un nivel, como más bajos. La vida toda se encontrará, en una sociedad así, cargada de axiología segunda y sacra. No se habrá producido aún la escisión de sacro/profano, aunque ya se da la división en lo sacro de más intensivo/menos intensivo. Todo, incluso la alimentación, estará cargado de sacralidad, y, correlatamente, nada tendrá mero valor utilitario, ni tan siquiera el comer.

Continuando con las consecuencias formales de la síncresis que provoca una sociedad con una estructura axiológica de un solo nivel, tendremos que afirmar que la síncresis de la sexualidad con el aspecto laboral impide la diferenciación tematizada —no pragmática— entre lo que es simplemente objeto y lo que es un sujeto.

Supuesto el carácter ambivalente de la sexualidad humana, que es, a la vez, y en toda cultura, S-O y S-S, la conjunción significativa de lo laboral y lo sexual se presta a la anulación de la diferenciación entre las relaciones S-S y S-O. Aparecerá, entonces por efectos de la síncresis, un aspecto u otro indiferentemente y sin que la contraposición de lo sexual como O o como S sea pertinente social, laboralmente o sexualmente.

Según esto una relación laboral sincretizada con la sexual, cerrará las puertas a la representación simbólica de una objetividad contrapuesta a una subjetividad y situará frente a una categoría sincrética de S y O. Por tanto, no originará ni laboral, ni sexual, ni socialmente una contraposición de sujetos y objetos.

Con mayor razón, no podrá originar una clara contraposición y diferenciación de viviente y no viviente. Con esto no quiere decirse que no se diferencie en terreno práctico entre un sujeto, un objeto, un viviente y un no viviente. Alguna diferenciación se hace por cuanto la operación con unos y otros tiene de hecho diversidad, pero lo que afirmamos es que esas diferencias no son suficientes para establecer unas fronteras definidas y estables, o en otros términos, las diferencias no son pertinentes para la categorización axiológica.

c) Consideraciones generales acerca del modelo valoral de interpretación del mundo en una cultura dada. La noción de "esquema estructural axiológico"

Estudiando las segunda y tercera edades en el Popol-Vuh, hemos llegado a denominar a la relación fundamental S-O, que rige toda operación y toda configuración axiológica y mítica, como: «muerte de algo que fomenta la vida de otra cosa» o «algo que mediante la destrucción a que es sometido sustenta 14 vida». Todo O es, en cuanto realidad objetiva, un «transformado en». Es el resultado (O_2) de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. S, considerado objetivamente, responde a la misma fórmula. Por tanto, S equivale al O_2 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ A S considerado como tal, lo caracterizamos como «provocador de la transformación» y a O con respecto de S lo caracterizamos como: «transformable en...».

Este esquema estructural es el eje fundamental sobre el que giran todas las configuraciones de la cultura y las operaciones laborales propias de ésta. Esa estructura fundamental da cuenta del trabajo y articulación laboral masculina: la caza; también del trabajo femenino y de su articulación en momentos diversos; por tanto, da cuenta de todo lo referente a la supervivencia de los individuos, incluida la nutrición. Además, deberá dar razón de la relación entre sexos y de la procreación o conservación de los grupos.

Ya hemos visto que la cultura surge de la muerte y de la transformación en bienes de cultura de un ser primordial; luego, que es fruto de una transformación $O_2 \leftarrow O_1$, donde O, es el ser primordial y O_2 los bienes de cultura.

La caza consiste en la acción provocada por los cazadores de transformación de la presa. Igualmente la cópula y la procreación: son acciones de transformación provocadas por el varón.

El acto de comer es también la transformación a que son sometidos los alimentos por la acción de los que los devoran. El trabajo cultivador de las mujeres es también un matar y someter a la transformación a las plantas cultivables.

Este esquema no se presenta ni se puede presentar en la misma sociedad en la que vigió en una forma abstracta, como fruto de operaciones abstractas metalingüísticas.

Se ha de presentar investido sémicamente, como un modelo que se transfiere de unas esferas de acción a otras. Los factores que ponen a una determinada acción como modelo, están conectados con la supervivencia, por tanto, con razones laborales y económicas; pueden estarlo con lo que fue en un estadio anterior capital para sobrevivir —época en que se crea el modelo de acción, v. gr., la caza para los horticultores—; y por último, con la capacidad de ese modelo de organizar y dar cuenta de la nueva situación.

A primera vista podría afirmarse refiriéndonos a los horticultores que el modelo que reúne todas las condiciones anteriores es el de matar, modelo éste propio de los cazadores.

Con todo, veremos que este modelo no es capaz de por sí, sin modificaciones, de dar cuenta del trabajo cultivador de las mujeres, supuesto que la importancia económica de los productos horticultores lo exige y lo exige la importancia social de la calidad trabajadora de la mujer.

Nos hemos encontrado en el Popol-Vuh, y lo estudiaremos además en otros pueblos, con que las configuraciones míticas dan cuenta del trabajo horticultor en condiciones en las que la supervivencia depende preponderantemente de los productos hortícolas conseguidos por el trabajo femenino. Esto se ha conseguido estableciendo algunas equivalencias al modelo matar que han permitido la ampliación de su radio de acción, tales como «matar» equivale a «bajada a los infiernos», a las «fases lunares» —y, por tanto, a «luna»—, y equivale a «seno de mujer».

Podríamos resumir esta cadena de equivalencias de la siguiente forma: «matar-bajada a los infiernos-seno».

Las relaciones económicas o proporción que se da entre los productos de caza y los de la horticultura, determinará —probablemente, no como único factor— cuál de los términos equivalentes se tomará como eje para la estructuración mítica. Esta es una afirmación general y poco especificada que tendremos que ir concretando.

Suponemos, pues, que las transformaciones de los modelos axiológicos que rigen a estas sociedades dependen, en primer lugar, del que rigió en el estadio anterior, seguido de las equivalencias que se pueden formar en las nuevas condiciones laborales y, por último, de los factores laborales-económicos que resultan más eficaces para sobrevivir los individuos y los grupos. Si, por ejemplo, la horticultura cobra más importancia laboral y económica que la caza y si, además, presenta los mismos caracteres que la caza pero con más articulación, resultará que la equivalencia «matar-bajar a los infiernos» se desplazará a «bajar a los infiernos-matar». Es decir, en un caso, el eje axiológico pasará por «matar» y en el otro pasará por «bajada a los infiernos». O de otra forma, en un caso el modelo será «matar», y el cultivo será un caso de aplicación del modelo, y en el otro el modelo será «bajada a los infiernos» y la muerte un caso de «bajada a los infiernos».

Estas equivalencias permiten el desplace continuado de los modelos mediante las equivalencias de equivalencias, según el esquema:

$$\underbrace{\text{modelo — equivalencia}}$$
$$\downarrow$$
$$\underbrace{\text{modelo — equivalencia}}$$
$$\downarrow$$
$$\underbrace{\text{modelo — equivalencia}}$$

A lo largo de nuestro estudio procuraremos ir determinando y precisando las condiciones de la formación de equivalencias y del desplace del modelo.

3. La sociedad desana

a) Condiciones laborales

Vamos ahora a estudiar el caso de una sociedad cazadora (caza-pesca) y horticultora, en la que la horticultura no representa el medio capital de subsistencia.

Se trata de la tribu Desana, grupo humano estudiado por Gérard Reichel-Dolmatoff en su libro «Desana»[60].

Esta sociedad la forman aproximadamente un millar de personas. Habitan en las selvas ecuatoriales del río Vaupés, en la Amazonia Colombiana. Su hábitat principal es la cuenca del Papurí y se extiende hasta el río Tiquié en territorio brasileño.

En un 25% viven de los productos de la caza; del 75% restante un 37,5% lo forman los productos de la pesca y un 37,5% lo forman los de la horticultura, teniendo en cuenta que hay que incluir en estos últimos, los frutos recogidos por las mujeres en los bosques.

Por tanto sólo en un 37,5% viven de la horticultura, mientras que el 62,5% está constituido por la caza y la pesca, acciones ambas equivalentes en cuanto que suponen la muerte violenta de un animal.

Las mujeres cultivan mandioca, plátano, plátano amargo, dos especies de ñames, patata dulce, ananás y pimiento. Cada familia nuclear dispone de dos a tres hectáreas de tierra cultivable. A este campo le llaman chagra. Además, recogen de los bosques gran diversidad de frutos: los de varios tipos de palmera, papayas, varios tipos de vainas, aguacates, barabasco que se utiliza como veneno para la pesca. Recogen también miel e insectos.

b) Hipótesis sobre la interpretación de las configuraciones mitológicas Desana

A pesar de que los productos de la caza propiamente dicha ocupen el tanto por ciento más reducido, los Desana se proclaman cazadores y menosprecian las actividades de la pesca y de la horticultura. Incluso la pesca que realizan los hombres, la consideran como indigna de un verdadero hombre.

Esto supone que por lo menos en el plano axiológico *y* mítico, aunque no en el orden práctico laboral, no tienen en cuenta ni el trabajo hortícola, ni los momentos diversos por los que debe pasar el trabajo femenino.

Esto supone también que las equivalencias en serie de «matar»-«bajada a los infiernos»-«árbol»-«divinidad femenina terrestre-lunar», no aparecerán. O más correctamente, estas últimas configuraciones significativas, no se presentarán como investiciones del esquema: «S como `agente provocador de transformación' y O como 'transformación en...' y 'transformación de...'».

Un proceso de transformación provocado por S que no pueda ser investido de la configuración significativa «bajada a los infiernos»-«seno», no dará cuenta del trabajo hortícola de la mujer.

La investición propia de los cazadores de un esquema como «matar» pudo ser apto para ser transferido al cultivo de los tubérculos de forma que abriera un nuevo campo significativo y, por tanto, un nuevo tipo laboral (no excluimos el elemento azar en esos descubrimientos, pero si no hubiera existido un modelo capaz de ser transferido al campo en que quizás intervino el azar, el logro ni se hubiera incorporado a la cultura, ni se hubiera afianzado), pero es insuficiente para explicitar la articulación laboral del nuevo trabajo y para reconocer su peculiaridad frente a la caza sin las equivalencias de que ya hemos hablado —v. gr., «bajada a los infiernos»—.

Con el modelo «matar» se puede dar cuenta, como hemos visto ya, y lo veremos con más detalle, del trabajo de la caza, de la pesca, de la horticultura —sin que esta

60 Reichel-Dolmatoff, 1973.

última sea tematizada— y del acto de alimentarse. De forma general: se puede dar cuenta de todo el quehacer ordenado de cara a la supervivencia. Incluso muchos aspectos de la procreación quedan aclarados por este modelo: la aparición de nuevas generaciones de hombres está conexa con el decreto de muerte dado «in illo tempore» a los primeros hombres. Es preciso morir para que la transformación dé paso a otros hombres nuevos.

Es una constante en este tipo de culturas la equivalencia significativa de «matar» y «copular».

Según la mitología Desana el esquema, que no tematiza la horticultura, de la relación S-O no funciona simplemente para ellos con el modelo «matar» como eje axiológico de todo lo referente, a la vez, a la supervivencia y a la procreación. Supuesta la equivalencia de «matar» y «copular» cabe preguntarse si el eje de sus construcciones míticas y axiológicas no será más bien el modelo «copular», si bien funcionando dentro de su estricta equivalencia con «matar».

Recordemos que tanto en las sociedades cazadoras-recolectoras como en las horticultoras se mantiene la síncresis de sexualidad y especialización laboral. Esto supone la no escisión del «objeto sexual» y el «objeto laboral-económico». La conjunción de los dos sexos equivale y va inseparablemente unida a la conjunción de los dos órdenes capitales de productos necesarios para la supervivencia —lo vegetal y el fruto de la caza y la pesca—. Así se conjuntan la supervivencia de los individuos y la función de procreación. Para los hombres sin relación con las mujeres no sólo no hay procreación, sino que ni tan siquiera hay supervivencia, y a la inversa.

Si no se ha escindido el objeto laboral del sexual, las operaciones de caza y pesca son a la vez operaciones laborales y sexuales. Si, además, como es el caso que nos ocupa, no se ha escindido tampoco el medio de obtener alimentos de los alimentos —acción de cobrar alimentos de los alimentos cobrados— tendremos las siguientes equivalencias significativas: «copular-cazar-pescar-comer». De estas equivalencias se seguirá una nueva, la de la cultura, causa y efecto de esos modos laborales y sociales.

Si los Desana hubieran tematizado míticamente el trabajo hortícola de la mujer hubieran bloqueado la aplicación general del modelo «copular» porque éste no resulta aplicable al trabajo femenino.

Los productos agrícolas y la tierra que los produce están asociados a la mujer desde la época de la caza-recolección. Por tanto, el trabajo agrícola de la mujer cultivando la tierra, también femenina, no es comprensible desde el modelo «cópula». Es la no tematización del trabajo hortícola femenino lo que permite a los Desana utilizar el modelo general «cópula».

c) Comprobación de las hipótesis en las relaciones laborales y en las relaciones interpersonales Desana

Dice Reichel-Dolmatoff que la relación del hombre y la caza entre los Desana está marcada por un fuerte componente sexual. Cazar equivale prácticamente a hacer la corte y a copular. Por esta razón, la caza debe estar preparada con el mayor cuidado y según reglas estrictas. El cazador debe de atraer sexualmente a los animales para conseguir que se le acerquen y se dejen matar, lo cual en sí es un coito.

El informador de Reichel-Dolmatoff dice que los animales son como muchachas coquetas.

Para conseguir que los animales vayan hasta el cazador es preciso que éste presente un aspecto sexualmente atrayente. Para obtener el poder de seducción los cazadores han de haberse abstenido sexualmente y, en consecuencia, deben de ir a la caza en un estado latente de excitación; han de estar puros físicamente, y esto lo consiguen mediante barios, vómitos y ayunos; sus armas deben estar ritualmente puras; deben presentarse perfumados con plantas aromáticas; deben llevar la cara ornamentada con pinturas; deben proveerse de amuletos especiales y fórmulas especiales. Si descuidan estas cosas, se fatigarán en vano. Todo cazador debe prepararse para el amor, y en esta actitud cazar[61].

Si no mantuvieran la abstinencia sexual, por lo menos un día antes de la caza, y no sólo no copulando, sino incluso evitando los sueños de contenido erótico, «los animales se sentirían celosos y engañados»; por el contrario, «el que no ha tenido relaciones sexuales puede contar con la simpatía de los animales»[62].

Las plantas aromáticas utilizadas y el modo de emplearlas corresponde, en detalle, a las prácticas de magia de amor que utilizan los hombres para hacer la corte a las mujeres.

El cazador lleva durante su jornada un repuesto de pintura facial para rehacer, refrescar o recargar sus ornamentos según convenga y lo dicte la situación. Una vez la pieza abatida, el cazador no se escusa ante ella por haberla muerto, pero en cambio, y frecuentemente, se dirige a ella hablándole, sobre todo si la pieza es una hembra. Observa cuidadosamente los órganos sexuales del animal y hace comentarios acerca de su talla o de sus formas.

Al preguntar Reichel-Dolmatoff al informador si el cazador se sentía sexualmente excitado, éste contestó secamente: «matar es copular»[63].

Durante sus expediciones los cazadores deben ser muy cuidadosos, porque las hembras de los animales buscarán el seducirlos en sueños; si lo consiguen, cuando vuelvan a sus casas —las malocas— morirán.

En este caso podemos observar la inversión de la secuencia cazador-caza (cazador-seductor-cópula-muerte del animal). El cazador es el cazado (seducido-cópula-muerto). Esto constituye una confirmación de la equivalencia o sincretismo entre matar y copular. En el primer caso el matar del cazador equivale a copular, y en el segundo caso el sueño de cópula, seducido por un animal, equivale a muerte para el seducido (el cazador).

Si matar y copular son equivalentes, tendremos que la relación de hombre-mujer será concebida como una caza —esto lo estudiaremos detalladamente más tarde— y que la relación cazador-caza será una relación parental. Cita G. Reichel-Dolmatoff la siguiente frase del informador indígena:

> «La sangre une a hombres y animales, en el sentido de fertilidad y parentesco El esperma es una cosa aparte: sería más bien un asunto de linaje. Pero la sangre comunica y une al hombre y al animal. Hay entre ambos un parentesco muy próximo y la expresión de este parentesco es la sangre»[64].

Este parentesco es una gran realidad para el indígena, por cuanto los animales son encarnaciones de los hombres que por su conducta han sido condenados a ir a las colinas donde habita Waí-maxsë, el maestro de los animales.

61 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 254.
62 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 255.
63 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 260.
64 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 269.

Afirma el informador:

> «Matar animales es matar personas. Es un castigo puesto por el Padre Sol a aquellos que han ido a las colinas, por no haber observado las normas. Pero cuando se mata a un animal, no se piensa en ello»[65].

Los preparativos rituales de la pesca no difieren de los de la caza. Como en el caso de la caza y con los mismos medios, el pescador ha de hacerse agradable y seducir a los peces. Los ornamentos de la pintura facial serán, en este caso, motivos que tengan que ver con los peces. También como los cazadores, los pescadores llevan una reserva de pintura para cambiar los motivos ornamentales, según la especie de pez que convenga o que se pueda pescar. Los pescadores han de preocuparse de resultar sexualmente atrayentes a las «mujeres de los peces». Frecuentemente, los jóvenes se sientan en las rocas en los bordes de los ríos, y después de haber contemplado las aguas durante horas, dicen: «Ya estamos preparados para seducir a las mujeres de los peces».

El acto de matar trasforma al animal en elemento femenino dominado por el macho, y esto, a pesar del sexo real de la caza. Esta feminización de la pieza, no es válida más que en el momento de cobrar la presa. En cuanto comienza a ser considerada como alimento sufre una nueva transformación sexual, según la categorización: caza-masculino, pesca-femenino, productos agrícolas-femenino[66]. Esto confirma la equivalencia de matar-copular.

Waí-maxsë, el maestro de los animales, persigue a las mujeres, especialmente a las muchachas impúberes, y busca la ocasión de violarlas. Persigue también a todos aquellos que se aventuran a ir solos por la selva y a lo largo de las riberas de los ríos. Waí-maxsë les envía un sueño profundo y aprovecha cuando están dormidos para copular con ellos. Sus víctimas no se dan cuenta de lo que pasa y creen únicamente haber soñado tener relaciones sexuales, pero poco tiempo después mueren. En el lugar del río donde este acto se ha consumado, aparecen numerosos peces. Si la violación ha tenido lugar en las proximidades de una colina, la caza aumenta en todo el entorno. Los ríos y las colinas son los lugares de morada de Waí-maxsë, como maestro de los animales y como maestro de los peces.

Algo semejante ocurre cuando Waí-maxsë-mongó, la hija de Waí-maxsë seduce y copula con los muchachos[67].

En los párrafos precedentes vemos la equivalencia inversa a la estudiada anteriormente. Antes dijimos que «matar-cazar» era equivalente a «copular». Aquí vemos que «copular» equivale a «matar». Tanto en un caso como en otro, y de forma más explícita en el segundo, la vida pasa por la «muerte-cópula» y la fertilidad, la abundancia de pesca y caza pasan por la «cópula-muerte». Expresando las cosas de una manera algo más formal, tendríamos que decir que la aparición de «O» —en concreto la caza y la pesca— así como el mantenimiento en la vida de los «0»— los cazadores o los pescadores— supone la violentación sexual y/o su equivalente: la muerte de otros «O». Por consiguiente, todo «O», así como su supervivencia, es fruto de la transformación de otros mediante la «muerte-cópula». Por tanto, todo 0 procede de $O_2 \leftarrow O_1$. A su vez O1 será fruto de una transformación del mismo tipo hasta llegar al proto—sacrificio que será a la vez víctima de violencia sexual.

65 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 269.
66 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 266.
67 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 109.

Para confirmar esta afirmación, veamos lo que se dice de un «O» tan especial como la enfermedad.

En primer lugar, la persona o agente sobrenatural que envía y provoca la enfermedad ha de transformarse, v. gr., en jaguar manchado. Ese jaguar es un jaguar fálico, es un agresor que actúa sobre su víctima a través de una posesión sexual que equivale a una violación mágica seguida de una impregnación patógena de la víctima. La enfermedad es el resultado de un acto sexual concebido como un verdadero coito. Es por una violación mágica que el sano se transforma en el enfermo. Si O_1, es el sano y O_2 el enfermo y «←» la violación mágica, tendremos $O_2 \leftarrow O_1$.

En el ejemplo que sigue queda totalmente explícita nuestra interpretación.

Si una mujer encinta se baña en el río sin haber pronunciado las invocaciones prescritas, Waí-maxsë puede causarle un tumor, es decir, un embarazo del cual es él el responsable; esto lo consigue introduciendo en el cuerpo de la mujer un pequeño cristal de cuarzo equivalente, para los Desana, al esperma.

La misma representación se utilizará para sanar al enfermo. El enfermo es el resultado de un coito maligno; la curación se pensará como un coito benigno del «payé» (el chamán desana) con el enfermo. Aquí «O_1» será el enfermo, «O_2» el sano y «←» el coito benigno del payé. Por tanto también se recupera la salud mediante la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Se piensa que la curación es un nuevo nacimiento del enfermo. Para ello es preciso simular, simbólicamente, el coito del payé con el enfermo. Este acto introduce en el organismo del enfermo un factor de vitalidad y crecimiento. El sexo del enfermo no cuenta, porque toda persona sufriente tiene carácter femenino[68].

En nuestro intento por determinar el modelo que rige la estructura S-O de los Desana, hemos estudiado la caza, la pesca y la procreación, y lo hemos hecho en cuanto acciones regidas por la configuración «matar», equivalente a «copular». Ahora vamos a fijar la atención en la acción de comer, intrínsecamente conexa con las operaciones de obtención de alimentos en las sociedades en las que no se han escindido los medios de los fines.

Para los Desana, comer y copular son dos actos semejantes[69]. El fuego, principio de transformación vital asociado al sol, se asocia también al acto sexual y a la alimentación [70], como se le asocia al proceso, o procesos de transformación que sufren las plantas en el seno de la tierra. En todos los ritos y mitos horticultores y agrarios el fuego está ligado a esos procesos de transformación en el seno de la tierra, de tal manera que las divinidades agrarias se conectan intrínsecamente con el fuego y con el sol. El mundo subterráneo está conectado con el fuego en todo el ámbito cultural horticultor-agricultor. Igualmente, y de una forma u otra, se relacionan con el fuego los ritos iniciáticos, los funerarios y los de renovación.

Para los Desana, la combustión es un símbolo uterino. La preparación de la caza por las mujeres es una gestación[71]. Las cenizas están asociadas a la fertilidad[72]. La marmita es una matriz[73]. Todos estos datos iluminan la conexión del fuego con la fertilidad.

68 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 209.
69 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 95.
70 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 125.
71 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 267.
72 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 125, 183.
73 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 177.

Cocer o asar los alimentos es transformarlos en un sentido sexual. No sólo la calidad se transforma mediante esas operaciones, sino que también su sexo cambia.

Por la operación culinaria se realizan las transformaciones de: dañino a inofensivo, de dañino a provechoso, de impuro a puro y de masculino a femenino.

Estas transformaciones, como todas las que hemos visto hasta ahora, equivalen a copular. Explícitamente, cocer equivale a copular. Y como el pene come, comer es copular[74].

Para el pensamiento simbólico Desana, picar o morder equivale a copular. Todo animal dotado de aguijón es un animal fálico. El colibrí y la abeja son dos penes del sol. Miel o saliva equivalen a esperma. El simbolismo de la miel se manifiesta explícitamente en la vida práctica: los hombres buscan miel para darla a las mujeres encintas. Lo mismo que el hombre hace el acto sexual, también provee a su mujer de miel, porque con ello repite, simbólicamente —dando a comer miel—, el coito, asegurando así el nacimiento[75].

También la distribución de alimentos es equivalente a copular. En la fiesta y el ritual del «Yuruparí» la irrupción de los hombres en la maloca donde están las mujeres, llevando frutos y viandas, es concebido como una agresión sexual en los límites de lo permitido[76].

Cuando el primer Desana se unió con la Hija de la Trucha, de cuya unión proviene la tribu de los Desana, el varón le ofreció miel[77], y ya hemos visto que la miel equivale al esperma[78]. La actitud de excitación sexual del hombre se denomina «deponer la miel»[79]. El esperma y las secreciones femeninas se llaman «miel y almidón». De la mezcla de esas substancias resulta el embrión[80].

Desde todo esto creemos que queda suficientemente clara la conexión interna entre dar comida y copular.

En la conclusión de su libro, dice G. Reichel Dolmatoff:

> «Los dos sexos y sus relaciones mutuas constituyen el modelo central según el cual la sexualidad se compara a la alimentación. El hombre fecunda a la mujer que. a su vez, produce un niño; fenómeno cíclico que implica, a su vez, un ciclo menor y más corto, el de la alimentación. El hombre es el productor de una categoría de alimentos las proteínas, mientras que la mujer produce los alimentos complementarios, los hidratos de carbono. Las transformaciones culinarias cotidianas, liberan nuevas energías gracias a la participación de los hombres, y este acto garantiza la continuidad del ciclo procreador más largo. La reciprocidad se funda sobre la división del trabajo, según lo cual, el hombre se ocupa principalmente del dominio masculino, el bosque, y la mujer, del dominio femenino, la chagra —o campo de cultivo familiar—. En el plano social, este sistema se traduce por el matrimonio exógamo entre hombres cazadores y mujeres pertenecientes a una fratría de pescadores-horticultores»[81].

d) Esquema formal de las relaciones S-O (sujeto-objeto) y S-S (sujeto-sujeto) en la cultura Desana

Después de haber estudiado las relaciones S-O en las actividades más importantes Desana, concluimos que, en éstas, S-O está concebido como una transformación O_2 ←

74 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 225.
75 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 226.
76 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 20.
77 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 54.
78 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 72.
79 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 84.
80 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 86 .
81 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 225.

O_1. La configuración significativa según la cual se interpreta esta transformación es la *cópula sexual.* Según esto, la relación S-O es la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ que por efecto del modelo significativo que sincretiza S y O, resulta equivalente a la relación S-S. Sólo que la síncresis de S y O importa que S-S sea interpretado como $S_2 \leftarrow S_1$; o, en términos de configuraciones significativas, que sea una cópula equivalente a una muerte.

Por consiguiente, del párrafo anterior se sigue que para los Desana todo S-O es un $O_2 \leftarrow O_1$; esto equivale y se sincretiza en $S_2 \leftarrow S_1$. Y por tanto, a la inversa: toda relación S-S, tanto sexual como social, es una transformación $S_2 \leftarrow S_1$ equivalente a $O_2 \leftarrow O_1$. Según esto, aunque, como ya hemos dicho en otro lugar, haya suficiente fundamento en la relación S-S para hablar de sujetos y no de meros actantes —por cuanto se cumple la fórmula de constitución de sujetos $S_1(S_1 + S_2)$— $S_2(S_2 + S_1)$ —la relación de sujetos es interpretada como una relación S-O en el modo cultural que hemos caracterizado por la fórmula de transformación $O_2 \leftarrow O_1$.

Podemos, pues, establecer la siguiente serie de equivalencias:

S-O $\leftrightarrow$ $O_2 \leftarrow O_1 \leftrightarrow S_2 \leftarrow S_1$
S-S $\leftrightarrow$ $S_2 \leftarrow S_1 \leftrightarrow O_2 \leftarrow O_1$

y S-S-O $\leftrightarrow$ S-S según la interpretación cultural en la que $S_2 \leftarrow S_1 \leftrightarrow O_2 \leftarrow O_1$ (donde $\leftrightarrow$ debe leerse: equivalente a, y donde $\leftarrow$: transformado en)

e) Mitología Desana

— La figura del Payé (chamán)

Para que nuestra interpretación de la sociedad Desana no resulte defectuosa, tendríamos que rastrear por lo menos una figura social importante, no sólo para esta concreta sociedad, sino para todas las culturas del mismo tipo. Nos referimos a la figura del Payé que correspondería, en líneas generales, a la del chamán.

El Payé está en continuo contacto con la vida cotidiana del grupo. Es su protector y su guía; es el intérprete de la sociedad y su representante delante de las fuerzas sobrenaturales; es el mediador también entre lo que la naturaleza da y el grupo pide o consume; es el protector de la comunidad y ésta lo considera útil y benefactor.

Su oficio y sus poderes chamánicos derivan del sol[82]; organiza las ceremonias y rituales; dirige las ceremonias del ciclo de la vida, las iniciaciones y los ritos funerarios; es intermediario entre los cazadores y los «maestros de los animales»; por su mediación, estos personajes míticos ceden a los hombres algunos animales; es el que impone las prescripciones que los cazadores deberán guardar en su trabajo. Especie de administrador de la caza, el payé, está íntimamente ligado a la sexualidad y a la fertilidad de los animales e interviene de diferentes maneras para asegurar la multiplicación de las especies. Para comunicarse con las fuerzas sobrenaturales, utiliza alucinógenos tales como los polvos «vixó» o la bebida llamada «Yagé». Es, además, el curandero del grupo[83].

Entre los poderes de los que está revestido el Payé, debemos destacar el «tulari». Este incluye fuerza física, capacidad intelectual y dones sobrenaturales. «Tulari» puede traducirse por «inyectar» en el sentido de transmitir alguna cosa por medio del

82 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 154.
83 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 39.

aguijón. El poder de penetrar comporta varios sentidos: puede significar penetrar con la visión, «ver lo que está oculto a los otros». Tiene también un sentido sexual; encarna el concepto fálico de la procreación. El poder de penetrar corresponde además a los estados de éxtasis, a los vuelos mágicos chamánicos, procedimientos éstos que permiten al Payé salir de la biosfera y penetrar en otro dominio existencial. El alma del Payé se compara con el fuego, cuya luz que atraviesa la oscuridad hace las cosas visibles. La luz del alma del Payé, como la del relámpago, es de color amarillo claro, porque representa el poder fertilizante del sol. Del Payé emana una intensa luz y un color intenso. Un Payé no tiene fuerza sin el conocimiento que le da la luz. El mismo es una parte de la luz del sol. Es luz y penetración mística, asociadas a la energía fertilizante biocósmica que llaman los desana «Bogá». Es un ser solar y representante del creador.

El Payé debe ser un personaje capaz de «sentarse sobre su banco» para reflexionar. Ha de practicar la abstinencia sexual. Ha de ser un buen bebedor de chicha, un buen danzarín y un buen cantor[84].

Su función esencial consiste en procurar la fertilidad natural necesaria a la supervivencia humana. Todas las demás funciones como la curación de enfermedades, protección de la maloca —o casa común del grupo—, etc., están subordinadas a ésta[85].

En la lengua Desana al Payé se le llama «Ye'e» que significa jaguar, animal éste en el que puede transformarse. El término proviene de «Ye'eru», que significa pene. El Payé es un instrumento fálico que influye directamente con su poder (Ye'e tulari) en los procesos de procreación bio-cósmicos[86].

Sus atributos tienen un carácter fálico: la lanza con cencerros, el azadón ritual, el cilindro de cuarzo amarillo o blanco, que lleva suspendido del cuello, llamado pene del sol y el sonajero ritual llamado «termita que pica»[87].

Su capacidad de transformarse en jaguar o anaconda tiene también explícito carácter fálico. El jaguar es un signo fálico de energía activa bio-espérmica, mientras que la anaconda tiene el carácter de un falo inactivo[88].

Como observación marginal a nuestro intento de comprensión de la figura del Payé, observemos que el carácter fálico de la figura del jaguar coincide con el hecho de que ese animal sea en la región de los desana el animal carnicero, el cazador, el que mata por excelencia. El jaguar es el representante del sol, es el símbolo de la energía fertilizante de la naturaleza. Es el protector de la maloca y está asociado con el fuego y con el rayo[89]. Es, a la vez, un falo. Es el que mata y devora. A nuestro juicio estos caracteres del jaguar confirman nuestra interpretación: síncresis de las operaciones de copular, matar y comer.

La primera pregunta que hemos de hacernos versa sobre el por qué de esa figura destacada y peculiar del Payé, o su equivalente en otras sociedades de un tipo cultural semejante, los chamanes; por qué razón surge, o mejor, qué factores generan esta figura en una sociedad cuyas relaciones S-O y S-S hemos analizado.

Lo primero que se pone de relieve en el estudio de la figura del Payé es que su función social es principalmente mítica. Si toda sociedad es un todo sistemático,

84 REICHEL-DOLMATOFT, 1973, p. 156.
85 Reichel-Dolmatoff, 1973. p. 158.
86 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 158.
87 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 154.
88 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 163.
89 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 124.

el conjunto de lo que es para esa sociedad valioso, lo que a esa sociedad le resulta significativo, es un sistema. El sistema de valores y el sistema social son correlatos, por cuanto la estructuración social será de una determinada manera por causa del sistema de lo que para ellos es valioso; y a la inversa, un sistema de valores sólo será tal para un determinado tipo de sociedad. Por tanto, la supervivencia del grupo está regida y posibilitada por el sistema valoral correlato que cumple, en la modalidad cultural correspondiente, la determinación operativa de lo que le es necesario hacer al viviente y al grupo de vivientes para mantenerse vivos. Ahora bien, la existencia de ese sistema de valores no viene dada de por sí, como podría ser en el caso animal. El sistema de valores ha de estar dotado de procedimientos, ordenados a su propia afirmación como tal sistema de valores y a su supervivencia. O dicho de forma rápida: en todo sistema de valor hay valores dirigidos a la supervivencia del grupo social del cual son significatividad, y hay valores dirigidos y necesarios para la exposición, afirmación y perdurabilidad de ese mismo sistema axiológico, o de valor.

Un sistema de valores es un sistema de significatividades para un grupo, es decir, un sistema de significados; y un sistema de significados supone un sistema de significaciones, es decir, un sistema de expresiones de manifestación de significados. Estas manifestaciones se traducen en sistemas de operación laboral, de relaciones humanas, de mitos y ritos y, por tanto, de instituciones. Con esto llegamos a una curiosa consecuencia: no sólo los símbolos, los mitos y los ritos, sino incluso algunas instituciones, algunas funciones sociales y algunos elementos de instituciones tienen carácter de manifestación, posición de significación, o, en términos más explícitos, tienen función axiológica. Esto es lo que hemos llamado en un párrafo anterior «función mítica en la sociedad».

Convendría, pues, según esto, distinguir en las realidades significativas para una sociedad, en sus símbolos sociales, en sus mitos, ritos e instituciones, dos tipos de funciones: la social simplemente tal, que llamamos «función social directa», orientada a la supervivencia de los individuos y de los grupos u orientada a crear y mantener la cohesión del grupo, y la que llamaremos «función social mítica o axiológica» dirigida a la afirmación de un sistema de valores, a su manifestación y a su conservación, en un grupo social.

Supuestas estas consideraciones, reafirmamos que la figura del Payé, como posiblemente de una manera más general la de los chamanes, es preponderantemente una figura mítica con una función social, que si bien no carece de proyecciones o elementos prácticos —«función social directa»— es principalmente una «función social mítica o axiológica».

Si partimos del supuesto de que un sistema de valores es equivalente a un sistema de significados, habremos de concluir que éstos no pueden darse más que a condición de que se den los significantes. Luego, la existencia de un sistema de valores y, por tanto, de un sistema laboral y de un sistema de relaciones sociales, presupone la presencia de unos significantes de ese mismo sistema. Esos significantes se encuentran no sólo en el nivel del rito y el mito, sino también en el nivel de las relaciones e instituciones sociales. Incluso en el plano del quehacer laboral se dan momentos articulatorios del proceso laboral cuyo valor es el de significantes. No hay más que recordar los que los Desana hacen para cazar o pescar, para podernos dar cuenta de que no todo lo que realizan durante la preparación de la caza o de la pesca, durante la realización de esas acciones, o después de ellas, es explicable desde los pasos sucesivos

que hay que dar para obtener una pieza del río o del bosque, sino que hay acciones —como ya hemos visto— desarrolladas durante el trabajo masculino cuya función es dotar de un determinado sentido axiológico a los actos de caza o de pesca. En el caso concreto Desana esos momentos de acción cinegética, más significantes que estrictamente cinegéticos, conducen, más que a la eficacia en la obtención de piezas, a la interpretación y valoración de la caza, del acto de dar muerte para sobrevivir como una seducción y una cópula con las piezas cobradas. Por tanto, hemos de concluir que en sociedades semejantes a los Desana, el mismo proceso laboral estará compuesto de elementos preponderantemente orientados a la afirmación y mantenimiento de un determinado sistema valoral y de otros elementos más directamente orientados a la obtención de la carne animal para la sustención del grupo. Unos y otros darán un conjunto, una sucesión de momentos, que formarán una unidad cargada de valor no sólo económico, sino también social y religioso.

Hemos hablado de funciones axiológicas en la sociedad y, en concreto, hemos considerado al Payé como una figura social con función preponderantemente axiológica. Esta función la hemos caracterizado como orientada a la posición, afirmación y mantenimiento en vigor de un sistema de valores, según el cual se rige un grupo social para sobrevivir como tal y para que sobrevivan en consecuencia sus individuos en un ambiente cultural.

Anteriormente estudiamos la formalidad propia de la afirmación de todo valor ya sea un valor determinado V o, lo que es equivalente, un sistema de valores de una sociedad determinada que simbolizaremos igualmente por $\overline{V}$. Este valor se individualiza por contraposición semiótica con otro valor que llamaremos V. Este valor o sistema de valores, de hecho, corresponderá al estadio axiológico precedente de la misma sociedad de que se trate. Formalmente la contraposición axiológica formada de hecho por el sistema axiológico no vigente ya, $\overline{V}$, y el sistema axiológico vigente V, se interpretará como la contraposición: no cultura/cultura; animalidad/humanidad. La afirmación de V pasará, hablando metalingüísticamente, por la negación de $\overline{V}$, según la estructura ya estudiada

$$\begin{tikzcd} \overline{V} \arrow[dr] & V \\ & \text{no } \overline{V} \arrow[u] \end{tikzcd}$$

En el lenguaje objeto de la cultura desana esta operación semiótica se presentará con una investición sémica significativa correspondiente a la transformación O_2 4— O_1, es decir, muerte-cópula. Decir que algo tiene función social axiológica es afirmar que eso mismo ha de realizar la operación descrita en el esquema, sea con la figuración sémica —significativa— que sea.

La producción de bienes de consumo está a cargo de los hombres cazadores y pescadores y de la horticultura practicada por las mujeres. La cohesión social viene dada por la síncresis de cada uno de los sexos y la especialidad laboral; la cohesión de fratrias y grupos, por el intercambio de mujeres.

La función del Payé no se dirige directamente a estas actividades y no es a ese nivel donde él juega su papel. Por tanto, su rol social no es una función social inmediata. Las transformaciones O_2 ±-O operadas por el Payé están situadas en un plano más claramente axiológico y con respecto a la sociedad misma, y no desde ésta ha-

cia el entorno del grupo. Su acción sobre la sociedad no es una función autoritaria coordinadora de una diversidad laboral de por sí no coordinada, como podremos estudiar en sociedades posteriores y más complejas laboralmente; su autoridad está orientada, más bien, a poner y afianzar significados en el seno de la sociedad. Su función es, pues, una función constituyente del sistema de valores de la sociedad; se podría decir que el Payé cumple una función de mantenedor de ese sistema, en cuanto que tanto él, como sus acciones con respecto al grupo, son significantes cuyo significado es el sistema de valores, según el cual se rige dicho grupo.

Como hemos dicho antes, para toda sociedad el valor negado, mediante el cual se afirma el valor que regirá al grupo es formalmente la animalidad, la no cultura.

Sin embargo, debemos aclarar que la contraposición valoral «$\overline{V}$/V» no pretende expresar, de por sí, la contraposición: «valores del estadio cultural A / valores del estadio cultural B», sino que lo que formalmente expresa es la contraposición: «valores no conducentes a la vida / valores conducentes a la vida». Si suponemos una transformación cultural tal que suponga el tránsito del cuadro de valores A al cuadro de valores B, la contraposición axiológica esquematizada como «$\overline{V}$/V» expresará directamente el cuadro de valores V, tomando para afirmarlos su contraposición con todo lo que no es conducente a la vida, según la perspectiva V. Entrará así en el mismo cesto todo aquello que es contrario a la vida en cualquier sistema de valores, con todos los valores rechazados en el estadio cultural precedente.

Las transformaciones axiológicas en las que intervendrá como agente transformador el Payé, incluirán:

no iniciado..... iniciado
aguas quietas estancadas.....fuego
enfermedad..... salud
putrefacto.....fresco
animales..... piezas cobradas
peces..... pesca
no fertilidad..... fertilidad
indefenso.....protección
ignorancia..... conocimiento
femenino..... masculino
subterráneo - obscuridad..... luz - calor
actos biológicos realizados sin orden..... actos biológicos realizados con orden
actos sociales realizados sin orden..... actos sociales realizados con orden
incesto..... exogamia
muerte..... vida
conflictos entre fratrías..... paz entre fratrías
etc.

Ya hemos visto anteriormente que todas estas transformaciones, caracterizables simbólicamente como $O_2 \leftarrow O_1$, tienen lugar mediante la transformación representada por ←, que equivale significativamente a muerte y cópula. También hemos expuesto que el Payé es un falo que influye directamente en todos estos procesos transformadores; es un falo solar. Es el «Tulari» —poder de penetrar, ver, procrear, provocador de éxtasis, etc. Es jaguar, cuarzo, rayo, azada, que transforma las al-

mas de los muertos en animales, y a éstos en caza; es el que engendra la salud en el enfermo. El Payé con ayuda de los alucinógenos —el vixó, y el yagé— regresa y hace regresar al grupo social a la matriz originaria, el «Axpikón-diá», fuente de todas las cosas. Este regreso que da la sabiduría espiritual —tomar alucinógenos— está considerado como un coito espiritual, como un coito incestuoso. El individuo, identificado con un falo que penetra la cavidad materna, vuelve a pasar por estado embrionario[90].

El Payé transforma lo que no es valioso para la sociedad en valores, transforma a los sujetos sociales de no valoradores en valoradores, de caóticos en ordenados, de necios en sabios, de discordes en concordes, de disociados en asociados, de infecundos en fecundos, de enfermos en sanos, de oscuros en luminosos, etc. Es un falo respecto del conjunto social.

Con estas consideraciones, creemos haber aclarado algo el papel social que juega la figura del Payé e, indirectamente, la del chamán, en la sociedad.

— Interpretación de las figuras del panteón Desana. Mito de creación

Quisiéramos ahora comprobar si el modelo mítico que, hemos supuesto, rige la sociedad Desana se cumple en sus figuras míticas, si el modelo es capaz de dar razón de los personajes de su panteón, y si las relaciones que entre esos personajes se establecen son según el modelo.

¿Cuáles son las relaciones entre los dioses, los hombres y la naturaleza? Cuenta el mito desana, que el sol «Pagë abé» (Padre sol) creó el Universo[91]. A esta creación siguió una época de caos[92]. A este caos le sucedió una segunda intervención del sol mediante la Hija del sol. Es en esta segunda intervención cuando estableció la cultura y el orden de vida de los desana.

Esta doble fase de la creación resulta precisa si se quiere suministrar la correlación de valores y antivalores, necesaria para la afirmación de valores de un sistema axiológico. El mito, aunque afirma que todo lo creó el sol, no le atribuye el caos. Supone una degradación de lo creado, o mejor, sitúa a los personajes que originan el caos en la categoría de traidores. La función narrativa de esta primera creación, es, pues, establecer la contraposición axiológica «V-V». La segunda intervención del sol será la transferencia de $\overline{V}$ a V, o lo que es lo mismo, el restablecimiento del orden como posición de la cultura. En esta operación deberán aparecer cada uno de los personajes de la mitología desana en sus relaciones mutuas y con el mundo. El grado de determinación de cada uno de los personajes, de sus caracteres y relaciones, o el grado de su indeterminación parcial, vendrá mediatizado por la necesidad que de él se tenga para afirmar el orden cultural desana. conjunto de los personajes y cada uno de ellos en particular estará regido por el modelo de los actantes necesarios para asentar un sistema de valores frente a los no valores. Los pasos a dar serán los siguientes: establecimiento de los seres en juego o, lo que es equivalente, presentación de lo valioso y lo no valioso. A continuación seguirá la performancia de la posición del valor frente al no valor. Para ello será preciso pasar de $\overline{V}$ a V, de la afirmación del caos al orden, de la no cultura a la cultura.

90 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 78-8O_1 en Wasson, Furst, Wilbert, Sharon, Fernandez, Labarre, Reichel-Dolmatoff.

91 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 48.

92 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 111.

La creación de la civilización es la afirmación de un sistema de valores, y esto equivale a un tránsito de la no cultura a la cultura; luego el antivalor se identifica en cada caso determinado con la no cultura. En el caso de los desana, el tránsito de la no cultura a la cultura es una transformación según el modelo «cópula», que es una muerte. Por tanto, si llamamos a la no cultura O, y a la cultura O_2, la transformación, que será mediante la cópula-muerte, dará $O_2 \leftarrow O_1$, o, supuesta la antropomorfización de los actantes, $S_2 \leftarrow S_1$.

Los antivalores vendrán definidos como animalidad que no ha entrado en relación con el hombre (mediante la cópula-muerte), como mujer impúber, como la no iniciación, como víctima, como reino de los muertos. Hay que describir que el caos forma parte del antivalor, pero que el caos que se transforma en orden no agota el antivalor porque, como ya veremos, hay cópulas que no engendran vida, que son infértiles, lo mismo que hay muertos que no se transforman en vida, es decir, que hay muertos infértiles. Esos ámbitos del caos que no se transforman en orden y cultura constituirán el campo de los opositores de la estructura actancial que genera la afirmación de la cultura frente a la no cultura o naturaleza.

Por tanto, tendremos que habrán antivalores transformados en valor y antivalores transformados en opositores sistemáticos al cuadro de valores de la cultura desana.

Ahora bien, como que la naturaleza, el antivalor, ha de ser pensado como un O para que sea posible asentar su transformación, surgirá el problema: qué transformación origina esos O. Cada cultura podrá intentar solventar esta dificultad utilizando su propio modelo, o bien dejándola más o menos imprecisada, puesto que no es absolutamente necesario para la afirmación de la cultura y de un sistema de valores la claridad de perfiles del caos o del antivalor. En el caso desana esta indeterminación se presentará en la primera creación del sol y en los caracteres de algunos de los opositores de su cuadro de actantes.

Antes de empezar el análisis de los personajes de la mitología desana, será preciso seguir el mito desana de la creación. Seguiré la narración recogida por Reichel-Dolmatoff, saltándome o resumiendo las partes menos importantes.

> «Al inicio de los tiempos no había más que el sol y la luna. Eran hermanos gemelos. Al principio estaban solos, pero después el sol tuvo una hija y la tomó por esposa. La luna no tenía mujer: tenía celos de su hermano e intentó seducir a su cuñada».

Con motivo de esto se origina una pelea entre los hermanos. El sol castiga a la luna, la rebaja en dignidad y se separan uno del otro, situándose uno en cada extremo del cielo.

> «El sol creó el universo; por eso se le llama Padre sol. Es el Padre de todos los desana. El sol creó el universo por medio de su luz amarilla; le dio vida y estabilidad. Desde su casa, bañada de reflejos amarillos, creó la tierra, sus bosques y sus riberas. sus animales y sus plantas. El sol pensó mucho su creación porque en verdad la consiguió perfectamente».

Para los desana el color amarillo es el propio de todos los seres fálicos. Entra en el juego de equivalencias entre jaguar, anaconda, cuarzo, miel y esperma. La luz amarilla equivale al esperma solar [93].

> «El mundo en el que vivimos tiene la forma de una inmensa plataforma redonda. Es el mundo de los hombres, de los animales y de la vida. Mientras que el color de la casa del sol

93 Cfr. el valor simbólico de la naturaleza en Apéndice, pp. 594-595, 612-618.

es amarillo como su poder, el color de la casa de los hombres y de les animales es rojo. El rojo es el color de la fecundidad y de la sangre de los seres vivos. Nuestra tierra es mariá turí (marí =nuestra turí=estancia) y se le llama la estancia de abajo'. Este mundo inferior se llama 'Axpikón-diá' (el paraíso). Su color es verde y allá van las almas de los muertos que han sido buenos desana durante su vida. En el 'Axpikón-diá' del lado del que el sol sale, hay un gran lago y todos los ríos van a parar a él, porque corren hacia el este. Así es que el 'Axpikón-diá' está ligado a nosotros por las aguas de los ríos. Del lado donde el sol se pone, en el 'Axpikón-diá', se encuentra la 'Parte Oscura'. Es la zona de la noche y es mala».

«Vista desde abajo, desde el 'Axpikón-diá', nuestra tierra se parece a una gran tela de ardía. Es transparente y el sol mira a través de ella. Los hilos de esta tela son como las normas de conducta de los hombres: éstos siguen sus hilos, buscando vivir como se debe y el sol observa».

«Encima de nuestra tierra, el sol creó la Vía Láctea. La Vía Láctea brota del 'Axpikón-diá' como una corriente de espuma y se dirige hacia el oeste. Los grandes vientos soplan a lo largo de la Vía Láctea y toda esta parte es azul. Es la región intermedia entre el poder amarillo del sol y la naturaleza roja de la tierra. Por esta razón es peligrosa; permite a los hombres comunicar con el mundo invisible y con los espíritus».

«El sol creó los animales y las plantas y asignó a cada uno un lugar donde vivir. Hizo todos los animales con excepción de los peces y las serpientes: estos fueron creados a continuación. Con los animales el sol creó también los espíritus y los demonios del bosque y del agua».

«El sol creó todo esto con su intención amarilla, irradiando el poder de su luz amarilla para que a partir de ella se formara el mundo».

«El sol creó la tierra con sus animales y sus plantas, pero no había todavía hombres. Decidió, pues, poblar la tierra y por ello hizo un hombre de cada tribu del Vaupés; hizo un Desana, un Pira-Tapuyá, un Uanano, y algunos otros además, uno de cada tribu. Para enviarlos a la tierra el sol se sirvió de un personaje llamado Pamurímaxsë. Era un hombre, un creador de gentes, que el sol envió a la tierra para poblarla. Pamurímaxsë se encontraba en el 'Axpikón-diá', de donde embarcó a bordo de una gran piragua. Era una piragua viviente, aunque, de verdad, se trataba más bien de una gran serpiente que nadaba por debajo de las aguas. Esta serpiente-piragua se llamaba, 'Pamurí-gaxsirú' y su piel era amarilla cortada por rayas y rombos negros: había un Desana, un Pira-Tapuya, un Uanano, uno por tribu. Los peces acompañaban a la serpiente-piragua pero no se encontraban en su interior; estaban fuera, pegados contra las escamas».

A continuación se narra una serie de peripecias del viaje que dan pie para explicar etiológicamente algunos aspectos de la naturaleza y de las actividades de cada una de las tribus.

Prosigue el mito:

«El sol creó varios personajes para representarle y servirle de intermediarios con la tierra. Les recomendó vigilar la creación, protegerla y procurar a la vida fertilidad». (Veremos más tarde que todos estos personajes tienen carácter fálico).

«Primero creó el sol a 'Emëkóri-maxsë' y a 'Diroá-maxsë' y los instaló en el cielo y en los ríos para que desde su puesto velaran por el mundo. 'Emëcóri-maxë' es el personaje del Día y tiene a su responsabilidad todas las normas, reglas y leyes según las cuales ha de desarrollarse la vida espiritual de los hombres. 'Diroá-maxsë', personaje de la sangre, preside todo aquello que tiene que ver con el cuerpo, la salud. la vida buena y sana. Después creó el sol a 'Vixó-maxsë', el personaje del Vie, el polvo narcótico, y le encargó que fuera su intermediario, para que a través de sus alucinaciones los hombres pudieran entrar en contacto con todas las divinidades. El polvo del Vixó había sido la propiedad del sol que la conservaba en su ombligo. Su hija. la 'Hija del Sol' le rascó el ombligo y encontró polvo. Mientras que 'Emëkori-maxsë' y 'Diroá-maxsë' son siempre benévolos, el sol dio a 'Vixsó-maxsë' la posibilidad de ser por igual bueno y malo, y le colocó en la Vía Láctea como maestro de las enfermedades y los maleficios».

«A continuación el sol creó a 'Waí-maxsë', el maestro de los animales. Hay dos 'Waí-maxsë': uno es el maestro *de* los *animales* del bosque, mientras que el otro es el maestro de los peces. El sol les indicó el lugar donde debían vivir: una gran maloca en el seno de las colinas del bosque y una gran maloca en el fondo de los rápidos, respectivamente. En estos dos lugares instaló a los 'Waí-maxsë', para que cuidaran de los animales y de su multiplicación. Junto al 'Waí-maxsë' de las aguas el sol puso a 'Waí-bogó', la 'madre de los peces'. El sol

creó también a 'Wuá', el Maestro de la Paja, maestro de las hojas de palmera que sirven para fabricar los techos de las malocas».

«Después el sol creó a 'Nyamikëri-maxsa', las gentes de la noche y los envió a la parte obscura, al occidente del 'Axpikón-diá'. Les dio como atribución servir de intermediarios en todos los asuntos de maleficios y sortilegios, porque el sol no creó únicamente el bien, sino también el mal para castigar a la humanidad si se separa de las costumbres de la tradición».

«Por fin creó el sol al jaguar para que le representase en el mundo. Le dio el color de su poder y la voz del trueno, que es la voz del sol. Le encargó proteger y defender la creación y vigilar sobre ella y sobre las malocas en particular. El sol creó todos estos personajes para que haya vida en este mundo».

Es lógico que el jaguar sea el más notable de los signos solares supuesto que no sólo es amarillo, sino el devorador, el cazador no cazado (devorador incluso de hombres) por excelencia. Recuérdese que comer y matar o cazar son equivalentes a copular; por tanto el jaguar será un extraordinario símbolo fálico, un representante de la potencia fertilizante y dadora de vida del sol.

«La Hija del Sol no había alcanzado aún la pubertad cuando su padre se enamoró de ella. En el rápido de Wainabí, el sol cometió el incesto con ella y derramó su sangre; desde entonces las mujeres pierden sangre todos los meses en recuerdo del incesto del sol, para que jamás se olvide un tal delito. Pero la Hija del sol tomó gusto a esto y vivió con su padre como si fuera su mujer».

A continuación se narra la enfermedad de la Hija del Sol debido a su excesivo deseo del acto sexual. El sol, viéndola languidecer y morir, hizo una invocación para sanarla, que ahora se hace a todas las muchachas en sus primeras reglas. Se narran luego los orígenes de los ritos de protección de la maloca.

«En esta época no había más que hombres, los primeros hombres que habían llegado con 'Pamurí-maxsë' en la serpiente-piragua. Los animales del bosque y los peces tenían ya sus hembras. 'Waí- maxsë', el maestro de los peces, tenía sus mujeres, las 'Waí-nomé' y de ellas engendró una hija, 'Waí-mangó'. La hija era una trucha, porque las truchas eran y son todavía los principales peces del río. Vivían en sus malocas en el fondo de las aguas».

«Una noche los hombres hicieron una fiesta y danzaron. La Hija de la Trucha vio la luz, la luz amarilla del fuego y de los hombres y salió del agua. Se acercó a la maloca y vio al Desana del cual se enamoró. El hombre le ofreció miel; la probó y la encontró buena. Así es como se quedó en la tierra con él... De la unión de la Hija de la Trucha y el Desana nacieron numerosos hijos, niños y niñas; de esta unión salió el primer clan Desana y toda la tribu».

A continuación se narran los caracteres de varios animales originados por contemplar el coito o el parto de la Hija de la Trucha y el Desana, así como los caracteres de los ritos e invocaciones del parto, el uso de venenos en la pesca, etc.

«La Hija de la Trucha hizo el primer cultivo, la primera chagra. Fue ella quien trajo la mandioca a las malocas donde vivían las truchas en el fondo de las aguas y la plantó para que los hombres tuvieran qué comer».

Se narran caracteres de animales peligrosos para el cultivo y para los animales y se dan las imploraciones necesarias para protegerlos.

«Fue ella también quien inventó el saco cilíndrico para prensar la mandioca»...

Se narra el origen de las serpientes peligrosas y pájaros buceadores. También, la causa de la abundancia o relativa poca abundancia de pesca en el río Papurí o el Vaupés y el rápido de Yuruparí.

«Cuando todo estuvo creado, las aguas y las bestias feroces se expandieron por todo el mundo, no se sabe por qué. Había fieras y demonios por todas partes: el 'Borato'. los Uaxti' y otros muchos. En esta época había unos seres muy malos llamados 'Vearímaxsá', 'los pérfidos', los raptores'. Robaban a la gente con engaño. Aparecían por los caminos o en las proximidades de las malocas con el aspecto de amigos o de parientes y violaban a la gente. Les invitaban a seguirles y los perdían en el bosque. Los 'Vixomaxsá' hicieron también su aparición. Cuando las mujeres tenían la regla los 'Vixomaxsá' tomaban por asalto las malocas e intentaban violarlas. Todos estos seres feroces querían copular con los humanos; intentaban violarlos. Daban vueltas continuamente en torno de las malocas y escuchaban todo lo que se decía en ellas. Las fieras tomaban aspecto de un hermano, de un tío, de un pariente cualquiera y engañaban a la gente. Decían: 'vamos a pescar'; pero era para violar a las personas que les acompañaban».

«Existían también los 'Kusíro'. Eran una especie de tábanos muy grandes que picaban y atacaban a la gente. Cuando estos tábanos volaban en torno de la gente y les atacaban con sus aguijones se oía un gran zumbido. Un día los hombres decidieron matar a los rábanos. Los mataron ahumándolos con tabaco. Fue así como murieron y los hombres los comieron, porque tenían gusto a miel».

«Cuando el sol se dio cuenta de que la creación sufría y de que había tantas cosas malas decidió descender a la tierra para tomar la situación en sus manos y acabar con todas estas bestias salvajes. Empezó enviando una gran inundación y todas las bestias se ahogaron. Después hizo venir un gran verano y todo se abrasó y quemó... La vida volvió de nuevo. Fue el inicio de otra época. Esto ocurrió hace 250 años».

«El sol tenía una hija que se llamaba 'Amé-mangó'. La envió a la tierra para que enseñara a los hombres a vivir convenientemente. La Hija del Sol llegó a un lugar llamado `Abé-góro', que significa, 'lugar despoblado, pero bueno para habitar'. Vino a instruir a los hombres. Les enseñó a fabricar marmitas y a servirse de las cestas balay, Les mostró cuales eran los peces que podrían comer, cuales eran los que no podrían comer. Les enseñó también a comer los frutos salvajes: 'gëme', 'toá', 'nyumú' y 'mëë' Puesto que el sol se había enamorado de ella, enseñó a los humanos el uso del taparrabos para que fueran púdicos».

«La Hija del Sol inventó el fuego y enseñó a los hombres a producirlo por frotamiento de dos varillas de madera. Inventó también el hacha de piedra; no la dio. sin embargo, a todos los hombres, sino solamente a aquellos que iban a buena hora a tomar un baño en el río y bebían el jugo de ciertas plantas eméticas para limpiar el cuerpo. Sólo esos tenían derecho al hacha de piedra»...

«El primer muerto, fue un hijo de la Hija del Sol. Esta tuvo dos hijos. Los dos se hicieron aprendices de Payé. Uno cumplió correctamente su deber, pero el otro no, porque pensaba todo el tiempo en las mujeres. Así se fue secando poco a poco. hasta que un día se encontró en las puertas de la muerte. La Hija del Sol intentó curarle con invocaciones, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles.

...Cuando murió, la Hija del Sol enseñó a los hombres a enterrar a sus muertos y

fijó el emplazamiento de las sepulturas. Hasta aquel momento se les enterraba en cualquier parte».

...Cuando murió, la Hija del Sol enseñó a los hombres a enterrar a sus muertos y se volvió al 'Axpikón-diá'. Sin embargo, los ancianos de las tribus transmiten estas enseñanzas y es así como se han mantenido las tradiciones».

Después se narra quién fue el primer bebedor de chicha: 'Pamurí-maxsë'.

«El sol mismo era un Payé, lo mismo que 'Pamurí-maxsë'. Fue el sol quien determinó lo que debe hacer el Payé, qué invocaciones debe utilizar y como debe servirse del tabaco y de las plantas que provocan las alucinaciones. El sol tenía su banco, su escudo y sus sonajas. Tenía su sonajero y sobre la espalda izquierda llevaba la azada. Todos los utensilios del Payé actuales son los del sol, y éste estableció los usos de estos objetos. El sol le enserió la forma en la que debía cantar, danzar, y hablar cuando se reuniera con los hombres en el momento de las fiestas».

«El sol había guardado el polvo del Vixó en su ombligo, pero el Yajé proviene de la hija de Wai-maxsë'. Estaba encinta y los dolores del parto la empujaron a subir a la arena y a rodar por ella. Una anciana desana quiso ayudarle y la tomó por la mano, pero la hija de Waí-maxsë rodó con tanta violencia que se rompió el dedo. La anciana lo guardó. Guardó el dedo en su maloca, pero un hombre joven se lo robó lo plantó. De este dedo nació el Yajé. Lo mismo le ocurrió a otra hija de Waí-maxsë. Cuando sintió los dolores del parto rodó por la arena y una anciana vino a ayudarle. Tomándola por la mano, un dedo se rompió y la anciana lo enterró. De ese dedo creció la planta de la coca.

«El curare lo inventó el Padre Sol. La Hija del Sol se enamoró de un hombre, y el sol, celoso, quiso matarlo. Entonces inventó el veneno y con la cerbatana le lanzó una flecha que lo mató». «Fue así como esta tierra fue creada. Fueron la Hija del Sol y la Hija de la Trucha quienes crearon todas las cosas y quienes enseriaron a los hombres la manera de vivir; fueron 'Emekóri-maxsë y `Diróa-maxsë; estos fueron los personajes del día y los personajes de la noche, los que ahora velan por el mundo. Pero por encima de todos ellos se encuentra el Padre Sol, que vela sobre la creación y la protege con su luz amarilla»[94].

En el mito desana de la creación que acabamos de narrar, el sol aparece como personaje principal. El sol es positivo y negativo. La fuerza ambigua del sol se desdobla en sol y luna. El sol, hueso y pene del mundo, es un circuito de energía, de la cual participa toda la biosfera. Es una energía fertilizante[95]. La luna, su hermano gemelo, es la sexualidad carnal e incestuosa[96]. Es la parte del sol negativa y nefasta. Un seductor y adúltero nocturno. Copulador nocturno y furtivo con las mujeres[97], o, lo que es equivalente, un devorador nocturno de cadáveres[98].

La luna, pues, da lugar a una muerte, comida, cópula que no genera vida, que no se desarrolla en la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, sino que supone la destrucción de O_1 sin su transformación. La luna ya tiene relación con el mundo vegetal y con el ciclo celeste y la regla de las mujeres, pero carece de la conexión explícita y capital con el mundo subterráneo generador de la fertilidad y de la vida que estudiaremos en otros pueblos recolectores y que ya hemos indicado en los quichés.

Los desana distinguen entre el sol creador y el sol astro. El primero se retiró al «Axpikón-diá»; el segundo es únicamente un representante del aspecto positivo del sol creador[99].

La Hija del Sol, con la que el sol comete incesto, es la protovíctima de donde toda la cultura, todo el mundo de los hombres procede mediante la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, puesto que copular equivale a matar. Lo peculiar de la Hija del Sol es su carácter solar: como inventora del hacha de piedra, viejo símbolo solar de todas las culturas; como inventora del fuego; como enviada por el sol e hija suya sin intervención de pareja. La Hija del Sol es una especie de desdoblamiento femenino de la fertilidad y del poder solar. El incesto solar sugiere una cópula consigo mismo, un sacrificio de sí mismo o una autodevoración. Por otra parte, la cópula del sol con su hija de donde surge el orden exogámico, no es exogámica, sino incestuosa, para remarcar que el proceso $O_2 \leftarrow O_1$ desde que el sol establece el orden arranca del desorden, del caos, como la vida arranca de la muerte.

Del incesto con la Hija del Sol, de su muerte, si tenemos en cuenta el sistema de equivalencias, nacen los hombres, la cultura y los instrumentos que ella les transmite; de ahí mismo surge también la instrucción en los usos sexuales y la muerte. Lo mismo que sin que la Hija del Sol fuera sometida a esa transformación por el coito con el sol no habría habido ni humanidad ni cultura, así sin que se introdujera la muerte y los usos sexuales en la sociedad de los hombres no hubiera habido para ellos fertilidad y cultura.

Las equivalencias de las que hemos hablado otras veces entre cópula, muerte y

94 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 47-61.
95 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 73-74.
96 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 94, 123.
97 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 95.
98 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 96.
99 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 95.

comida dan una perspectiva de la muerte totalmente desconocida para nosotros. Lo primero que nos llama la atención es que siempre, en estos pueblos y más claramente en los más explícitamente horticultores, la muerte es introducida por la protovíctima divina. La divinidad introduce los usos alimenticios y con ello la posibilidad de conservar la vida; introduce las prácticas sexuales y, como formando un todo con ellas, la muerte. En virtud de las equivalencias nos es lícito intentar comprender el sentido positivo, generador de vida, de la muerte. Como la comida sustenta la vida de los individuos, así la cópula y la muerte sustentan la cultura y la vida humana, en contraposición a lo no valioso y no humano. Si tenemos en cuenta que el agente que transforma O_1 en O_2 y, por tanto, que realiza la transformación de la valiosidad negativa del antivalor en valor es la muerte-cópula, queda explícita la conexión intrínseca de la muerte-cópula con los procesos axiológicos y, por consiguiente, la lejanía de la perspectiva que une a la muerte con lo cuantitativo, el aspecto discreto de los individuos pertenecientes a un mismo grupo, el sin sentido. La muerte no es para los desana, como no lo es en general para los horticultores, una cuestión de fin de la vida de los individuos discretos, sino un asunto que tiene que ver con la posición y mantenimiento de su sistema de valiosidades, y, por tanto, podemos afirmar algo que para nosotros resulta chocante: la muerte para los desana tiene que ver hasta tal punto con el sentido de la vida que se requiere la existencia de la muerte como un don de la divinidad para la existencia del sentido de la vida. Sin muerte no habría para los desana sentido de la vida.

Hasta ahora, según el mito, tenemos únicamente los principales elementos de la cultura y a los hombres Tukano pero sin mujeres. De otra cópula, o protovíctima, surgirá las mujeres, la pesca, los caracteres de algunos peces, la agricultura, la mandioca, los utensilios conexos con la mandioca y los rituales conectados con el alumbramiento. La hija de «Waí-maxsë», maestro de los peces, copulará con el Desana.

Surge la pregunta: ¿por qué esta segunda protovíctima? ¿Por qué no atribuyen a la Hija del Sol todos los bienes que ahora aportará la Hija de la Trucha? ¿Por qué se desdobla la protovíctima civilizadora en Hija del Sol y en Hija de la Trucha?

Creemos que la razón es muy obvia y explicita. Por una parte los desana son pescadores, luego la relación de los desana con los peces ha de ser pensada según el modelo general de cópula-muerte. Si los desana matan a los peces para alimentarse copulan con ellos, ya que matar es copular con ellos. Como ya dijimos al hablar de la caza y de la pesca, los desana al pescar copulan con las hembras de los peces, con las hijas de los peces. Por otra parte, del incesto de la Hija del Sol con el sol se generó ya la norma cultural exogámica; luego las que deban ser las mujeres de los hombres que surgieron de ese incesto tendrán que tener procedencia exogámica. Por tanto, al casarse el desana con la Hija de la Trucha se conjuntan en una sola configuración significativa ambos caracteres, la pesca como matar-copular y la ley exogámica. Es lógico, además, que con las mujeres reciban los desana el trabajo, los bienes y los utensilios propios de las mujeres: el cultivo de la chagra. Peces y hombres quedan relacionados parental y económicamente como dos clanes que se intercambian mujeres.

Pero, ¿por qué siendo los desana también cazadores e interpretándose a sí mismos como principalmente cazadores, no es esta segunda protovíctima la hija de «Waí-maxsë», maestro de los animales, en vez de la Hija de la Trucha, la hija de los peces? No sólo eso, sino que ni tan siquiera se da la figura paralela de la Hija de la

Trucha en relación a los animales del bosque que cazan los desana. Parece, pues, que se apunta la posibilidad de que los desana fueran originariamente pescadores y que solamente más tarde se hicieran cazadores. A pesar de esta falta de simetría en los personajes míticos se da simetría a nivel de los «Waí-maxsá». También la relación con los animales del bosque la piensan los desana como cópula-muerte y, por tanto, como intercambio de hembras entre dos clanes: el de los desana y el de los animales del bosque.

— Las relaciones entre los humanos, los animales del bosque y los peces como relaciones entre clanes

Intentemos ahora comprender un poco más la figura del «Waí-maxsë». Los rápidos donde habita el «Waí-maxsë», el maestro de los peces, son inevitables para los viajeros que los pasan en silencio y sobrecogidos. Las colinas de los bosques se evitan en lo posible, porque son el lugar de la maloca del «Waí-maxsë», maestro de los animales. Estos son lugares sagrados y temibles. La maloca del «Waí-maxsë» lo es también de los animales. Allí hay prototipos gigantescos de cada especie, y sus habitantes se cuentan por miles. Son comunidades semejantes a las humanas. Al pie de las colinas, en medio del bosque, hay claros donde de vez en cuando van los animales a celebrar sus fiestas, reuniones y danzas[100]. Ha ocurrido, se dice, que después de una de estas reuniones un cazador asustado se encuentre con las huellas de los animales, con algunos de sus adornos o incluso con plantas mágicas olvidadas por éstos después de la fiesta. Se nota en esos lugares el olor de las plantas mágicas con las que se frotan el cuerpo los animales en sus danzas Estos lugares sagrados son protegidos por algunos animales y por el mismo «Waí-maxsë» que castiga con enfermedades a los intrusos.

De estos detalles se sigue la homogeneidad, en la mente de los desana, entre la sociedad animal y la humana.

Esto supuesto, no es aventurado pensar que el «Waí-maxsë» es una especie de Payé de los animales. Tiene todos los rasgos del propio Payé desana: es protector y guía de los animales[101]; es el poseedor de las plantas mágicas para conseguir el amor de las mujeres y la caza[102] como el Payé lo es del Vixó; puede, como éste, originar la enfermedad[103]; como el Payé desana, bajo ciertas condiciones, interviene en la curación de enfermedades[104]; vigila para que se cumpla lo establecido cuando los desana van de caza, lo que equivale en la mentalidad desana a que vigila el intercambio de hembras con el clan de los humanos. Es un ser fálico al que se le describe o como a un enano rojo armado de una vara pulida o como a un lagarto. Cuando se presenta como un lagarto intenta morder a las mujeres encintas o a las que tienen la regla, intenta azotarlas con la cola. Persigue a las mujeres, sobre todo a las impúberes y busca ocasión para violarlas. En ocasiones envía un sueño profundo a su víctima que aprovecha para copular con ella sin que se dé cuenta; la víctima cree únicamente haber soñado tener relaciones sexuales. Cual-

100 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 106.
101 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 104.
102 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 106-107.
103 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 105.
104 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 110.

quier forma de relación sexual de las mujeres con el maestro de los animales es para ellas la muerte. Pero donde esa mujer muera se multiplicará rápidamente la caza. El «Waí-maxsë» además de tener interés sexual por los humanos[105] —sátiro envidioso de la vida sexual humana— es el procreador de los animales: se interesa sexual y personalmente en la fertilidad y procreación de las especies animales, en especial de los cérvidos y tapires. Esto no impide que sea él mismo un cazador que abate a sus presas señalándolas con su vara roja y pulida (la simbología sexual es clara).

De los caracteres descritos del «Waí-maxsë» —ser fálico, cazador, persecutor y violador de mujeres a las que enferma o mata, especie de Payé de la sociedad animal— se concluye, teniendo en cuenta el modelo cópula-muerte, la estructura de la sociedad animal, paralela a la sociedad de hombres y cazadores y el paralelismo entre el «Waí-maxsë» y el Payé desana. Se hace patente que, al igual que los hombres se relacionan con los animales mediante la cópula-muerte, así el «Waí-maxsë» y los animales se relacionan con los hombres según el mismo esquema. Entre los animales del bosque y los humanos se establece una relación regida por el mismo esquema que determina la relación de dos grupos humanos: intercambio de hembras. Hemos visto al hablar de la Hija de la Trucha que esa es la relación que se establece también entre la familia de los peces y los humanos. También el «Waí-maxsë» de los peces intenta violar y copular con las mujeres que se acercan al río. Los humanos y los animales, en general, forman una gran sociedad porque cualquier relación con ellos es concebida según el modelo desana de comprensión de toda relación: cópula-muerte.

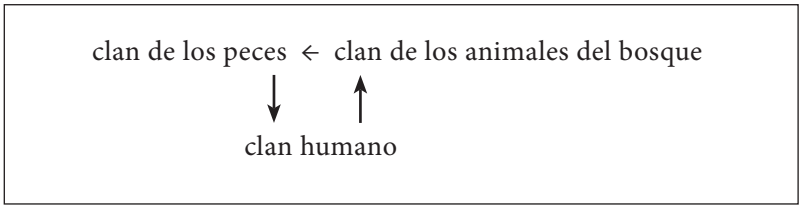
Pero no sólo eso, también los animales del bosque y los peces están relacionados según el mismo esquema.

> «Los animales del bosque tienen esencialmente un carácter masculino con respecto a los peces, que lo tienen femenino en relación a los animales del bosque. Los dos Waí-maxsë se complementan. Cada Waí-maxsë vive con su familia, sea en el bosque o en el río. Entre ambas familias, o clanes, hay una relación de intercambio sexual que expresa la interdependencia entre los animales del bosque y los del río. En efecto. se dice que el Waí-maxsë de las colinas. visita periódicamente a su homónimo y toma parte en las fiestas que se celebran en los rápidos. En estas ocasiones hay relaciones sexuales con las mujeres de los peces, las Waí-nomé, y de estas uniones nacen los peces. El informador afirma que los peces son hijos de los animales del bosque»[106].

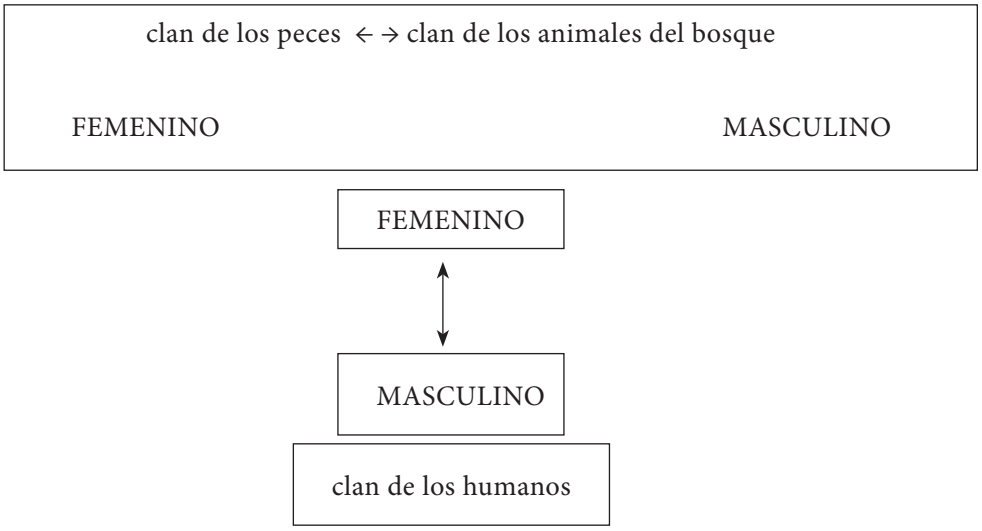
Tenemos, pues, que el clan de los peces da sus mujeres al de los animales del bosque, y unos y otros al clan humano. Los desana son hijos de la Hija de la Trucha, como los peces son hijos de los animales del bosque. Veremos más tarde que de los intercambios del Payé con el «Wai-maxsë» de los animales del bosque, en los que cruzan almas de muertos humanos por caza, se sugiere que los animales del bosque son hijos de los humanos.

Podrían representarse estas relaciones entre la totalidad de los vivientes por los que un clan cede sus mujeres, o el equivalente, sus muertos, a otro clan con el siguiente esquema:

105 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 104, 109,
106 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 238-239.



o con este otro, atendiendo al carácter masculino o femenino de cada uno de los clanes:



Atendiendo a uno y a otro esquema se comprende por qué los humanos son hijos de la Hija de la Trucha, y no hijos de los animales del bosque. La estructura del segundo esquema suscita la pregunta sobre la falta de simetría entre la existencia de una entidad mítica con caracteres de protovíctima como es la Hija de la Trucha, y la ausencia de paralelismo en una protovíctima que fuera la Hija de los Animales.

Sin embargo, si observamos el primer esquema se comprende la razón de esta falta de simetría.

El segundo esquema es preciso por el hecho de que los humanos vivan de la caza y la pesca; el primero es necesario para explicar la diferencia de los dos tipos de actividades humanas, la caza y la pesca mediante las diferencias y relaciones entre peces y animales del bosque por un lado y los tres grupos entre sí. En este esquema, el mismo modelo de cópula-muerte da razón, primero, de que el hombre viva de la caza y la pesca y, segundo, de que la caza y la pesca sean dos actividades diferenciadas y que, correlatamente, lo sean, también, los animales cobrados con esas dos diferentes actividades.

Antes de concluir con el estudio del «Waí-maxsë», nos quedan dos puntos por considerar: las relaciones del Payé y el «Waí-maxsë» y las de éste último y el «Boraro».

Respecto al primer punto:

> «Los Payé son los únicos que conocen las casas de las colinas; a ellos les incumbe comunicarse con el 'Waí-maxsë' para pedirle que ceda animales a los cazadores. En un estado alucinatorio provocado por el polvo narcótico del Vixó y protegido por el 'Vixó-maxsë', que hace de intermediario, el Payé penetra en las colinas para negociar con el 'Wai-maxsë'. No pide animales individuales, sino grupos de animales o buenas estaciones de caza, comprometiéndose, por su parte, a enviar a la casa del 'Waí-maxsë' a modo de pago, un cierto número de almas. Estas deberán entrar en el gran depósito de las colinas, para reemplazar la energía que el Maestro de los animales ha concedido a los cazadores»[107].

El intercambio es equitativo. Si hay más abundancia de animales de lo conveniente, el Payé teme tener que entregar un mayor número de almas. Si esto ocurre, deberán reemprenderse las negociaciones.

El fruto de estas negociaciones —semejantes, del mismo estilo, y regidas por el mismo modelo que las negociaciones con las que se establecen las relaciones e intercambios de mujeres entre dos clanes humanos— son la abundancia de caza y la protección y amistad mutua entre el «Waí-maxsë» y los hombres[108].

Queda claro, en todo esto, la sincretización de la supervivencia de los individuos y la supervivencia de especie, lo laboral-social y lo patenta], como también queda claro que la relación de los desana con su entorno no es la propia de los señores y dominadores de la naturaleza sino una relación de comunión y fraternidad.

— Seres malignos. La muerte estéril o negativa. Seres benignos

En los bosques y ríos hay una multitud de seres peligrosos, demonios o monstruos, que pueden perseguir a los humanos y matarlos. Matan inmediatamente y, en el mayor número de los casos, devoran a sus víctimas. Aunque fueron creados por el Padre Sol y son inmortales, fueron los responsables del caos que siguió a la creación y que precedió a la llegada de la Hija del Sol.

Entre estos seres, y como el más temido, está el «Boraro».

Se le describe así: Es como un hombre grande, desnudo, de pecho peludo, cabellos cortos y pene enorme. Sus ojos son rojos e incandescentes; sus dientes curvos y recuerdan a los del jaguar. Cuando se lanza sobre sus víctimas ruge «boraaaro» de donde procede su nombre; su grito se parece al del jaguar encolerizado. Sus orejas son largas, dirigidas y dobladas hacia adelante para oír mejor. Sus pies, de gran talla, como un antebrazo humano, tienen sólo cuatro dedos, los talones hacia delante y los dedos hacia atrás. No puede doblar las rodillas. Vive con el «Waí-maxë» o en el bosque y se alimenta de peces. Va acompañado de una nube de insectos, moscas y mosquitos atraídos por su peste, y le acompañan una muchedumbre de pequeñas aves, sus servidores, que devoran los insectos. Se arma de una azada de piedra.

Cuando un cazador es sorprendido por el «Boraro», muere. El «Boraro» puede matarle orinando sobre él, porque su orina es un terrible veneno; o bien puede matarle dándole un abrazo mortal que ablanda y tritura su carne sin que se le quiebren los huesos; entonces con sus dientes hace un agujero en la parte alta del cráneo des-

107 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 107.
108 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 105, 107.

de donde chupa la sangre y la carne triturada de su víctima, hasta que no queda de ella más que la piel y el esqueleto. Sopla e hincha a su víctima y la manda volver a la maloca, donde arregla las cosas para asegurar el bien de su mujer y sus hijos y vuelve con el «Boraro» (curiosa coincidencia con el tema del vampiro)[109].

Es este un ser fálico, pero no en el sentido de una fertilidad benefactora, sino en el aspecto negativo y destructor de la sexualidad. Todo son en él símbolos fálicos: pene, azada, peludo, orina venenosa que mata como antípoda del semen, devorador, etc. Todos estos son rasgos de una sexualidad y de una muerte (caza) negativa; secreciones que matan en vez de fecundar; muertes que no son paso a la vida, como es el caso del «Waí-maxsë», muerte-cópula que no se transforma en vida, sino en una muerte definitiva o segunda.

Tenemos, pues, que el «Boraro» es el aspecto negativo y nefasto del Maestro de los animales, el «Waí-maxsë»; es el aspecto negativo, caótico, promiscuo de la sexualidad animal, que junto con los demás seres malignos del bosque, representa la muerte infecunda.

Además del «Boraro», como seres representantes de la no cultura —pero no de la no cultura que se transforma en cultura, sino de la no cultura que representa la oposición, el contravalor irreductible a la cultura— están otros muchos seres malignos: a los «Uaxti», habitantes del bosque y habitantes de las aguas, seres fálicos cuya agresión sexual crea disolución y promiscuidad[110], que matan a sus víctimas con muerte estéril, se les describe como seres antropomorfos y peludos: unos están dotados de enorme pene y buscan, como el «Boraro», violar a las mujeres; otros son de largas piernas, de pies carentes de dedos y largos brazos; otros son como hombre y mujer unidos en coito permanente, recubiertos de espesas crines. Todos están dotados de caracteres sexuales muy marcados. Los hay de aspecto femenino.

Los «Nyamikéri-maxsá», o gentes de la noche, son intermediarios para todos los asuntos de maleficios y hechizos. Fueron creados por el sol para castigar a los hombres que se separan de la tradición[111], o bien, son espíritus de ancestros que durante su vida no vivieron según las normas morales y cuyas almas entraron en las colinas de «Waí-maxsë». Son fantasmas malévolos que vagan por el bosque y que golpean a los que se aventuran a andar de noche por él. Por su medio puede el Payé, u otras personas mal intencionadas, mandar enfermedades o desgracias a los enemigos[112].

Los «Veari-maxsë> son seres raptores violadores que toman la apariencia de un pariente o un amigo e invitan a la víctima a acompañarles al bosque, en donde atacan sexualmente a sus víctimas. Los Payés, en caso de conflicto entre clanes, se transforman en «Vearí-maxë» y se trasladan a los caminos que conducen a los cultivos para engallar y atacar a los enemigos[113].

Todos estos seres mantienen con los humanos una relación sexual no fértil, o lo que es lo mismo, una relación sexual que engendrará en ellos la enfermedad y la muerte. Son el prototipo del antivalor. En términos de la teoría de actantes, diríamos que son los opositores. A estos seres los humanos no les entregan sus mujeres ni

109 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 112.
110 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 82.
111 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 52.
112 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 103.
113 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 164.

sus muertos. Son esos seres los que sin entregar a su vez mujeres o víctimas, roban, violan y matan. Es, pues, la relación entre demonios y humanos, una relación no comunicativa, ni recíproca; es una antirrelación. De esta antirrelación no hay fruto alguno de vida, sino únicamente una muerte estéril.

Frente a esos seres del mal y como ayudadores para los hombres creados por el sol, pero sin caracteres de protovíctimas, están dos clases de seres benéficos representantes del sol e intermediarios suyos: los «Emekóri-maxsë» y los «Diróa-maxsë».

Los «Emekóri-maxsë», o personajes del día, son guardias y protectores de la cultura, habitantes del cielo y de los ríos; protectores de las reglas y leyes de la vida espiritual de los hombres[114], de la asociación de clanes, de las fiestas y reuniones, de las relaciones sexuales conyugales[115], mediadores en los conflictos sociales. Son seres fálicos cuyo símbolo es la azada, que toman contacto con cada individuo humano por medio del cordón umbilical con el que todo hombre está unido al «Axpikóndía». Ya veremos que por este cordón umbilical circula semen.

La relación sexual de estos seres con los humanos es peculiar porque de esta relación no se desprende un intercambio de hembras o víctimas, como hemos visto que se desprendía en el caso de los animales y los peces. Estos seres son mediadores del Padre Sol e instrumentos benéficos suyos.

Los «Diróa-maxsë», personajes de la sangre, son representantes del sol y protectores de la buena salud, del buen parto de las mujeres; son mediadores en la curación de enfermedades, guardianes y defensores de las malocas y están asociados al rojo, como los «Emekóri» lo están al blanco. Tienen que ver con todo lo que se refiere al cuerpo, a la salud y a la vida buena y sana, en contraposición a los «Emekóri» que tienen que ver con todo lo que se refiere a la vida espiritual de los hombres[116]. Son seres fálicos cuyo símbolo es el cuarzo transparente[117].

A esta misma categoría de representantes solares y ayudadores pertenece el jaguar, animal fálico asociado al amarillo —el color de la fuerza fecundante solar—, representante de su poder fertilizante, cazador por antonomasia y protector de cazadores. Es el protector de la sociedad humana en general. En esa calidad especial de representar solar, es el único animal no sometido al «Waí-maxsë». Como símbolo del poder fecundante del sol, juega un papel en el ciclo de la vida de cada individuo y se le considera como formando parte de la parentela de cada uno. Los indígenas al acercarse a una caverna en que se supone habita un jaguar, grita: « ¡buenos días, abuelo! ». Su rugido equivale al trueno; como éste equivale a la voz del sol. Así, se le asocia a la lluvia que siempre acompaña a la tormenta[118]. El Payé puede transformarse en jaguar para proteger a los de su tribu o atacar a los enemigos[119].

Reichel-Dolmatoff recoge las siguientes palabras del informador:

> «El jaguar creado por el sol es extremadamente grande, está montado sobre la naturaleza presidiendo su fecundidad. Lo mismo que el sol procrea con su poder, igualmente el jaguar procrea revestido de su color amarillo, a la manera de un hombre que domina a la mujer en

114 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 52, 99.
115 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 99-100.
116 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 62, 99-100.
117 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 148.
118 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 52, 101-103, 245.
119 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 163.

el acto sexual. El nombre mismo del jaguar corrobora esta idea. Se llama 'ye'e' que proviene de 'ye'eri', copular»[120].

El sol astro, como representante del sol creador, puede también ser contado en la lista de los protectores, o en términos actanciales, de los ayudadores.

Quizás la personalidad más compleja de la mitología desana sea «Vixó-maxsë» o personaje del Vixó. Fue creado por el sol, como el resto de los ayudantes de la sociedad desana. Es la personificación del Vixó, polvo narcótico que provoca alucinaciones mediante las cuales los hombres y, en concreto el Payé, entran en contacto con las divinidades. Los polvos alucinógenos ponen en contacto con una realidad no cotidiana. Esta realidad no cotidiana, por formalidad valoral, no puede ser otra que o bien el antivalor o bien lo sacro. Con esto tenemos ya a mano la comprensión de la ambigüedad del «Vixó-maxsë». Si el Vixó proporciona contacto con lo sacro, se hace con ello mediador; y si mediador, debe tener los rasgos comunes a los mediadores: ser creado por el sol, ser su representante y carecer del carácter de protovíctima. Bajo este aspecto, «Vixó-maxsë» es intermediario entre los hombres y lo sagrado, es el intermediario más importante en las prácticas chamánicas, porque para todo acto ritual el Payé debe tomar contacto primero con él y solicitar su ayuda; mediante él se comunica también el Payé con «Emekóri-maxsë», «Diróa-maxsë» y «Waí-maxsë», es además el intermediario por medio del cual el Payé cumple sus funciones de curación, de guía en la caza, etc., en la sociedad.[121]

A pesar de estos caracteres de ayudador, semejantes a «Diróa-maxsë» y «Emekóri-maxsë» o al jaguar, el «Vixo-maxsë» es, como la Hija del Sol y en conexión con ella, o como la Hija de la Trucha pero sin conexión con ella, un dador de cultura aunque ambiguo. Si es dador de cultura tendrá caracteres de protovíctima, pero como en el caso de la Hija del Sol, es también un desdoblamiento solar. Por tanto, la protovíctima será el mismo sol.

Se dice que el polvo Vivó era propiedad del sol y que lo conservaba en su ombligo. La Hija del Sol le rascó el ombligo y se lo quitó. Por tanto el Vixó es de origen solar, salido de su cuerpo, y esto mediante las relaciones sexuales que mantuvo con su hija.

Es un ser fálico como lo demuestra su símbolo: la azada. Su nombre de Vixó proviene de «Víxíri»: aspirar, sorber. El Payé toma el Vixó mediante un pequeño hueso tubular[122]. Con eso se engendra en el Payé un acceso al mundo de los dioses.

En uno de sus aspectos nefastos, el «Vixó-maxsë», como los demás opositores, ronda las malocas para sorprender y violar a las mujeres.

«Vixó-maxsë» habita en las aguas, en las colinas, pero su lugar especial es la Vía Láctea desde donde observa a los humanos. Es instrumento del sol para castigar los comportamientos inmorales. Todas las enfermedades, a excepción de las que envía «Waí-maxsë», proceden de «Vixó-maxsë» que hace de mediador y ejecutor. Su dominio, la Vía Láctea, está asociada a las harpías y pájaros comedores de carroña, encarnaciones de la enfermedad y de todo lo patógeno. Mediante los vientos lleva «Vixó-maxsë» las enfermedades de la Vía Láctea, su sede, a la tierra y a los individuos[123]. Es, pues, el maestro de las enfermedades y los maleficios. Pero esto no

120 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 101.
121 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 52, 69, 101, 160.
122 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 101.
123 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 257.

sólo como castigo por conducta inmoral; cualquier persona malévola puede obtener de «Vixó-maxsë» enfermedades y maleficios para sus enemigos.

La razón que hemos dado para interpretar la ambigüedad de «Vixó-maxsë> vale también para interpretar la ambigüedad de las actuaciones del Payé: proteger o dallar. El uso de alucinógenos y la salida por ellos de la vida cotidiana, da lugar a la doble posibilidad de situarse en un terreno demoníaco, el del antivalor, y en un ámbito sagrado.

— El paraíso desana. La concepción desana de la realidad suprema

Por encima de la Vía Láctea se extiende una zona celeste hasta los dominios del sol y la luna.

El sol que nos alumbra no es más que el representante del que fue el verdadero creador. El sol creador se quedó en el «Axpikón-diá». Cuando el sol y la luna se ponen van al «Axpikón-diá». Allí palidecen frente al resplandor del sol celeste. Por debajo de nuestra tierra hay una región que comprende tres partes: el «Axpikón-diá» que es un principio femenino, el «Axpikón-yeba» que es masculino y el «Axpikón-wi'i» que abarca los otros dos. El término «Axpikón» parte de la raíz «ax, axp, gasp» sobre la que se apoyan todas las nociones que se refieren a la fisiología sexual. «Axpikón» significa leche materna. El «Axpikón-diá» es como un río de leche de color verde —verde porque como la coca, cuyas hojas son verde tenue, sacia el hambre—, es como un lugar bañado por una luz verde tenue. «Yeba», significa tierra. Por tanto el «Axpikón-diá», río de leche está constantemente fecundado por la tierra de leche, su complemento masculino. Vuelven, pues, a conjuntarse los dos principios masculino y femenino.

Tanto el «Axpikón-di» como el «Axpikón-yeba» están encuadrados y contenidos por el «Axpikón-wi'i», casa de leche concebida como placenta. Allí van las almas de los muertos que respetaron la tradición, como a un paraíso uterino[124]. Además el sol creador está allí. En ese lugar reside también la Hija del Sol y «Pamud-maxsë> del que todavía no hemos hablado. Por la parte oriental van a parar al «Axpikón-diá» todos los ríos de la tierra que hacen las veces de cordón umbilical que conecta a todos los hombres con el «Axpikón-diá».

En el mito de la creación la creación del hombre no está detallada. Unos pocos individuos embarcan en el «Axpikón-diá» en una serpiente-piragua, de interior rojo, femenino, y exterior masculino, amarillo. Esta piragua viviente o serpientepiragua se llama «Pamurí-Gaxsirú». «Pamurí» significa «fermentar, ser como una levadura». «Gaxsirú», significa «placenta». Esta placenta primordial que parte de «Axpikón-diá»está unida a éste por un cordón umbilical. Dentro de «Pamurí-Gaxsirú», juntamente con los primeros varones creados, viaja un personaje llamado «Pamurí-maxsë» que encarna un falo que eyacula, ser del Paraíso, creador de hombres, dice el mito, enviado por el sol a la tierra para poblada.

«Pamurí-maxsë» es una especie de réplica o desdoblamiento solar. «Pamurí-Gaxsirú» una réplica de la suprema placenta «Axpikón-diá». Juntos forman un paralelo del aspecto masculino y femenino conjuntado, propio del «Axpikón-diá». El cordón umbilical es para los Desana como una vaina de judías. A lo largo del cordón umbilical, desde el «Axpikón-diá» hasta «Pamurí-Gaxsirú» y hasta cada viviente, circulan pequeñas gotas como gotas de esperma. Recoge Reichel-Dolmatoff

124 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 70-71.

del informador: «El cordón umbilical es como el devenir de la vida: el niño nace y comienza a crecer a través del cordón. Es como un canal. Por el cordón llegan todas las facultades de la vida, la 'comida de sol' concebida como hálitos sucesivos que a la manera de un fermento suben desde el «Axpikón-diá» y alimentan la vida del individuo»[125]. Según todo esto el «Axpikón-diá» es una matriz-falo.

Esto suscita algunas preguntas dirigidas a la comprensión de la suprema realidad desana, el«Axpikón-diá», y a su relación con las realidades creadas: ¿por qué no se le concibe como Protogenerador únicamente? O lo que sería más lógico esperar: ¿por qué no se le concibe como protovíctima, como protofecundada, según la interpretación de las realidades como transformaciones $O_2 \leftarrow O_1$? En cambio se le representa como conjunción masculino-femenina. Pero toda configuración de este tipo es equivalente a la muerte; muerte que da vida, pero muerte. Hemos visto al hablar de los espíritus malignos u opositores que se da, en el orden del antivalor, un coito que no fecunda, una muerte que no desemboca en vida, lo que hemos llamado una muerte estéril o muerte segunda. Ahora nos encontramos en el extremo opuesto: un coito que no se para en la muerte para dar vida. Tendríamos que en el orden del sistema de valores que rigen la vida desana:

Antivalor	*Valor*
coito-infértil	coito-fértil
muerte-estéril	muerte que da vida
muerte segunda	muerte como tránsito a la vida

Esta contraposición pertenece a lo que hemos llamado axiología primera. Ahora como medio de significar la axiología segunda de su mundo de valores, nos encontraríamos con otra contraposición significativa:

Axiología 1.ª

Antivalor	*Valor*
coito = muerte estéril $x \leftarrow O_1$	coito = muerte fértil $O_2 \leftarrow O_1$

Axiología 2.ª

coito no muerte, pero fértil; O_2 que procede de O_1sin que se dé muerte ni transformación de O_1 en O_2

Hemos de concluir que los desana al hablar de la axiología segunda rompen con las reglas que rigen su concepción de la axiología primera y las relaciones de tipo $O_2 \leftarrow O_1$ que en este ámbito se dan. Las leyes que se cumplen en lo creado se diversifican totalmente cuando se trata de hablar de lo no creado. Un sistema semejante en cuanto a su formalidad y a su eficacia al empleado por los filósofos y teólogos medievales cuando contraponían el «ens ab alio» al «ens a se».

125 Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 80, 87-88.

Parece que, tanto por los caracteres del «Axpikón-diá», como por la ruptura de formalidad que se da al hablar de él, como por el resto de las configuraciones míticas desana, o por la unidad que existe entre el sistema formal que rige las personalidades míticas y el sistema que rige la vida cotidiana y laboral-social desana, hemos de afirmar que únicamente el «Axpikón-diá» es una formación expresiva perteneciente a la axiología segunda, mientras que todo lo demás pertenece a la axiología primera.

Esto nos plantea una cuestión teórica acerca de la axiología primera y segunda, y sus ámbitos y relaciones.

Hemos indicado en otros lugares que la posición, la afirmación, de un sistema de valores correlato a una formación laboral-social exige, para ser posible, la afirmación de un cuadro de actantes: un remitente, un destinatario, unos ayudantes, unos opositores, etc. El tránsito de la no cultura a la cultura requiere la posición de un cuadro de actantes. Sin un cuadro de actantes es inconcebible e inexperimentable el carácter absoluto, no condicionado para el viviente humano, del sistema de valores cultural que rige la vida o la muerte del grupo y de cada individuo. Los valores culturales no serían tales, ni capaces de crear un mundo para el viviente, sin la presencia de los actantes. Estos son los sustentadores de la valiosidad incondicional social que mantiene en vida y separa de la muerte en cada sistema de valores de la cultura de que se trate. Los actantes tomados aisladamente no tienen valor designativo directo porque no son unidades sobre las que de una forma u otra se pueda operar. Si es lícito hablar así, los actantes no designan unidades correlatas a sus significados, sino que designan la valiosidad de lo objetivo a través de la concreta cultura de un grupo humano. Según esto, quien eliminara del discurso y del ámbito de las significatividades humanas a los actantes eliminaría la posibilidad de vivenciación de valores culturales, eliminaría la determinación del sentido que orienta la actuación de los individuos y del grupo. Si de un horizonte mental, o del horizonte de un grupo, fuera posible eliminar a los actantes, en cualquiera de sus formas, se eliminaría con ello la captación del valor, excepto a un nivel de pura estimulación animal que ya no puede ser llamado valor.

Según estas reflexiones, los dioses creadores, las divinidades protovíctimas, que hemos venido estudiando, pertenecen a la axiología primera, la que instaura en un grupo un sistema cultural. Este carácter de los actantes proyectados en el mundo mítico es un hecho de capital importancia tanto para el estudio de la Historia de las Religiones, o la comparación de diversos sistemas religiosos, como para el estudio de la relación de la religión con el sistema de valores o ideología de un grupo social.

Una nueva cuestión surge ahora:¿hay, o no, necesidad de representar la axiología segunda? Se da algún tipo de conexión necesaria entre la representación de la axiología segunda y la afirmación y posición del cuadro de valores que constituye la axiología primera?

Lo primero que hemos de establecer es el hecho de que, debido a la estructura fundamental de la lengua que crea la distancia objetiva y los posibles movimientos metalingüísticos, son posibles las expresiones que significan la axiología segunda.

La captación de la significatividad 2.ª y del valor 2.° es concomitante y necesaria al hecho lingüístico y al tránsito de la no cultura a la cultura. Sin esta captación de la significatividad 2.ª, no sería pensable el peculiar sistema humano de relacionarse un grupo con su entorno, que es según nuestra hipótesis S-S, no sería posible el modo

cultural de relación al entorno del viviente humano.

Cuando para afirmar el valor se precisa la posición del cuadro de actantes, el nivel de las significatividades actanciales es de grado superior al de las significatividades objetivas. Entre ellas existe una relación semejante a la de los diversos tipos lógicos. Esta diferenciación de órdenes en la significatividad favorece y provoca al discurso sobre la axiología 2.ª.

Sin embargo, esa misma diversidad de niveles también puede provocar, y ha provocado de hecho, una cierta confusión entre las configuraciones que significan los actantes y las que versan sobre la axiología segunda.

Por la función que desempeñan los actantes en la afirmación y posición de un sistema de valores, éstos se presentan como lugares centrales, sumos, e incluso, fontales del valor y objetividad de un sistema determinado. Puesto que la axiología segunda se presenta como una valiosidad de orden todavía superior, de carácter todavía más fontal que el de los actantes, se sigue que las configuraciones que tienden a manifestarla lo hagan en la forma de los actantes.

Terminaremos estas consideraciones con una frase del informador de Reichel-Dolmatoff en la que habla del «Axpikón-diá» y la creación: «Entre el mundo invisible y el mundo visible hay una relación sexual»[126].

Aunque los Desana se interpreten como cazadores, mediante el modelo muerte-cópula, sin embargo, no están ausentes en ellos los elementos horticultores. El «Axpikón-diá» como suprema realidad es prueba de ello. Además, los desana conciben su existencia como un tránsito continuado de útero a útero. Del «Axpikón-diá», útero paradisíaco, al útero materno; de ahí a la maloca, concebida como un útero; de ahí a la tumba, también un útero; y, finalmente, para los muertos que fueron fieles a las costumbres, la muerte supone una vuelta al «Axpikón-diá», y para los que no respetaron las tradiciones, la muerte representa la ida a las colinas y a la maloca del «Waí-maxsë» de los bosques, concebida como un útero de donde saldrán convertidos en animales[127].

f) Comparación de los resultados obtenidos en los análisis de las sociedades Quiché (3.ª edad) y Desana

Hasta ahora hemos estudiado dos sociedades, una de horticultores y otra de cazadores-horticultores. En el primer caso, el de la tercera edad del Popol-Vuh, los datos laborales nos constaban solo indirectamente; en el segundo, el de la sociedad desana, nos constaban más directamente. En el estudio del documento quiché llegamos a una serie de conclusiones respecto al modelo mítico axiológico que regía la estructura S-S. Para ello nos apoyamos principalmente en los datos míticos.
\O

A continuación contrastaremos esas conclusiones con otro estudio: el de la sociedad desana, que como acabamos de ver, aunque practica la horticultura, se interpreta a sí misma como cazadora. Esta modificación en parte laboral —poca importancia económica relativa de los productos hortícolas— y en parte de autointerpretación, junto a una mayor abundancia de datos y observaciones de todo tipo sobre el terreno, nos pareció importante para comprobar si las conclusiones sacadas sobre el análisis mítico de la tercera edad del Popol-Vuh eran correctas. El resultado

126 Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 73.
127 Reichel-Dolmatoff, 1973, p 281.

fue satisfactorio: las dos sociedades fueron interpretables desde un mismo modelo de transformación $O_2 \leftarrow O_1$, bajo la configuración significativa de «muerte-violenta». En ambas sociedades fue posible aplicar el mismo esquema de transfert valoral y el mismo grupo de equivalencias significativas. Fue posible dar cuenta además de la coincidencia y la diferenciación de las construcciones míticas centrales en ambas sociedades.

Estas coinciden en tener un mismo esquema mítico axiológico: el esquema de transformación «$O_2 \leftarrow O_1$»; pero difieren en la investición semántica de ese esquema, difieren en el modelo mítico-axiológico: para la sociedad quiché de la tercera edad el modelo es «muerte violenta» equivalente a «bajada a los infiernos», mientras que para la sociedad desana la muerte violenta no aparece equivalente a «bajada a los infiernos», sino equivalente a «cópula».

El próximo paso que vamos a dar es estudiar una serie de pueblos horticultores cuyos ritos y mitos nos constan más detalladamente que los de la sociedad quiché de la tercera edad. El estudio de la sociedad desana nos habrá servido para cobrar más confianza en nuestro instrumental de análisis y para afinarlo.

El punto oscuro con que nos encontramos en este momento es la deficiente diferenciación entre las sociedades horticultoras y las agricultoras. Fuera de las caracterizaciones laborales ya hechas (tales como cultivos de tubérculos, de algunos frutales y otros productos en régimen de jardín familiar a cargo principalmente de las mujeres; caza y/o pesca a cargo de los varones) nos servirán de criterio provisional diferenciador algunos rasgos estructurales.

En primer lugar la conjunción o al menos no disyunción del ámbito parental y el ámbito laboral. Esto supone una organización laboral-social conjuntada o sincretizada a la parental y, desde luego, la ausencia de la disyunción de la organización laboral-social y la parental.

En cuanto a las relaciones al entorno, en las sociedades horticultoras se conjuntarán en unos mismos complejos significativos las significatividades propias de la subsistencia, las de la procreación y las del trabajo. Ya a nivel de relaciones intersubjetivas, en la sociedad horticultora regirán las mismas configuraciones significativas en las relaciones entre individuos, tanto en el orden parental, como en el social y como en el laboral.

Por el momento estos supuestos regirán nuestra investigación, hasta que los contrastemos con el estadio de la agricultura. Con estos supuestos nos será permitido abordar el estudio de sociedades horticultoras cuyo cuerpo mítico-ritual es abundante, mientras que su cuerpo laboral y social es escaso.

El análisis de las configuraciones significativas, tanto en las narraciones míticas, como en las configuraciones de las operaciones significativas que son los ritos, se hará, pues, sin que se nos pueda objetar que damos a los mitos y ritos una autonomía o consistencia independiente de las condiciones materiales de vida de aquellos para quienes esas significatividades son motivaciones y orientaciones para actuar y así vivir.

Por otra parte, no pretendemos hacer ni etnología ni historia. Lo que buscamos es comprobar y afinar nuestra hipótesis acerca del sistema de doble nivel $\begin{matrix} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{matrix}$ que rige la relación de los humanos con su medio en diferentes modos culturales, a fin de obtener orientaciones acerca de la formalidad que rige las construcciones axiológicas y cognoscitivas.

4. Sociedades horticultoras de Nueva Guinea, América, Melanesia, etc.

a) Nueva Guinea

— Mitos y ritos de los Marind-anim

Empezaremos narrando algunos mitos y ritos de los Marind-anim, habitantes de la costa sur de Irian, en la parte de Nueva Guinea, que pertenece a Indonesia.

Jensen propone llamar Dema, y no dioses, a las entidades religiosas, personajes sagrados de este tipo de culturas, para mantener en todo momento clara la diferencia con los dioses de otras culturas.

El nombre de «Dema» está tomado precisamente de los Marind-anim. Tensen llama «Dema» a las figuras creadoras que existieron en el «illo tempore» mítico.

Por lo hasta ahora escrito creemos habrá sido posible apreciar las principales diferencias de las figuras sagradas de los cultivadores con respecto a las representaciones corrientes de dioses.

Los Dema se diferencian de los dioses en el carácter de la temporalidad de su acción creadora. Frente a los dioses omnipresentes, rectores de los destinos del mundo, a los cuales los hombres se dirigen con oraciones y ritos, los Dema tienen una presencia totalmente diversa. Estos por su muerte se transforman en todas las cosas del presente orden del mundo: en las plantas alimenticias y útiles, en los animales, en el mundo de los muertos, en los astros, especialmente la luna, en los hombres, en el orden humano y en los bienes de cultura. Ellos están presentes, son todas esas cosas, particularmente en los momentos rituales. Podríamos decir que no rigen los destinos del mundo, sino que con su muerte y transformación llegan a serlo. No están presentes como los «señores del cosmos», sino como «el cosmos». Los hombres no les oran como a los dioses, sino que su actitud religiosa respecto de ellos consiste en revivir continuamente, mediante los ritos y mitos, el acontecimiento creador de la muerte de los Dema y la creación de todas las cosas a partir de esas divinidades muertas. Por tanto se diferencian los Dema de los dioses en el modo de creación.

De los Dema procede todo: lo bueno y lo malo. Están más allá del bien y del mal.

La mayoría de las veces no se relata ni se tiene en cuenta el origen de la tierra. El interés se dirige preferentemente, si no exclusivamente, a la fuente de la vida y del orden de la vida[128].

Los mitos cuentan que[129]:

El Dema Geb era feo y de apariencia hirsuta porque todo su cuerpo estaba cubierto de viruela, de forma que ninguna mujer le quería. Un día estaba Geb pescando y vio acercársele unas muchachas de las que él se escondió enterrándose en la arena porque se avergonzaba de la fealdad de su cuerpo. Las muchachas lo desenterraron; acudió gente del poblado que con bastones de cavar y abridores de coco limpiaron su cuerpo y rascaron todas sus suciedades. Al atardecer los hombres lo arrastraron al bosque, abusaron de él y untaron todo su cuerpo con esperma. Con esto sus heridas se curaron y su cuerpo apareció de nuevo limpio. Por la noche, cuando Geb fue encerrado, creció de su cuerpo una mata de plátano que por la mañana ya dio frutos.

Geb, al que mantenían siempre encerrado, fue objeto de abusos frecuentes por parte de los hombres del poblado, hasta que una noche se encaramó al techo de la

128 Jensen, 1960, p. 103 y ss.
129 Jensen, 1966, pp. 27-31.

casa y desde allí, por medio de una rama de ñame, se subió al cielo, donde se encuentra todavía hoy como la luna.

Al Dema Jawi lo dio a luz una gran serpiente. Dos muchachas se hicieron cargo del niño. El niño Jawi creció muy hermoso y era muy amado de todos. Oyó estas cosas el Dema Aramemb y quiso robar al muchacho. Con este fin hizo unos simulacros humanos con la nervadura de hojas de jagú y las colgó con todo tipo de adornos, tales como todavía no se habían visto en la tierra. Los habitantes del poblado, llenos de pasmo frente a aquellas cosas jamás vistas, no advirtieron que Aramemb, mientras tanto, robaba a Jawi.

Ya en casa de Aramemb, Jawi sedujo a quien le hacía de madre adoptiva, la mujer de Aramemb. Este determinó matarle. La muerte de Jawi la preparó Aramemb con mucho cuidado. Mientras la preparaba se arrepintió y buscó plantas curativas para volver a Jawi de nuevo a la vida después de haberle matado. Mientras Aramemb buscaba las plantas Jawi fue muerto y enterrado; así es que cuando llegó Aramemb y lo supo dio, lleno de cólera, las plantas curativas a una serpiente. Si hubiera dado a tiempo la medicina a Jawi no habría muerto y tampoco los hombres tendrían que morir sino que, como la serpiente, sólo tendrían que mudar la piel. (Es notable la semejanza con el fin de la leyenda de Gilgamesh en Mesopotamia). Por la noche, mientras se entonaba el canto gaga, nació de la cabeza de Jawi un cocotero.

Al tiempo en que aparecía el primer cocotero en la cabeza de Jawi, surgió, en otro lugar, el primer cerdo del Dema Nazr. Se narra que Nazr, capturó un pequeño cerdo y lo entregó para que lo cuidaran dos muchachas. El joven cerdo, que era un Dema, por las noches se transformaba en un joven para acostarse con una de las dos muchachas. Los hombres de entonces —el «illo tempore» mítico— decidieron matar al muchacho cerdo y juntar a su muerte una fiesta. Nazr se puso de acuerdo con este plan y tomó el papel de «el que mata al cerdo», papel que todavía hoy dura en toda fiesta del cerdo. En aquel tiempo se celebraba la fiesta del cerdo exactamente como se celebra hoy.

Se levantó entonces una alta plataforma sobre la que se danzó toda la noche. Luego Nazr mató con flechas a los cuatro tíos de la muchacha. A continuación mató al cerdo-muchacho, lo despedazó y se lo comieron.

En los tres casos la muerte del Dema que da origen a los bienes de cultura está conexa con una violentación sexual. En los tres casos la víctima es despedazada y comida.

Los cultos de los Marind-anim son una representación dramática del acontecimiento creacional del tiempo mítico: una muerte violencia que trajo a la tierra la muerte, las plantas útiles para la vida de los humanos y que les hizo capaces de procrear[130].

El culto Majo se celebra con motivo de la fiesta de la fertilidad del cocotero. Durante ella se imparte la iniciación a las muchachas y a los muchachos.

El culto empieza en luna llena. Cinco meses antes los muchachos y muchachas iniciandos han sido separados de la comunidad y llevados a vivir al bosque.

Aunque toman parte hombres y mujeres, las figuras míticas las representan siempre hombres.

El primer día varios hombres representan, con un disfraz adecuado, a la «Madre del Majo»la madre serpiente. Llevan a los muchachos a un determinado lugar. Allí se

130 Jensen, 1966, pp. 31-39.

embadurna los dientes a los iniciandos con un barro negro mezclado con esperma. Los iniciandos deben desnudarse de todos sus vestidos y adornos para poder trasladarse al tiempo mítico anterior a la muerte del Dema de donde provienen todas esas cosas. Se les traslada a un tiempo en el que ninguna de esas cosas existía sobre la tierra. No pueden comer ninguno de los frutos que la muerte del Dema trajo; sólo se les permite comer raíces silvestres de una palmera (areka) y corteza de rizóforas.

Después de un baño en el río se pinta de blanco el cuerpo de los iniciandos. Luego se les cubre con un vestido hecho con hojas de cocotero. Este vestido les cubre incluso la cabeza. Así los iniciandos se convierten en cocoteros para representar la unión de los hombres y los cocoteros —hombres y plantas útiles—.

Una parte capital del ritual se emplea en familiarizar a los novicios con cada una de las plantas útiles para vivir. Figura que los novicios no conocen ningún medio de alimentarse y que deben ser iniciados. Para ello han de aprender cómo se trepa a los cocoteros, cómo se arrancan los cocos, cómo se abren, etc. Deben de aprender a servirse de todos los bienes de la cultura que los hombres recibieron de los Demas cuando ellos se transformaron en plantas alimenticias y enseriaron a los hombres todas las cosas. Igual que con el cocotero, tendrán que familiarizarse con el platanero, cuyo fruto comerán mezclado con esperma.

Por las noches se organizan orgías sexuales, mientras se entona el canto Gaga. Los novicios no toman parte en estas licencias, sino exclusivamente los iniciados.

Después de todas estas cosas, se inicia a los novicios en la caza. El punto culminante del ritual Majo empieza con la entrada en escena de «Dë-héva-aai» el «Padre que mata». El matará a una muchacha, después de que sea forzada por todos los hombres. Después de muerta será despedazada y comida por todos. Sus huesos se enterrarán debajo de cada cocotero y con su sangre se pintarán sus troncos.

El rito Imo es semejante al Majo. El rito Rapa celebra el origen del fuego. Se representa el origen del fuego que surgió del acto sexual de dos Demas. El culto Rapa se desarrolla de forma semejante al punto capital del Majo. En este caso la muchacha después de ser violada por todos los varones es quemada juntamente con un cerio. Las dos víctimas son comidas por todos los participantes. La cabeza de la muchacha se trepana; sus huesos se entierran junto a los cocoteros para fomentar la fertilidad.

El ritual de las bodas, más sencillo que los anteriormente expuestos, se conecta también con aquel acontecimiento primordial que comporta muerte violenta, robo, violentación sexual, fertilidad y origen de la cultura.

En estos mitos y ritos, vemos la comunidad de vida que forman plantas, animales y hombres, procedentes todos ellos de los Dema y en los cuales éstos se presencializan; vemos también las equivalencias de Denla, mujer sacrificada, cerdo y frutales. Vemos conectadas la muerte, la fecundidad, el cultivo de plantas, la luna, los sacrificios humanos, la caza de cabezas y el canibalismo.

— Mitos y ritos de los Kiwai[131]

Más hacia el este, en la costa sur también de Nueva Guinea, en la desembocadura del río Fly, se encuentran los Kiwai.

Una de las figuras míticas capitales de los Kiwai es el Dema Sido. Introdujo la guerra y murió en ella. Hasta entonces no se conocía la muerte. Sido fue el primer

131 Jensen, 1966, pp. 39-46.

muerto y todos los hombres han de morir desde entonces; fue también el que primero emprendió el viaje al mundo de los muertos; el primero en producir el fuego quitándose un diente de la boca y frotándolo contra un trozo de madera.

Después de su muerte Sido emprendió un largo viaje y llegó al reino de los muertos. Allí preparó todas las cosas para los hombres que habrían de morir en adelante. Principalmente construyó la casa de los muertos, semejante en todo a la casa Darimo de los Kiwai donde tienen lugar todos los cultos. Paralelamente a la conexión de la casa de los cultos Darimo con la casa de los muertos construida por Sido, se conectan muchas ceremonias cultuales con los acontecimientos míticos llevados a cabo por Sido en el reino de los muertos. La casa de los muertos se identifica al cerdo: la mandíbula superior del cerdo se encuentra en la parte alta de la puerta de entrada y la mandíbula inferior en la baja, de forma que entrar en la casa equivale a entrar en las fauces del cerdo.

Una segunda pareja de Demas explicita el origen de las plantas: el Dema Saido envía a su mujer Pekai a buscar el fuego. Por el camino un forastero la fuerza. En el mito no se dice explícitamente que sea éste el primer coito en la tierra, pero por la forma del mito ha de suponerse. Saido mata a su mujer, despedaza su cadáver y lo esparce por la tierra preparada. De cada uno de los trozos del cadáver sembrados y de la sangre de Pekai, nacen las plantas; entre otras: el taro, el ñame, el cocotero, el sagú, el platanero, etc.

En otra versión, Pekai concibe a las plantas en su seno, las da a luz y enseña a los hombres a cultivarlas.

En una tercera versión, Saido esparce su esperma en la tierra después de que muriera Pekai a causa del tamaño gigantesco de los genitales de aquél, tras su primer coito. Del esperma esparcido surgen las plantas útiles.

Un cuarto Dema juega un papel muy importante entre los Kiwai: el Dema Marunogere (el anciano). Se identifica con Sido y es el padre de Pekai, mujer de Saido. Es Señor de la casa de los muertos. Marunogere tragó sin mascar el Sagú. De sus excrementos surgió el jabalí. Marunogere mandó que le cazaran vivo. Los hombre le mataron. Desde entonces se introdujo la muerte en el mundo. Con la muerte del cerdo salvaje produjo Marunogere los órganos sexuales de las mujeres y enseñó a los humanos la procreación. La menstruación de las mujeres se debe a que Marunogere untó los genitales femeninos con sangre de jabalí muerto; también se debe a que las mujeres se acostaron con la luna llena. Después de estas cosas murió Marunogere —porque murió el jabalí—, y antes de morir mandó a los hombres que despedazaran su cuerpo y guardaran los pedazos como medicina. Estos trozos, junto con los trozos del jabalí, los guarda cada familia y se usan en las ceremonias.

Estos mitos tienen límites imprecisos y constituyen variaciones de un mismo tema fundamental: una muerte violenta, la introducción de la condición mortal para todos, la introducción del cultivo y de la procreación humana.

Lo mismo cabe decir de los ritos.

La ceremonia más importante de los Kiwai es la fiesta Maguru (de la fertilidad). Consta de tres partes: la preparación de una medicina, la iniciación de los muchachos y muchachas y la muerte del jabali.

En la primera parte del ritual se organiza la danza de los varones al sonido de tambores. Por las noches se organiza una gran orgía sexual. Sólo está prohibido el contacto sexual entre parientes. Los coitos se interrumpen para recoger el esperma en recipien-

tes. Con él se formará la medicina Maguru que se empleará en las ceremonias para la preparación de la guerra y para fomentar la fertilidad de las plantas (derramándola en los campos, rociando los frutales) y, también, para encantamientos amorosos.

La segunda parte del rito es la iniciación de muchachos y muchachas. Se les enseña el contenido de los mitos y de los cantos. Se les divide en parejas separadas unas de otras como matrimonios fingidos. Se les instruye respecto a las máscaras representativas de los personajes míticos. Las muchachas que deben ser iniciadas son violadas por todos los hombres —los muchachos iniciandos no toman parte en la orgías sexuales— para instruirlas sobre el acto sexual. Después, todos los iniciandos deben tomar una porción de medicina Maguru.

Durante la tercera parte de la ceremonia las mujeres deberán estar ausentes. Se conduce adornado un jabalí, cogido en el bosque, a la casa cultual Darimo; se le sube a la plataforma preparada en torno del poste central de la casa y allí se le mata. Se rocía a los hombres y a sus armas con su sangre. Entonces, los iniciandos deben pasar bajo las piernas de los iniciados hasta llegar a la plataforma. Suben a ella mediante una escalera y allí deben tenderse encima del cerdo sacrificado, de forma que su cabeza coincida con la del cerdo. Así puestos, deben morder la cabeza del jabalí. Luego se despedaza y se cuece al cerdo y se le reparte entre los ancianos. Los iniciando no pueden comer de esta carne; podría matarles. Los restos del cerdo se guardan como medicina y se esparce por los campos en torno a las plantaciones de Sagún. Igualmente se esparcen las cenizas. Los pedacitos de carne del cerdo, que son una medicina poderosa, se guardan, en cada familia, juntamente con los pedazos de Marunogere, pues son una misma cosa.

En la fiesta Mimia o ceremonia del fuego se tienen además luchas entre clanes. Estas luchas se prolongan hasta que alguno de cada uno de los dos clanes en combate es seriamente herido.

En estos mitos y ritos, que se corresponden, la primera muerte violenta introduce la condición mortal de los humanos, la procreación y el cultivo de las plantas. El ser mítico primordial muerto está conexo con la luna y con el mundo de los muertos; él abre el mundo de los muertos a los humanos; él es la casa de los muertos; él es el introductor, por su muerte violenta, de la cultura. De los miembros despedazados de su cuerpo, o de su semen, surge el actual orden humano. La guerra, los sacrificios humanos —de una muchacha o de su equivalente, el cerdo—, y el canibalismo ritual, son formaciones formalmente coherentes con la primera muerte violenta que introduce la vida y la cultura.

— Mitos y ritos de los Wemale[132]

Al oeste de la isla de Ceram, la mayor de las islas Molucas, que está situada entre Nueva Guinea y las Célebes, habitan dos grupos humanos: los Alune y los Wemale. Estos dos grupos, semejantes cultural y lingüísticamente, se diferencian en que uno es patrilineal y otro matrilineal. No hay intercambios matrimoniales entre ellos. El único lazo que los une es una sociedad secreta masculina: los kakihau.

Los mitos que narraremos a continuación son Wemale.

Estos hablan de tres figuras femeninas, tres muchachas casaderas (Mulúa). Las tres sufren la misma suerte y parecen ser tres formas de una misma entidad.

132 Jensen, 1966, pp. 46-56.

Dice el mito que los primeros hombres procedían de los frutos maduros de un platanero. Pero en ese platanero hubo un fruto que no maduró; de él surgió Satene. Ella fue la señora de los hombres de aquel tiempo primordial.

Esto es lo único que se cuenta de Mulúa Satene. El resto viene dado en el mito de Mulúa Hainuwele, nombre que significa «palma de cocotero».

Cuando las nueve familias de hombres emigraron de Nunusaku —el monte mítico en el que surgieron los hombres— se detuvieron en algunos lugares al oeste de Ceram y fueron a un lugar sagrado, llamado Tamene Siwa (lugar de danzas sagradas) que está en el bosque entre Ahiolo y Waraloin.

Entre los hombres vivía entonces uno llamado Ameta (que significa: oscuro, negro, noche) que no estaba casado y que no tenía ningún hijo. Ameta fue un día con su perro a cazar. En el bosque el perro olfateó un cerdo y lo persiguió hasta llegar a un estanque. El cerdo se echó al estanque mientras que el perro se quedó parado en la orilla. Pronto el cerdo no pudo continuar nadando y se ahogó. Mientras tanto llegó Ameta y pescó al cerdo ahogado. En la boca de éste encontró un coco. Entonces, todavía no había cocos en la tierra.

Ameta colocó el coco en su casa sobre un estante y lo recubrió con un «Saronj Patola» (paño adornado con figuras de serpientes). Ameta se echó a dormir y tuvo un sueño en el que un hombre iba hacia él y le decía: «El coco que tienes en el estante recubierto con el Saronj debes plantarlo en la tierra porque ya está germinando».

Por la mañana Ameta cogió el coco y lo plantó en la tierra. A los tres días había ya crecido la palmera. Tres días después la palmera echó flores. Ameta trepó por ella para cortar sus flores con las que quería fabricarse una bebida. Mientras se ocupaba en esto se cortó en un dedo y su sangre cayó sobre las flores de la palmera. Al cabo de tres días Ameta regresó y vio que su sangre se había mezclado con la savia de las hojas de la palmera y que de ahí había surgido una figura humana. La cara estaba ya formada. Pasados tres días más ya se había formado el tronco y tres días después había surgido ya, de las gotas de sangre, una muchachita joven. Por la noche, en sueños, se le acercó nuevamente el hombre del primer sueño y le dijo: «toma el Saronj Patola y envuelve a la muchacha con cuidado y tráetela del cocotero a tu casa».

Al día siguiente por la mañana fue Ameta e hizo lo que se le había dicho. Llevó a la muchachita hasta su casa y la llamó Hainuwele (rama del cocotero).

Hainuwele creció muy rápido y al cabo de tres días se había convertido en una muchacha casadera (muldúa). Sin embargo, Hainuwele no era como los demás humanos; cuando hacia sus necesidades, sus excrementos eran objetos preciosos, tales como platos y gongs chinos. Su padre, Ameta, se hizo así muy rico.

Por aquel tiempo tuvo lugar una gran danza «Maro», en Tamene Siwa, que duró nueve noches. Las nueve familias de hombres tomaron parte en la danza. Al danzar hacían una espiral de nueve vueltas (las mujeres se sentaban en el centro de las espirales y repartían a los hombres nueces de betel para mascar, mezclados con cal y envueltas en hojas de Sirih). Hainuwele estaba en el centro y repartía a los danzantes Sirih y Pinang. Al alborear, la danza llegaba a su fin y todos se iban a dormir. Al comenzar la segunda noche, se reunieron todos en otro lugar, porque la danza Maro, que dura nueve noches, debe bailarse cada noche en un lugar distinto. De nuevo estaba Hainuwele en el centro para repartir Sirih y Pinang. Pero cuando los danzantes le pedían Sirih ella les daba corales. Los hombres encontraron muy hermosos los corales. Todo el mundo, danzantes y no danzantes, se fue hacia Hai-

nuwele pidiéndole Sirih y Pinang y todos recibieron corales. Así duró la danza hasta que se hizo de día; entonces todos se fueron a dormir. A la noche siguiente fueron a otro lugar y Hainuwele estaba en el centro para repartir Sirih y Pinang. Cada cual recibió uno. La cuarta noche se recibieron platos aún más grandes y hermosos. La quinta, Hainuwele repartió grandes cuchillos de bosque. La sexta repartió cajas de cobre con Sirih. La séptima, aros de oro para las orejas. La octava, hermosos Gongs. Así creció de noche en noche el valor de los regalos de Hainuwele. A los hombres les resultó aquello inquietante. Se reunieron a deliberar. Estaban muy envidiosos de que Hainuwele pudiera repartir tales riquezas y determinaron matarla.

La novena noche de la gran danza Maro estaba de nuevo Hainuwele en el centro como de costumbre para repartir el Sirih. Los hombres habían hecho un gran agujero en el centro del lugar. En el círculo interior de la espiral de nueve vueltas que formaba la danza, danzaba aquella noche la familia Lesiéla. Durante los lentos movimientos de la espiral de los danzantes empujaron a la muchacha Hainuwele al agujero y la echaron en él. Las fuertes voces de la canción Maro ahogaron los gritos de la muchacha. Empujaron tierra sobre ella; los danzantes la apisonaron fuertemente a los pasos de la danza sobre el cuerpo de Hainuwele. Al amanecer cesó la danza y todos se fueron a casa.

Cuando al acabar la danza Hainuwele no volvió a casa supo su padre, Ameta, que había sido asesinada. Tomó nueve ramitas de Uli (arbusto que se utiliza con fines adivinatorios) y construyó con ellos, en casa, los nueve círculos de la danza Maro. Así supo que Hainuwele había sido asesinado en el lugar de la danza. Tomó nueve tiras de hojas de cocotero y se fue con ellas al lugar donde se había danzado. Clavó las tiras una tras otra sobre la tierra. Con la novena llegó al círculo más interior que los danzantes Maro forman al bailar; cuando la desclavó había en ellas pelos y sangre de la cabeza de Hainuwele. Desenterró el cadáver y lo cortó en muchos pedazos. Enterró cada uno de los trozos en la región en torno del lugar de la danza. Únicamente dejó por enterrar los dos brazos de Hainuwele que se los llevó a Mulúa Satene, la mujer que, desde la creación de los hombres, surgió de un fruto no maduro del platanero y que todavía era señora de los hombres.

Los pedazos enterrados del cadáver de Hainuwele se transformaron en las cosas que todavía no existían sobre la tierra, y especialmente en los tubérculos de los que desde entonces viven principalmente los hombres.

Ameta huyó de los hombres y Mulúa Satene se enojó con ellos, porque habían matado a Hainuwele. Satene construyó en un lugar de Tamene Siwa una gran puerta que estaba formada de una espiral de nueve vueltas, tal como la espiral que construyen los danzantes en su danza. Mulúa Satene se puso sobre un gran tronco de árbol, a un lado de la gran puerta, teniendo en sus manos los dos brazos cortados de Hainuwele, uno en cada mano. Entonces reunió a todos los hombres al otro lado de la gran puerta y les dijo:

> «No quiero vivir más entre vosotros porque habéis matado. Hoy me alejaré de vosotros. Ahora tenéis que pasar todos a través de la puerta y venir hasta mí. El que pase la puerta permanecerá hombre; el que no la pase será otra cosa».

Los hombres intentaron todos pasar la puerta espiral, pero, sin embargo, no todos lo consiguieron. Quienes no pudieron llegar hasta Mulúa Satene se transformaron en animales y espíritus. Así surgieron los cerdos, los ciervos, los pájaros, los peces y los muchos espíritus que viven en la tierra. De los hombres que lograron llegar hasta

Mulúa Satene a través de la puerta, unos lo hicieron por la derecha y otros por la izquierda del tronco de árbol. Satene golpeó a unos y otros con uno u otro brazo de Hainuwele. Los que llegaron a ella por la izquierda tuvieron que saltar sobre cinco troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patalima, los hombres quintos. Los que llegaron por la derecha tuvieron que saltar sobre nueve troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patasiwa, los novenos hombres.

Satene dijo entonces a los hombres:

> «Hoy me alejaré de vosotros y vosotros no volveréis a verme sobre la tierra. Solamente cuando hayáis muerto volveréis a verme. Aún entonces tendréis que sufrir un difícil viaje antes de que vengáis a mí».

Desapareció Mulúa Satene de la tierra y, desde entonces habita, como Nitu en Salahna, el monte de los muertos en el oeste de Ceram. Quien quiera ir hasta ella ha de morir primero. El camino hasta Salahna va a través de ocho montañas en las que viven espíritus como Nitu.

Desde aquel tiempo hay, además de los hombres, espíritus y animales sobre la tierra. Los hombres desde entonces se dividen en Patasiwa y Patalima.

En una variante del mito se cuenta que el padre de Hainuwele pasó de casa en casa con los trozos del cadáver diciendo a las gentes: «vosotros la habéis muerto, ahora tenéis además que comerla».

El mito de la tercera muchacha, Mulúa Rabie, cuenta que el hombre-sol Tuwale la deseaba por esposa. Como que el clan de la muchacha se oponía a las pretensiones de Tuwale, éste la raptó haciendo que se hundiera en la raíz de un árbol. Todos los esfuerzos de los hombres por salvar a la muchacha y desenterrarla no consiguieron sino que se fuera hundiendo más y más profundamente. Cuando ya estaba hundida hasta el cuello, dijo a su madre:

> «Es Tuwale quien se me lleva. Matad un cerdo y celebrar una fiesta porque yo muero ya. Después de tres días al atardecer mirad todos al cielo. Allí me apareceré a todos como luz».

Así estableció la muchacha-luna Rabie la fiesta de los muertos. Los parientes mataron el cerdo y celebraron una fiesta durante tres días; luego vieron por primera vez en el oriente la luna llena.

Llama poderosamente la atención la semejanza del mito de Mulúa Rabie con el de Perséfone-koré.

También es importante advertir cómo el mito de Hainuwele incorpora los objetos introducidos en su ámbito cultural por los comerciantes chinos.

Los cultos, como en los demás casos hasta ahora expuestos, son reproducción, representación de los mitos. En el oeste de Ceram se encargan de estos cultos dos sociedades secretas: la kakihau y la Wapulane, esta última ya inexistente a causa de las luchas rituales entre ambas sociedades secretas. Como en los otros casos, las ceremonias son iniciaciones. Esas iniciaciones son viaje al mundo de los muertos y un paso, difícil, por la puerta que conduce a Satene. Los iniciandos deben convivir con los muertos en la parte oscura de la casa ritual y en el bosque; deben mantener combates rituales sangrientos. Se practicaba la caza ritual de cabezas y no consta la práctica del canibalismo, pero está sugerida por el mito: «vosotros la habéis matado, ahora debéis comerla».

b) Mitos y ritos horticultores en India, América y África

Ya en Sudamérica, entre Colombia y Perú, viven los Witoto estudiados por K. Th. Preuss[133].

Sus mitos hablan de un padre primordial, Moma, que vivía con los antepasados míticos en los infiernos, que trajo al mundo todas las cosas existentes y que estableció el orden que rige a los hombres. Moma se identifica con la luna. Moma está también presente, según los Witoto, en los frutos de los árboles y en las plantas comestibles. Cuando las plantas no dan fruto o están secas se dice que las almas de los frutos se han ido a la casa del padre. Este padre primordial fue el primero que sufrió la muerte y por esta causa todos los hombres deben morir.

Otra figura mítica Witoto es Husiniamui, que parece ser otra variante del padre primordial. Husiniamui está conexo con la caza de cabezas, los sacrificios humanos y el canibalismo. Está conexo con los antepasados. Su muerte trajo la renovación de la vida de las plantas y la luna nueva.

El mito principal witoto versa sobre una muchacha llamada la Oscura y la Ciega. Esta muchacha después de despreciar varias solicitudes de matrimonio quedó encinta por obra de un espíritu cuando estaba sentada encima de una artesa. Cuando dio a luz, en el lugar del parto, apareció un árbol de mandioca, el principal alimento de los indios. Antes de ese acontecimiento los indios tenían que comer pedazos de piedra, tierra y troncos podridos de árbol. Esta muchacha tiene caracteres lunares, según Preuss.

En este mito las plantas surgen de un parto y no de los trozos del cadáver de un Dema. Sin embargo, en otro mito, que se refiere no ya a las plantas alimenticias sino a otro género de plantas, aparece la forma normal del mitologema.

Dice este mito que una mujer, esposa del hombre-sol, tuvo relaciones amorosas con otro hombre que habitaba en un tronco de árbol. El amante devoró y mató al esposo. Pero los dos hijos de la mujer y del hombre-sol mataron al amante. Estos se fueron al cielo, como el sol y la luna, y dejaron caer a su madre desde lo alto sobre la tierra, con lo cual aquélla se rompió en pedazos. Sus piernas se convirtieron en la planta Fuiruido, sus entrañas gruesas se transformaron en la enredadera de grandes raíces Usu y sus entrañas delgadas se convirtieron en la planta trepadora Rudiaio.

Otro mito habla de una mujer del fuego, llamada luna llena y espíritu Hanai, que caminaba por la tierra apoyándose en un bastón. Este se quebró y de sus trozos surgieron las plantas que son buen alimento para el hombre.

Comenta Jensen que el motivo del despedazamiento del ser lunar que se transforma en las plantas alimenticias pasa aquí a un atributo del ser lunar, el bastón.

La fiesta Okima, que celebran los Witoto es una fiesta de la fertilidad y de los muertos que tiene lugar durante la luna llena. En ella hay danzas y luchas rituales.

En la fiesta del juego de pelota está presente el tema de la muerte ritual. La pelota de caucho, fruto del árbol del caucho, es considerada como hijo del padre primordial e idéntica a él. Cuando se golpea la pelota con la rodilla se dice en un mito: «Golpéalo con la rodilla, mátalo». Puede referirse, comenta Jensen, al Padre, al fruto o al modo de matar golpeando la cabeza con la bola, como es narrado en un mito recogido por Preuss.

En la fiesta Bai, que se celebra después de una batalla victoriosa, se sacrifican animales y se come su carne, mientras se cantan canciones que hablan de la carne

133 Preus, 1923, p. 144, citado en Jensen, 1966, pp. 55-56.

de los vencidos. Se sacrifica a un vencido y se comen sus entrañas y su corazón mezclados con tabaco; sólo así les es posible comer carne humana. Los mitos narrados conectan estos sacrificios, como el del Tapir —sustituto en estas tierras del cerdo— con el sacrificio de un ser lunar. En los mitos y ritos los hombres son tratados como plantas.

Cita Jensen otros indios sudamericanos en los que está presente más o menos claramente el mitologema que estudiamos. Entre ellos a los Tupi, los Caribes, los Jíbaro y los Tupinamba y los Gahuna del noroeste del Brasil.

Jensen recoge también los mitos de los pueblos indios del sur de California: los Juaneño o Luiseño, los Cahuillo, etc.[134].

Respecto de los Juaneño recoge las narraciones del Padre franciscano Boscana (1776-1831). El mito principal se refiere a la protovíctima Wiyot y Chingichnich con los mismos rasgos que hasta ahora hemos visto. En los Luiseño, las figuras de Wiyot y Wahawut presentan los mismos caracteres y las mismas cadenas de conexiones significativas y equivalencias estudiadas.

Comenta Jensen sobre los mitos de los indios californianos:

> «En el principio aparecía la vida paradisíaca en la que no había ninguna muerte, ninguna planta útil y ningún animal feroz. Con el asesinato de Wiyot ocurre aquel profundo tránsito en los acontecimientos del mundo, del cual deriva todo lo demás A partir de entonces hay muerte, un orden del culto, así como leyes que se refieren de un modo especial a las fiestas de iniciación o a las fiestas de los muertos. Con la extinción de Wiyot entra en escena por primera vez el canibalismo, los sacrificios y la guerra. De las cenizas de Wiyot surgen las primeras plantas útiles y la encina. Así como Wiyot continúa viviendo en la encina, y en el cielo como luna, así sigue a toda muerte una nueva vida. Wijot es a la vez el que trajo la cultura y es la luna con la que probablemente se identifica también Chingichnich»[135].

En los cultos de los Juaneño y Luiseño se narran estos hechos del «illo tempore» y se les reproduce de diversas maneras, tanto en las ceremonias de la iniciación como en las de la muerte.

Jensen, apoyándose en H. Lommel, encuentra en el dios Soma indoario y en su culto rasgos del esquema mítico y ritual que estudiarnos. Cita, en el mismo subcontinente indio, el caso de los indios Khond, que tanto en los mitos corno en los ritos coincide con el mismo esquema expuesto[136]. W. Krickeberg recoge el siguiente mito azteca[137]:

> «Algunos otros dijeron que la tierra fue creada de esta manera: dos dioses, Quetzalcóalt y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la tierra. Esta diosa se llamaba Tealteutli, y en otros contextos es identificada con la diosa de la luna[138]. Tenía las articulaciones completamente llenas de ojos y bocas, con las cuales mordía como una bestia salvaje. Antes de que la bajaran ya había agua, la cual nadie sabe quien la creó, sobre la que la diosa caminaba. Viendo esto los dioses se dijeron el uno al otro: es necesario hacer la tierra. Y diciendo esto se convirtieron ambos en grandes serpientes. las cuales agarraron a la diosa, una de la mano derecha y el pie izquierdo y otra de la mano izquierda y el pie derecho y la jalearon tanto que la hicieron romperse por la mitad.
>
> De la mitad de detrás de los hombres hicieron la tierra; la otra mitad la llevaron al cielo —de la que fueron hechos los restantes dioses.

134 Jensen, 1966, p. 65 y ss.
135 Jensen, 1966, p. 70.
136 Jensen, 1966, pp. 98-101.
137 Krickeberg, 1971, p. 22.
138 Krickeberg, 1971, p. 22.

Para recompensar a la diosa de la tierra de los darlos que los dioses le habían hecho, descendieron del cielo para consolarla y ordenaron que de ella salieran todos los frutos necesarios para la vida de los hombres.

Así hicieron de sus cabellos: árboles, flores y hierbas; de su piel: pequeñas hierbas y pequeñas flores; de los ojos: fuentes, pozos y pequeñas cavernas; de la boca: ríos y grandes cavernas; de la nariz: valles de montañas; de los hombros: montañas.

Por las noches lloraba con frecuencia porque ansiaba comer corazones de hombres; y no quería callar hasta que se los daban, ni quería dar frutos más que si estaba saciada de sangre humana».

Veamos ahora los mitos de la creación de los hombres y de las plantas alimenticias.

Quetzalcóalt hace un viaje a la región de los muertos, Mictlan, para ir en busca de los huesos preciosos que le servirán para la formación de los hombres

Dice el mito:

«...se convocaron los dioses.
Dijeron: —¿quién vivirá en la tierra?
porque ha sido ya cimentado el cielo,
y ha sido cimentada la tierra.
¿Quién habitará en la tierra, oh dioses?...
Y luego fue Quetzalcóalt al Mictlan,
se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlancihualt,
(dios y dioses de los infiernos)
y en seguida les dijo:
—vengo en busca de los huesos preciosos
que tú guardas
vengo a tomarlos.
Y le dijo Mictlantecuhtli:
—Qué harás con ellos Quetzalcóalt?
—Los dioses se preocupan por que alguien viva en la tierra».

Mictlantecuhtli, señor de la región de los muertos intenta impedir que Quetzalcóalt se lleve los huesos de las generaciones pasadas. Pero Quetzalcóalt ayudado por su doble, nahual, y por los gusanos y las abejas silvestres consigue hacerse con los preciosos huesos.

Prosigue el mito:

«Pero luego subió
cogió los huesos preciosos.
Estaban juntos de un lado los huesos de hombre,
y juntos de otro lado los de mujer,
y los tomó
e hizo con ellos un ato, Quetzalcóalt.
Y una vez más Mictlantecuhtli dijo a sus servidores:
—Dioses, de veras de lleva Quetzalcóalt
los huesos preciosos?
Dioses, id a hacer un hoyo.
Luego fueron a hacerlo,
y Quetzalcóalt se cayó en el hoyo,
se tropezó y lo espantaron las codornices.
Cayó muerto
y se esparcieron allí los huesos preciosos,
que mordieron y royeron las codornices.
Resucita después Quetzalcóalt,
se aflige y dice a su nahual:
—¿Qué haré, nahual mío?

—Puesto que la cosa salió mal,
que resulte como sea.
Los recoge, los junta,
hace un lío con ellos,
que luego llevó a Tamoanchan[139].
Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli,
que es Cihuacóatl[140],
los molió
y los puso después en un barreño precioso.
Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro.
Y en seguida hicieron penitencia los dioses...
Y dijeron
—Han nacido, oh dioses,
los macehuales
(los merecidos por la penitencia)
Porque, por nosotros
hicieron penitencia (los dioses)»[141].

El mito de la creación del maíz es como sigue:

«Todos los dioses descendieron del cielo a una cueva donde un dios, llamado Piltzintecultli, se acostó con una diosa llamada Xochiquétzal (la cueva es el oeste mítico. Tamoanchan. La pareja de dioses son el joven sol y la joven luna).

De ella nació Tzentéotl, el dios del maíz. el cual se metió debajo de la tierra. De sus cabellos salió el algodón, de uno de sus ojos una muy buena semilla, de su otro ojo otra, de su nariz otra semilla llamada chían, de sus dedos salió una fruta llamada camote, de sus uñas otras clase de maíz grande, y del resto de su cuerpo salieron muchas otras frutas, las cuales los hombres recogen y siembran. Por todo eso, dicho dios fue más querido que los otros dioses y fue llamado: 'señor amado'»[142].

Expondremos ahora, de forma abreviada, el mito de la creación del 5.° sol y la 5.ª luna, que alumbra a la humanidad actual:

«Antes de que hubiese día en el mundo se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacán. Dijéronse unos dioses a otros: `¿Quién se hará cargo de alumbrar al mundo?'. Luego, a estas palabras, respondió el dios que se llamaba Tecuciztécatl (el de la tierra de la concha marina) y dijo: 'yo me haré cargo de alumbrar al mundo'. Luego otra vez hablaron los dioses y dijeron: '¿Quién será otro?'. Luego se miraron los unos a los otros y comenzaron a conferir sobre quién sería el otro, pero ninguno de ellos osaba ofrecerse a aquel oficio; todos temían y se excusaban. Uno de los dioses. al que no se tenía en cuenta y que era buboso, no hablaba sino que oía lo que los otros dioses decían; y los otros le hablaron y le dijeron: Sé tú el que alumbres. Nanahuatzin, el bubosito'. Y él de buena voluntad obedeció a lo que le mandaron **N.** respondió: 'En merced recibo lo que me habéis mandado. así sea'».

Continúa el mito narrando como ambos dioses se prepararon haciendo penitencia para acometer la empresa de arrojarse a una hoguera y salir de ella transformados en Sol.

Las ofrendas rituales consistían en ramas de abeto y en bolas de heno en las que debían colocarse las espinas de maguey. La penitencia consistía en perforarse las orejas, los brazos y los muslos con un puñal de hueso; luego se ponía la sangre

139 Tamoanchan es la casa de la cual se baja. Se sitúa en el oeste; es el cielo nocturno y su equivalente, el inframundo, lugar de los dioses primigenios y de donde descienden, tanto los primeros hombres como la planta del maíz.

140 Cihuacóalt-Quilaztli, una de las formas de la diosa de la luna.

141 León Portilla, 1968, p. 19 y ss.; Krickeberg, 1971, pp. 25, 26, 211,

142 Krickeberg, 1971, p. 27.

en las espinas de maguey y éstas se encajaban en las bolas de heno. Tecuciztécatl ofreció plumas de quetzal en vez de ramas de abeto y bolas de oro con espinas hechas de piedras preciosas. En lugar de punzarse y ofrecer su propia sangre, se contentó con presentar sus espinas hechas de coral. Nanahuatzin, en cambio, se sangró con abundancia y ofreció auténticas ramas de abetos y agudas espinas de maguey.

Llegado el momento del sacrificio, dispuestos los dos dioses a lanzarse al fuego, Tecuciztécatl fue el primero en hacer un intento. Pero el dios arrogante probó cuatro veces y en todas ellas tuvo miedo. Por no morir quemado Tecuciztécatl perdió la oportunidad de convertirse en sol. Tocó entonces su turno al humilde Nanahuatzin. Todos los dioses reunidos en Teotichuacán contemplaban la escena. Nanahuatzin cerrando los ojos se arrojó al fuego hasta consumirse en él, siendo su destino transformarse en Sol de la quinta edad. Desesperado Tecuciztécatl se arrojó entonces a la hoguera, pero habiéndolo hecho en forma tardía, su destino fue convertirse únicamente en la luna.

Consumado el sacrificio, los diversos dioses allí reunidos se pusieron a esperar la salida del Sol. Quezalcóatl y otros varios más lo descubrieron al fin por el oriente. Aparecía esplendente, echando rayos de sí. Poco después apareció también la Luna detrás del Sol, asimismo por el oriente. Para evitar que Sol y Luna estuviesen siempre juntos, uno de los dioses tomó un conejo y lo lanzó contra la luna, para que ésta sólo alumbrara durante la noche.

Todavía les quedaba un último problema por resolver a los dioses reunidos en Teotihuacán. Ni el Sol ni la Luna se movían. Los dioses dijeron entonces:

> «No se mueve el sol!
> ¿cómo en verdad haremos vivir a la gente?
> Que por nuestro medio se robustezca el Sol,
> sacrifiquémonos, muramos todos».

Libremente aceptaron la muerte los dioses, sacrificándose, para que el Sol se moviera y fuera posible así la vida de los hombres. Moviéndose al fin el Sol, comenzaron una vez más los días y las noches. Los hombres habían merecido su vida gracias al autosacrificio de los dioses. Por eso, los seres humanos habrían de llamarse en adelante macehuales, que quiere decir «merecidos»[143].

Veamos ahora, por último, el mito que da razón de la elección y del poderío azteca:

> «Huitzilopochtli ordenó que fueran a pedir los aztecas al nuevo rey de Culhuacán, Achitómetl, que les cediera a su hija doncella para convertirla en su diosa, Yaocíhuart, la mujer guerrera.
>
> Quizás por temor, o tal vez pensando que su hija iba a convertirse realmente en la diosa viviente de los aztecas, el señor de Culhuacán accedió a la petición de éstos. Pero el designio de Huitzilopochtli no era precisamente conservar la vida de la doncella. El dios de la guerra ordenó que la joven culhuacana fuera sacrificada de inmediato. Con su piel se atavió luego un sacerdote que debía simbolizar a Yaocíhuart, la mujer guerrera. La última parte de la orden de Huitzilopochtli consistió en imponer a los aztecas que invitaran al anciano señor de Culhuacán, Achitómetl, para que viniera a dar culto a su hija convertida en diosa.
>
> Los culhuacanos vinieron a adorar a la nueva diosa. Llegados ya frente al templo donde se hallaba al sacerdote vestido con la piel de la joven sacrificada, el humo del copal impidió al rey Achitómet1 darse cuenta desde el primer momento de lo que allí sucedía. Comenzó

143 León Portilla, 1968, pp. 25-27; Krickeberg, 1971, pp. 28 y ss.

a hacer sus sacrificios, degollando codornices, ante quien pensaba que era su hija, viviente diosa de los aztecas. Pero de pronto, al disiparse el humo del incienso, cayó en la cuenta el culhuacano del crimen cometido por quienes habían dado muerte a su hija.

.....

Huyendo de la gente de Culhuacán penetraron los aztecas en el lago y muy poco tiempo después llegaron por fin al lugar donde habían de construir su gran capital: el islote de México-Tenochtitlan»[144].

Durante las grandes fiestas rituales aztecas, v. gr., la fiesta Ochpaniztli, o la fiesta Tlacaxiopeualiztli, se sacrificaban doncellas o cautivos representando a la diosa lunar o de la tierra, o representando al dios de la primavera o del maíz, Xipe Totec, 'nuestro señor el desollado'. Se cortaba la cabeza a las víctimas, se las desollaba, se les abría el pecho y se les arrancaba el corazón, etc. Los sacerdotes se revestían la piel de las víctimas, representando a la divinidad que se conmemoraba; sacerdotisas, o el pueblo en general, danzaban llevando en las manos las cabezas de las víctimas decapitadas. La carne de los cautivos decapitados se comía mezclada con maíz. Se tenían luchas rituales entre los sacerdotes y los cautivos que debían ser sacrificados, etc. Ritos, éstos todos, en los que de una forma u otra se representaba y se repetía el esquema de las narraciones míticas[145].

La estructura de la mitología azteca tiene ya caracteres que no pertenecen a las formas míticas propias de las sociedades horticultoras. Lo mismo ocurre, y más acentuado todavía, con la mitología inca. No obstante, también entre los Incas encontramos el mitologema de los horticultores llamado por los autores mitologema de Hainuwele[146].

Veamos lo que dice el mito Inca:

«En el principio no había comida para el hombre y la mujer que Pachacamac había creado. El hombre murió de hambre y quedó sola la mujer... oró la mujer al Sol entre abundantes lágrimas y suspiros y diciéndole 'amado creador, ¿para qué me sacaste a la luz del mundo si había de ser para matarme con pobreza y consumirme con hambre?...'.

El sol oyéndola, y condolido, la consoló y le mandó que continuara sacando raíces; y, ocupada en ésto, le infundió sus rayos y concibió un hijo que al cabo de cuatro días con gran dolor parió, segura ya de ver sobradas sus venturas y amontonadas las comidas. Pero salió al contrario de lo que ella tanto deseaba porque el dios Pachacamac, indignado de que se diera al sol la adoración a él debida y naciese aquel hijo en desprecio suyo, cogió al recién nacido... y lo mató despedazándolo.

Pero Pachacamac, para que nadie volviera a quejarse, y para que la necesidad no obligase a que nadie más que a él se diese la suprema adoración, sembró los dientes del difunto y nació el maíz —el tipo de maíz semilla que se asemeja a los dientes—; sembró las costillas y los huesos y nacieron las yucas... y los demás frutos que son raíces. De la carne del difunto procedieron los pepinos, las pacayas y los restantes frutos y árboles. Desde entonces los hombres no conocieron el hambre ni lloraron necesidad. debiéndole a Pachacamac el sustento y la abundancia, continuando de suerte su fertilidad la tierra, que jamás ha tenido, con extremo, hambres en la posteridad[147].

Los rituales sacrificiales incas, al igual que los de los aztecas, se hacían a los dioses y a los espíritus benefactores a fin de aumentar su poder para ayudar a los hombres[148].

144 León Portilla, 1%8, pp. 41-43; Stotard, 1971, p. 159 y ss.
145 Jensen, 1966, pp. 106 y ss.
146 Cencillo, 1970, p. 92.
147 Krickeberg, 1971, pp. 167, 168.
148 Karsten, 1973, p. 197.

Si faltaran los sacrificios el sol no brillaría más, la lluvia no caería más, los campos no darían cosecha, los ganados perecerían, desgracias de todo tipo caerían sobre el Inca y sus súbditos, serían vencidos por sus enemigos en la guerra. Los dioses cesarían de ayudar a su pueblo en la lucha por la existencia, y esto no porque estuvieran descontentos de los humanos, sino porque les faltaría el poder de hacerlo[149].

En los ritos sacrificiales se sacrificaban objetos, frutos, animales y hombres. Los sacrificios humanos parecen haber sido frecuentes en el antiguo Perú en ocasiones solemnes tales como: la coronación de un nuevo Inca, los tiempos de epidemias, hambres, guerras, calamidades públicas en general, y cuando el Inca participaba personalmente en campañas militares o cuando estaba enfermo.

Cita Karsten el testimonio de von Tschudi sobre la fiesta de San Antonio de los indios de las montañas del Perú: Todos los hombres se reunían en la plaza del pueblo y se dividían en dos campos rivales combatiéndose hasta que algunos de ellos eran heridos o muertos. Entonces las mujeres se precipitaban el campo de lucha para recoger la sangre y conservarla. Esa sangre se derramaba posteriormente en los campos con el fin de obtener una cosecha abundante. Estas prácticas todavía tenían lugar a mediados del siglo pasado[150].

El esquema mítico que venimos exponiendo se encuentra en los más diversos lugares. En África, además de los casos citados por Jensen (los Pangwe del Camerún, y en el sur de Rodesia)[151], añadiremos la narración del mito de Tabernanthe iboga, que versa sobre eboka, aliado psicodélico de los ritos Bwiti entre los Frang, pueblo de lengua bantú del sur de Gabón.

El culto Bwiti es un culto nocturno dedicado a la Mujer misteriosa, principio del universo, Nyingwan Mebege, la Hermana de Dios, la luna[152]. El culto tiende, entre otras cosas, a establecer una relación correcta entre vivos y muertos. El mito es relativo al alucinógeno que se emplea en el rito, el eboka. Esta es una planta que se da en el sotobosque ecuatorial.

Dice el mito:

> «Zame ye Mebege —el último de los dioses creadores— nos dio eboka. Vio la miseria del hombre negro. Sabía como ayudarle. Un día que observaba la tierra vio a un hombre negro, el pigmeo Bitumu, subido a un árbol atanga, para recoger sus frutos. Zame le hizo caer y llamó a su espíritu. Le cortó los dedos meñiques de las manos y de los pies y los plantó en los cuatro ángulos de la selva. Los hermanos del pigmeo salieron a buscarle, pero no le encontraron, Un día, su mujer, Akengue, salió a pescar y se adentró profundamente en la selva. En el lecho de un torrente descubrió la osamenta de un hombre y reconoció que era la de su marido. Reunió los huesos en la orilla y se dispuso a llevarlos al campamento. Pero mientras pescaba, un gato salvaje robó la osamenta, y cuando Akengue se volvió no quedaba nada de ella. Perpleja, se metió de nuevo en el interior de la selva y se perdió. De pronto un puerco espín atravesó el sendero, seguido por un perro y por un hombre. Miró en la dirección por donde estos desaparecieron y vio una caverna en cuyo interior había una pila de huesos. Entró en ella y oyó una voz semejante a la de su marido que le preguntaba quién era, de dónde venía y con quién quería hablar. La voz le dijo que mirara a la izquierda de la caverna. El arbusto eboka estaba allí. La voz le dijo que comiera de sus raíces. Después le indicó que mirara a la derecha. Allí estaba la seta duna. La voz le ordeno que comiera de las dos plantas. Comió y se sintió muy fatigada. De pronto la mosca que vuela en los ojos de los hombres, Olarazen, voló en sus ojos; a Akengue se le saltaron las lágrimas y perdió la vista. Entonces se le dijo que volviera a la caverna. Los huesos habían desaparecido y en su lugar

149 Karsten, 1973, p. 210.
150 Karsten, 1973, p. 210.
151 Jensen, 1966, pp. 84-86.
152 Fernández, 1974, p. 223, en Wasson, Furst, Wilbert, Sharon, Fernández, Labarre, etc.

estaba su marido con otros miembros de su familia. Le hablaron, le dieron un nombre, Diosoumba, y le dijeron que había descubierto la plana que permite a los muertos y a los vivos comunicarse. Este fue el primer bautismo bwiti. Así aprendieron los hombres a reunirse y a conocer a los muertos»[153].

c) Concepciones míticas de los canacos de Melanesia

Sobre una región vecina a la estudiada por Jensen tenemos otro estudio ya clásico, el de M. Leenhardt sobre los Canacos. «Do kamo»[154].

Aunque en la obra no se narran ni los mitos, ni apenas las condiciones laborales, en cuanto a estas últimas queda suficientemente explícito que se trata de unas sociedades semejantes a las que hemos calificado de horticultoras. Como, por otra parte, la obra pretende estudiar las maneras de concebir las cosas de los canacos, suple para nuestros fines la carencia de narraciones míticas.

Como no podemos adoptar, en este caso, nuestra perspectiva habitual —el estudio de las narraciones que versan sobre las protovíctimas— adoptaremos una equivalente: estudiaremos el papel que juegan los muertos y la concepción de la muerte en la sociedad melanesia descrita por Leenhardt. Ello nos mostrará el modelo axiológico que rige a estas sociedades, sociedades que, nos consta suficientemente, son horticultoras.

El término canaco «bao» se traduce por dios, pero será mejor dar idea de su contenido comparándolo con «Kamo».

Según Leenhardt, «Kamo», significa «el viviente», «el que vive»; es un predicado que indica la vida, pero que no implica ni contornos ni naturaleza. Kamo es un personaje viviente que se reconoce menos en su contorno de hombre que en un cierto aire de humanidad[155]. Tiene ordinariamente forma humana y significa el hombre en su generalidad, pero puede significar todo otro ser humano investido de humanidad. Kamo no está delimitado a sus propios ojos; ignora su cuerpo que no es más que un soporte; no se reconoce más que por las relaciones que tiene con los otros; no existe más que por las relaciones que tiene con los otros; no existe más que en la medida en que ejerce su papel en el juego de relaciones[156]. Kamo es quien tiene función y papel en la sociedad. Bao, por el contrario, es el que ha cesado de tener función social que ejercer; es un «defunctus», desentendido socialmente. En este sentido también el loco es un «defunctus» al que se le hacen funerales.

Pero, según Leenhardt, la situación de «defunctus» es provisoria, porque el «defunctus» debe ser «refunctus». El desafectado, «defunctus» (de las condiciones sociales), debe ser reafectado en condiciones nuevas, la primera de las cuales es encontrar un lugar nuevo en el espacio.

«—Danzad, dice el ordenador de la fiesta, la danza de los hombres podridos que habitan las rocas y los troncos de los árboles.

...Rocas y troncos de árboles situados en el bosque próximo. En estos lugares el difunto reencuentra un nuevo papel que jugar, una función nueva, transcendente, para la sociedad...

El bao domina la sociedad, la lleva, asegura su existencia. El bao, ligado a los ancianos y

153 Fernández, 1974, p. 228 y ss., en Wasson, Furst, Wilbert, Sharon, Fernández. etc.

154 Leenhardt, 1971.

155 Leenhardt, 1971, pp. 72, 74.

156 Leenhardt, 1971, p. 248.

al cadáver, toma caracteres divinos. La sociedad se compone de vivientes y de dioses, unos y otros en intercambio constante»[157].

Bao es el dios ancestro al que se ora junto al altar.

Cuando el vapor empieza a escaparse de la marmita sacrificial, el sacrificante levanta la tapa hecha de corteza e inclinado sobre el vapor dice:

«a vosotros clamo, a vosotros los padres, los abuelos, los hermanos mayores y todos los dioses a fin de que consideréis este ñame para vosotros...»[158].

Los antepasados son deificados. Pero, cuándo se les empieza a llamar a los difuntos bao?

El cuerpo mismo del difunto es llamado bao ya en los funerales. No hay diferenciación ni distancia entre el cadáver y el dios. Las nociones se recubren.

«Venid todos, venid para la danza de nuestros hombres podridos, los de olor a grasa rancia y que residen en los huecos de las cosas y en los troncos de los árboles...»[159].

Nos encontramos aquí con elementos míticos que hasta ahora no nos habían aparecido en los pueblos horticultores estudiados: la noción de cadáver-dios y el papel del olor a muerto.

Aunque estas cosas no aparecieran más que en Melanesia, sería útil intentar comprenderlas desde nuestro cuerpo de categorías. Pueden ayudarnos a comprender mejor el modelo fundamental que rige la sociedad horticultora y los momentos diversos de su articulación; pueden ayudarnos también a comprender mejor las diversas formas en que puede desarrollarse este modelo.

Estos rasgos debieron estar presentes en otros muchos pueblos. Vladimir J. Propp en su libro «Las raíces históricas del cuento»[160], recoge este motivo en los cuentos eslavos, como restos míticos de estadios culturales pretéritos.

Sin embargo, en el caso de los cuentos el motivo se presenta invertido: es el vivo el que al ir al mundo de los muertos huele que apesta. Los muertos reconocen al vivo por su olor. Propp, encuentra también el motivo del olor a vivo en el reino de los muertos en grupos humanos tales como los indios americanos, los zulúes, etc.[161].

— Primera aproximación interpretativa

Tanto en las sociedades horticultoras como en las de cazadores y recolectores la incorporación social y la parental coinciden de forma que la iniciación e incorporación a los papeles de esposo y padre, o esposa y madre es a la vez iniciación e incorporación laboral y social. Incorporarse a la familia, al quehacer parental, es hacerlo al mundo de los antepasados y, por tanto, a la cultura transmitida; es recibir de ellos el sentido de la vida. Incorporarse a ese sentido de la vida es asumir el mundo de los antepasados.

157 Leenhardt, 1971, pp. 85, 86.
158 Leenhardt, 1971, p. 77.
159 Leenhardt, 1971, pp. 80-81.
160 Propp, 1974.
161 Propp, 1974, pp. 87-88,

Si intentamos imaginarnos un mundo en el que el establecimiento de sus realidades tenga lugar mediante diferenciaciones significativas —según estas realidades resulten pertinentes o no para la vida de los vivientes humanos—, comprenderemos que la incorporación al mundo cultural de significaciones y operaciones de los antepasados, a su cultura, resulte ser una identificación con el mundo del pasado. Desde este punto de vista la incorporación al grupo parental, que es a la vez laboral, social y cultural, adquiere una coherencia, claridad y fuerza insospechadas.

Si ahora aplicamos lo conseguido ya respecto a la estructura fundamental del modelo cultural de este tipo de sociedad, es decir, que toda realidad proviene de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, tendremos que según el módulo semántico de transformación de muerte → vida, en el que lo muerto se transforma en vida, los antepasados son O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Por tanto, juegan el mismo papel que ya hemos estudiado en las protovíctimas.

Si los antepasados son O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, los muertos, y no sólo los remotos sino también los más próximos, son O_1 de esa transformación. Cualquier muerto, incluso el reciente, juega el papel de protovíctima, y la protovíctima según lo que tenemos ya estudiado, es la fuente radical de la realidad.

Si esto es así, el mundo de los muertos, y los caracteres y propiedades de éstos, lo son de la fuente ontológica de la realidad significativa para los vivientes humanos. Luego incluso el olor a cadáver es un olor sacro.

Cuanto más estrictamente coincida el hecho de «integrarse a la sociedad» con el hecho de «integrarse al esquema parental» tanto más las actuaciones de los vivos resultarán ser una incorporación, una repetición y una reactualización de las acciones y de la vida de los antepasados.

En un mundo cultural de este estilo en el que las realidades y las acciones son y valen lo que es y vale su significatividad para el grupo humano, el elemento cuantitativo de esas realidades y operaciones juega un papel mínimo. Así es que, en esos ámbitos culturales, acciones de significatividad idéntica suponen una identificación de operación —no diversidad numérica— y objetos de identidad significativa suponen una identificación de objetos —no diversidad numérica—.

Si toda muerte es dadora de vida —término O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ — toda fuente de vida es muerte.

Por otra parte, una fuerte no diferenciación —síncresis— de la integración familiar y la cultura, hace que los padres —la estructura parental— sean los dadores de humanidad; les hace, hablando en términos de categorías actanciales, remitentes de todos los bienes, porque no hay ningún valor S-O que no lo sea en el seno de la cultura.

En los casos hasta ahora estudiados de mitologías horticultoras, la protovíctima, el Dema, origen de todas las cosas, no es idéntico a los padres, a los muertos, aunque éstos entran al morir en el ámbito de significación y realidad de los Dema.

La noción de Dema supone una larga cadena metalingüística de procesos $O_2 \leftarrow O_1$ hasta el primer eslabón de la cadena: la protovíctima originaria, el Protorremitente o el Protoantepasado.

Si se finge un Protorremitente o una Protovíctima, se dan concomitantemente unos protoobjetos fruto de aquella primaria transformación, de los cuales todos los demás son participación y presencialización.

Entre los dos casos estudiados —culturas en las que todo muerto es el Antepasado, o culturas en las que se establece un Protoantepasado— la diferencia puede ser

nula en cuanto a lo que se refiere a las concepciones profundas de la realidad y el valor y en cuanto al modelo fundamental que rige a estas sociedades.

En la medida en que la determinación de las realidades objetivas viene articulada por la pura significatividad, sin que intervengan elementos cuantitativos de importancia, resultan equivalentes una única transformación significativa $O_2 \leftarrow O_1$ y toda una cadena de transformaciones en las que se reproduce siempre la misma transformación; o en otros términos, resulta equivalente, significativamente hablando, poner una sola vez un determinado signo o repetirlo un millar de veces.

La posición repetida de una significatividad —un objeto o una transformación— es significativamente impertinente.

Con todo, el número siempre comporta algo; el mito puede notar y tematizar la múltiple posición de la transformación, o bien, por el contrario, puede estar tan exclusivamente cogido por los elementos significativos que no tematice en absoluto, o muy escasamente, el número de posiciones de la transformación. Esto último equivale a que el mito no advierta las múltiples generaciones y, por tanto, no establece ni un Protorremitente, ni un Protoobjeto, ni unos Protosujetos.

En un caso —el que tematiza la múltiple posición de la transformación, o lo que es lo mismo, el que tematiza las generaciones— los muertos pertenecerán al ámbito significativo de la Protovíctima, del Dema; en el otro —el que no tematiza el número de posiciones de la transformación, o las generaciones— los muertos serán indiscerniblemente una única cosa con la Protovíctima, con el Dema; este último parece ser el caso de los Melanesios.

Si dioses —Demas— llegan a identificarse con los cadáveres, entonces, puesto que toda la cultura es la presencia de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, los muertos, los cadáveres, son el O_1 de la transformación, la fuente de toda realidad.

Muertos y vivos para los canacos no se separan espacialmente; no hay un lugar donde residen los muertos y otro donde residen los vivos; es decir, no hay ni un Paraíso, ni un Hades.

Si los dioses —los Demas— y los antepasados muertos, los cadáveres, no se identifican, entonces, en la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ cuyo O_2 es la cultura y cuyo O_1 es el Dema, la Protovíctima no equivale a los antepasados, aunque los antepasados pertenezcan al ámbito significativo sagrado del Dema.

A pesar de esto, los antepasados y el Dema son diversos y son, además, numéricamente distintos.

Los Dema no ocuparán un lugar, sino que estarán presentes en los vivos. Los muertos, por el contrario, tendrán un lugar propio.

Dice Leenhardt que para los Melanesios del sur no hay una cosmología de tres niveles (cielo, tierra, subsuelo).

> «Los dioses no residen en lugares no accesibles a la mano del canaco, es decir, no residen en lugares mis allá del espacio donde el canaco se mueve.
>
> Los difuntos están siempre allí, los dioses mezclados con los vivos, el espacio de unos y otros mal diferenciado.
>
> Un mundo donde el espacio es reducido y está mal diferenciado»[162].

Por el contrario, como hemos visto, los pueblos de Nueva Guinea asignan un lugar a los muertos.

En Melanesia no hay idea de que la muerte arrastre hasta la nada. No confunden la

162 Leenhardt, 1971, pp. 102, 103-104.

muerte con la nada. Si algo se acerca a la idea de la nada es la exclusión social, el estado asocial del hombre, cuando el individuo se siente maldito por su grupo y abandonado por sus ascendientes, los bao. Esto significa la ruina para el canaco, y no la muerte.

La muerte es un estado contrapuesto a la vida y una forma diferente de existencia. Nota Leenhardt que esta es la razón por la que el suicidio juega un gran papel entre los melanesios. Si la vida a un individuo le proporciona unas condiciones psíquicas difíciles, busca unas mejores condiciones en la muerte. El suicidio, como la muerte, es un transfert del estado de viviente al de bao. La muerte no es para los vivientes un fin, sino una transformación.

Con esto se completa la circularidad, según la cual, la muerte —los muertos— son la fuente de la vida y de todos los bienes culturales o de otro tipo, porque la muerte se transforma en vida y la vida se transforma en muerte.

$$\begin{array}{ccc} & O_2 \leftarrow O_1 & \\ \text{Vida} & & \text{Muerte} \\ & O_2 \rightarrow O_1 & \end{array}$$

No hay, pues, relación de contradicción entre vida y muerte, sino relación de contraposición en torno de un eje semántico común.

De esto se sigue en la contraposición «Vida/Muerte» no se da la contraposición «Animado/Inanimado». Si a este hecho le conjuntamos nuestras conclusiones anteriores, es decir, el hecho de que, por efecto de la síncresis de los ejes parental y laboral, se elimina la contraposición de sujetos y objetos, resulta que no hay ni muerte verdadera, ni objetos verdaderamente inanimados. Por tanto, asumiendo las conclusiones de Leenhardt, no puede darse una cadena cerrada de causas en el dominio de lo inanimado. Todo esquema causal se encuentra inevitablemente enclaustrado en el círculo de las transformaciones de los dos modos de existir: vida y muerte[163].

Si se vive toda la realidad y cada elemento de ella y de la cultura como procedentes de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ (equivalente al clan de los antepasados y a su transformación en esas significatividades objetivas y valores) entonces, vivir es realizar en uno mismo esa transformación, es presencializar a los antepasados. Realizar las acciones de los muertos y valorar lo que legaron es identificarse con ellos; es hacerles de nuevo vivos con otro modo de vida. Entre el acontecer del antepasado y el acontecer del vivo no hay linearidad; los aconteceres se superponen como estratos de unos mismos acaecimientos.

Viendo, ahora, las cosas en sentido inverso, todo lo que ocurre en las generaciones vivientes se asimila a los cánones de acontecimientos de los antepasados. Leenhardt cita el caso de la asimilación a los patrones legados por los antepasados de la absolutamente singular llegada de los europeos a Melanesia.

En un mundo cualitativo, tanto la cualidad como el significado no tienen número. La significatividad es una cualidad articulada y la acción que desencadena es también una cualidad articulada. Hacer la acción es transportarse a la cualidad. La acción y la cualidad son, pues, una sola cosa. En ese contexto, el tiempo es una cualidad. La articulación del tiempo, la de la acción y la de la significatividad son idénticas. Tiempo y cualidad, o tiempo y significatividad, son idénticas. A significaciones diversas, duración diversa. Como que en un mismo espacio de tiempo

163 Leenhardt, 1971, pp. 86-96.

—abstractamente considerado— se puede dar una conjunción de significaciones diversas, o sobre un objeto o acción se pueden presentar diversos aspectos valiosos o cualitativos, resultará que un mismo tiempo o un mismo objeto podrán presentar una polivalencia de ritmos temporales y de aspectos cualitativos.

La sucesión temporal no es un continuo, sino un discontinuo —como discontinuos son las significaciones y las cualidades—.

Si se nos permite una comparación a la que alude el propio Leenhardt, la sucesión del tiempo cualitativo es como un ritmo musical. Como en la música, se trata de un tiempo no homogéneo, cualitativo y de períodos que consiste en relaciones cualitativas, y en relaciones de cualidades y de pausas. Como en la música, resulta impropio hablar de un pasado y un futuro. La historia de la música puede tener pasado y futuro, pero no la música.

Para el tiempo cualitativo tanto el pasado como el futuro son momentos de un todo organizado cualitativamente. Unas mismas acciones o significatividades objetivas pueden tener diversos valores y significatividades valorales (por ejemplo, una boda puede tener un significado conectado con los antepasados, otro con la relación de clanes o fratrías y un tercero con el aspecto sexual). Por consiguiente, los ritmos en los que se desarrolla la vida canaca resultan ser una polirritmia, una polifonía de ritmos.

De estas consideraciones se puede concluir que individuación y número son correlativos; por tanto, que sólo la descualificación progresiva del mundo de los objetos puede hacer entrar la individación y el número.

En un mundo cualitativo lo básico no es la unidad, sino la significación; lo básico es la relación de cualidades, no la de unidades.

Leenhardt cuenta la siguiente anécdota:

> «Queriendo una vez apreciar el progreso realizado en el pensamiento canaco de aquellos que había instruido durante largos arios, me arriesgué a hacer la sugestión:
> —en suma es la noción de espíritu lo que hemos aportado a vuestro pensamiento?
> Contestó Boesoou, un viejo caledoniano:
> —El espíritu? Ba! No nos habéis aportado el espíritu; nosotros ya procedíamos según el espíritu. Lo que nos habéis aportado es el cuerpo!»[164].

Para llegar a la noción de individuo es preciso prescindir de la significación y ver las cosas, pero no como cualidad neta, sino como repetibles, como número. Es decir, numerar una idéntica cualidad.Sólo la descualificación del mundo hace que cobre importancia el cuerpo, el número[165].

En una visión de todo desde los significados, el cuerpo queda olvidado comoqueda olvidada la fonética de las palabras.

Sólo la descualificación del mundo hace que aparezca el cuerpo como elemento individualizador.

Quizás en ningún otro caso se manifiesta con más claridad, vigor e incluso crudeza, la estructura mítica de la horticultura de los Melanesios que en sus relaciones con el alimento en general y con el ñame en particular. Aquí podemos observar con toda claridad la estructura de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ sin los procesos metalingüísticos que llevan al establecimiento de las entidades Dema.

Cuando un canaco toma en sus manos un ñame lo hace con la gravedad con

164 Lennhardt, 1971, p. 263.
165 Lennhardt, 1971, pp. 155-163, 179-180.

que se toma un objeto sagrado. Se inclina sobre él, busca el lugar más sólido de la contextura del largo tubérculo y coloca la mano debajo de la extremidad que llama cabeza a fin de sostenerla bien y evitar que se quiebre bajo su propio peso.

Coger un ñame requiere la suavidad y ternura con que una mujer toma a su niño. El ñame es algo humano; nacido en la tierra, donde se disolvieron los antepasados, es la carne de los ancestros.

En la fiesta de las primicias los ñames son adornados como si fuesen humanos; se les pone sombrero y se les ornamenta con conchas y plantas mágicas.

Se les come solemnemente y en silencio, porque no sería respetuoso hablar mientras se realiza esta acción.

Los ñames se transforman a su vez en la carne de los hombres, en su virilidad, y en su fuerza.

En las bodas, en los duelos, en los contratos y en la recepción de mensajeros se come el ñame como elemento que da vida a todo aquello que se emprende, como sello y confirmación de los compromisos.

El ñame es el símbolo de la vida que se perpetúa: un extremo muere en la tierra, mientras que el otro, la cabeza, echa nuevos brotes; desaparece en la tierra, en favor de los nuevos tubérculos.

> «El ñame viejo da a luz al nuevo; el nuevo fortifica la carne del hombre; la virilidad del hombre robustece el mundo.
>
> La muerte del hombre le conduce a la tierra con los ñames viejos, sus antepasados.
>
> El ciclo de existencia del hombre está encerrado en el ciclo del ñame»[166].

La existencia del hombre es idéntica a la del ñame. La identidad de los dos ciclos, el del ñame y el humano, no es para los canacos una metáfora. El sentimiento profundo de identificación con la naturaleza que experimenta el canaco le confirma que la identidad de ciclos corresponde a la realidad. Se diría que el canaco aprende su identificación con el ciclo del ñame a través de un mito que no ha formulado, pero que vive.

Pero no es únicamente con el ciclo del ñame con el que se identifica el canaco; lo hace también con el ciclo de otras formas vegetales. Se identifica con el árbol que se planta en su nacimiento junto al cordón umbilical y a la placenta. Mientras la vida del recién nacido se prolongue ese árbol se desarrollará, pero a su muerte será cortado.

Mediante esta identificación con los ciclos vegetales el canaco adquiere el conocimiento de sí mismo y de la existencia.

Entre el hombre y el árbol hay identidad de estructura e identidad de substancia[167]. Y esto, porque en un orden cualitativo de las cosas la identidad de estructura es identidad de valor y significatividad y la identidad de significatividad es identidad de substancia.

Por otra parte, el árbol se identifica con los antepasados[168], con los muertos.

El ñame, el árbol y los ciclos vegetales en general revelan para el canaco el ser del hombre[169].

Con respecto a la generación, únicamente apuntaré dos consecuencias que se siguen de la síncresis del plano laboral y el plano parental.

166 Leenhardt, 1971, 124.
167 Leenhardt, 1971, p. 62.
168 Leenhardt, 1971, pp. 63-64.
169 Leenhardt, 1971, pp. 67-68.

Narra un mito de las islas Salomón que una serpiente mítica vivía bajo tierra. La serpiente advirtió que su hermano, que habitaba sobre la tierra, vivía y cultivaba mal. Entonces decidió ayudarle: primero le dio el fuego; después, un hijo varón. Pero el muchacho ignoraba todo lo concerniente a las artes agrícolas y domésticas. El dios-serpiente creó entonces una mujer competente en esas faenas.

El cultivo de la tierra, como la fecundidad, pertenecen a la mujer y a la tierra; al hombre le corresponde únicamente la preparación de esa fecundidad: él desbroza los campos y los caminos y los deja preparados para el cultivo, y prepara, mediante la cópula, a la mujer para la fecundidad.

Pero la fertilidad y la fecundidad pertenecen a la tierra y a la mujer.

La mujer casada porque está «preparada» por el esposo se encuentra en situación de recibir en su seno los gérmenes del niño. Este se encuentra en los «neo», lugares sagrados de las selvas y bosques donde permanecen los antepasados en forma de gérmenes; éstos penetran en el seno de la mujer casada cuando ésta pasa por un «neo».

Y recordemos que el bosque o la selva es el lugar de los antepasados.

De forma paralela, la fertilidad de los campos es la transformación de los mue tos en frutos[170].

Desde el mismo esquema de transformación $O_2 \leftarrow O_1$ puede ser comprendida la figura del jefe canaco. También desde ahí puede iluminarse la figura del jefe en una sociedad no estratificada, como la de los canacos. El jefe no tiene funciones de gobierno; no manda, no tiene propiedades especiales o insignias; se le llama hermano mayor» o «gran Hijo» y los honores que se le tributan son los propios del hermano mayor: respeto y aprecio. No se contrapone a ningún sacerdocio, aunque delegue sus funciones rituales, porque todo aquél que se refiere de alguna forma a los ancestros ya adopta funciones sacerdotales.

El es la presencia de los antepasados. Es la actualización viviente del grupo invisible de los mayores difuntos. En cuanto presencia de los antepasados, es el garante de la seguridad social y la encarnación de su potencialidad.

La palabra mítica, substancia social del clan, se encarna en el jefe que la recita en los momentos rituales cuando hay que indicar el sentido profundo de una acción o corroborar los sentimientos de todos. En el jefe —Hermano Mayor, nacido de un árbol, columna del clan— están encerrados el mito, la tradición, las alianzas y las virtudes del clan; él es su receptáculo viviente.

Su discurso es un acto sagrado. El es la palabra de los antepasados y del clan.

Tiene además una especial conexión con las máscaras que son las efigies de los antepasados, en las que la misma persona figurada está viviente y actuante. Las máscaras son la figura ambulante de los muertos, los ancestros y los dioses[171].

— Segunda aproximación interpretativa

Los pocos pueblos correspondientes al que hemos llamado tipo cultural horticultor, y que hemos estudiado —quichés, desana, ameridianos, melanesios y algunos pueblos de Nueva Guinea— cumplen, con investición semántica diferente, el mismo esquema de transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Y esto, tanto en la representación como en la

170 Leenhardt, 1971, pp. 126-130.
171 Leenhardt, 1971, pp. 187-236.

vida práctica en lo referente a la procreación, a la alimentación, al trabajo masculino y femenino, a los ritos y cultos, etc.

En todos estos pueblos se dan las mismas cadenas de equivalencias, con pequeñas variaciones, sobre unos mismos ejes semánticos constantes.

En todos ellos, en la medida en que el cuerpo mítico disponible nos ha permitido comprobarlo, se da la misma cadena axial de equivalencias semánticas: *matar* equivale a copular, equivale a comer, equivale a cultivar, equivale a cazar, equivale a ser enterrado o equivale a bajar a los infiernos.

Los casos estudiados difieren, a pesar de la coincidencia en la cadena de equivalencias fundamental, en el esquema semántico o modelo de interpretación de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, supuestas las equivalencias fundamentales mentadas.

El modelo de interpretación semántica está formado por una pareja de términos pertenecientes en todo caso a la cadena de equivalencias fundamentales. V. gr., el modelo quiché lo formaría la pareja «muerte-bajada a los infiernos»; el modelo desana la pareja «matar-copular». En el caso de los canacos, la brevedad de nuestro estudio, así como la falta de material mítico, no nos permite establecer claramente un modelo.

En este momento lo que pretendemos es analizar la mitología de los pueblos de Nueva Guinea estudiados, para sacar a la luz el modelo axiológico fundamental que la rige.

Para los pueblos iniciadores del cultivo, anteriores al cultivo generalizado del grano, la muerte de un ser divino, o Dema, es una idea central de la que se deriva: la muerte de los humanos, su capacidad procreadora y todas las ordenaciones de la vida y la cultura humanas.

En torno de esta idea central se anudan la muerte, el matar, el coito, la procreación, la luna, las plantas alimenticias y la fertilidad, *así* como los mitos *y* los ritos. Todos los mitos presentan variaciones de esa idea central. Los sacrificios de hombres y animales, las ceremonias de iniciación, las ceremonias funerarias, y las ceremonias relacionadas con la fertilidad no son rituales aislados, más o menos relacionados; todos esos cultos, fiestas o ceremonias parecen deducirse de la idea central en torno de la cual gira toda la cultura: la muerte de un ser divino, un ser divino asesinado de cuya muerte violenta procede la totalidad del mundo de las cosas y los hombres[172].

La muerte no es simplemente una muerte natural, sino una muerte violenta; un asesinato, si se le quita a esa noción el elemento que denota culpabilidad. La muerte del Dema es una primera muerte y muerte violeta; no es ni una muerte que sea castigo, ni un matar castigable; tampoco es una ofrenda, porque no sería ofrenda a nadie.

La primera muerte sobre la tierra fue un asesinato, una muerte violenta, un «ser muerto», y el ser divino que sufrió esa muerte está conectado siempre con la luna.

Con su muerte el Dema dio a los hombres la misma muerte, la procreación, las plantas útiles, las costumbres y los ritos; es decir, con su muerte el Dema dio a los hombres la cultura en general.

El nacimiento y la muerte continua de los humanos, de los animales y las plantas, así como la necesidad ineludible de matar tanto plantas como animales para que continúe la vida, para que se reproduzca y se regenere, es vivido como algo establecido por los Dema. El vivir y el morir entendidos como matar y ser muerto es

172 Leenhardt, 1971, pp. 78, 123.

una cuestión que pertenece a lo más fundamental de la naturaleza humana y al más sagrado de los ámbitos.

Dice Jensen:

> «a esa divinidad uno no ha de hacerle ningún don... únicamente ha de revivirlo en sí mismo, es decir uno ha de hacerse consciente del carácter divino de este modo de ser de todo lo viviente»[173].

Sin matar es imposible mantener la vida. Esta es una de las razones por las cuales se da sentido a la muerte natural, identificándola con el «ser muerto» que mantiene la vida. Antes del «ser muerto», antes del Dema, no había ni procreación, ni plantas alimenticias —los hombres debían comer cortezas de árboles, piedras, tierra, etc.— ni cultura, sino únicamente caos. Con la muerte violenta del Dema, se introdujeron todos estos bienes, todo el orden de la vida y de las cosas. Esto supone que el Dema introdujo, también, la muerte como matar, porque toda muerte es «ser muerto».

Además, él enseñó el cultivo, que es matar a las plantas; la caza que es matar a los animales; la guerra que es matar a los hombres; los sacrificios; la caza de cabezas; etc.

Matar, en esta cultura, no es ningún acto heroico nacido del espíritu guerrero o cazador. Matar, como repetición, como vivenciación y ritualización del acto sagrado primordial, es un deber sagrado, es mantener la vida, reconocer y aceptar el orden sagrado; es realizar el ritual, el acto sagrado por antonomasia. Las plantas en el cultivo son continuamente muertas mediante la recolección de frutos. Se las mata cuando se planta la nueva cosecha porque el tubérculo despedazado y sembrado en trozos es el origen de la nueva vida.

Igualmente, la muerte de los animales es la causa del mantenimiento de la vida en los que les comen.

Las generaciones que mueren —los muertos— son el origen de la procreación y de la vida de nuevas generaciones.

Todas estas muertes son la repetición ritual de la muerte primordial de donde brotó todo el orden de las cosas, las costumbres, la religión y la cultura. Introducir la muerte fue, y continúa siendo, introducir la vida y la cultura. Matar no es, pues, algo castigable, sino un deber; el más alto deber, el único, porque toda práctica cultural, toda costumbre, todo trabajo, todo rito, e incluso todo acto biológico es una forma de matar.

El Dema introdujo, con su muerte, el matar, y con ello introdujo y enserió el cultivo, la caza, la guerra, el rito, la costumbre y la religión.

Morir y ser muerto está intrínsecamente conexo, inseparablemente conexo con la procreación, el crecimiento y la expansión de la vida. Con este matar y ser muerto, centro de toda realidad y de la vida, se conectan los sacrificios humanos, los sacrificios de cerdos, la caza de cabezas, la guerra, la caza y el cultivo; igualmente se conectan con ello de un modo intrínseco según hemos estudiado las narraciones míticas y los ceremoniales.

Lo más justo y sagrado que estas culturas pueden hacer para respetar y someterse al orden de la vida es matar. Nada en estas culturas es más capaz de fomentar la vida que matar, y nada más agradable al ser divino que matar.

Según lo que precede, iniciar en el trabajo y en la cultura a los nuevos miembros

173 Leenhardt, 1971, p. 126

del grupo es iniciarles en la experiencia de la muerte; iniciarles en la experiencia de ser muerto y matar.

La iniciación sexual, y con ella la social, supuesta la síncresis de sociedad y organización parental, es, también, una iniciación a la experiencia de matar y ser muerto. Mediante la primera muerte habida sobre la tierra se hicieron capaces los humanos de procrear; los ritos de iniciación repiten aquel acontecimiento primordial. Los iniciandos han de experimentar el significado de esa primera muerte para que mediante ella se hagan capaces de procrear, de ser hombres y de acercarse a lo sagrado.

Si, ahora, sustituimos la que hemos llamado «idea central» —una protovíctima de carácter divino que mediante su muerte establece el orden del mundo y la cultura— por nuestra fórmula de transformación $O_2 \leftarrow O_1$, tendremos que resultarán equivalentes cualquiera de las variaciones que nos han aparecido sobre el origen de las plantas alimenticias: que surjan del cadáver de un Dema; de una virgen violada; de los trozos de un Dema despedazado y enterrado; del semen derramado en el suelo de un Dema; del parto de un Dema; de los excrementos de un Dema, de la transformación de un Dema (Hainuwele), del sudor, de la suciedad rascada, o de las impurezas de la piel... de un Dema..., etc.

Por tanto, el origen de toda realidad no sólo puede representarse semánticamente como procediendo de un Dema muerto, sino también como procediendo de cualquier acto biológico de un Dema: parto, defecación, orines, derramamiento de esperma, sudor, de escamas o suciedades de la piel limpiada, etc.

Y lo que se dice de las plantas cultivables, de los modos de saber hacer laboral, de los útiles y demás bienes de cultura, también se dice de las piezas de porcelana o tejidos procedentes del comercio con los chinos a los que también se les hace proceder de un Dema como el fuego procede del coito de dos Demas, o de la vagina de otro, etc. En todos estos casos se cumple igualmente la transformación de $O_2 \leftarrow O_1$, donde O_1, es el Dema, O_2 el bien cultural resultante y $\leftarrow$ la transformación según una cualquiera de las variantes semánticas expuestas.

Si para que se dé un O_2 es preciso derivarlo, del modo dicho, de O_1 resultará que toda ceremonia conmemorativa o ritual sagrado, todo orden establecido, toda promoción y sostenimiento del orden social y la cultura, toda educación, toda ocupación laboral, etc., tendrá esa misma estructura. Hemos visto ya que eso es válido en el caso del cultivo de las plantas; parece obvio que sea igualmente válido en el de la caza.

Ahora vamos a ocuparnos, brevemente, de algunos rituales y más tarde estudiaremos la relación sexual.

El ritual del sacrificio del cerdo, como ya dijimos, no es ni una ofrenda, ni un sacrificio a nadie. La muerte ritual del cerdo es un culto conmemorativo. Es, en realidad, la reproducción de la muerte violenta del Dema de carácter lunar.

Comenta Jensen que el hecho de que la carne del animal sacrificado deba ser comida por los asistentes al ritual, se sigue, con gran fluidez, del mitologema de la muerte primordial del Dema, porque lo mismo ocurrió con la divinidad muerta y con la transformación de su carne en alimento para los hombres.

El Dema al transformarse en las plantas cultivables y en el animal doméstico por excelencia, el cerdo, se convirtió en el sustento de la vida humana. Dicho de otro modo: el Dema al transformarse en las plantas y en la carne se convirtió en la vida misma del hombre. Luego, tanto las plantas como la carne son la presencia del Dema, y el hombre mismo resulta ser la transformación del Dema.

La identidad del cerdo con la entidad mítica se confirma en el ritual, en el que el cerdo, como el Dema, es despedazado y sus trozos son enterrados esparcidos por los campos de cultivo. La carne enterrada del cerdo, como la del Dema, se transformará en la fertilidad de las plantas.

El Dema sacrificado es el mundo de los muertos: el O_1 del mundo de los vivos, O_2. El cerdo representa y se identifica con el mundo de los muertos. El Dema, que es el mundo de los muertos, es la casa del culto. Así, también el cerdo será identificado con la casa del culto.

Por tanto, se produce una cadena de identidades o equivalencias entre el Dema, el cerdo sacrificial, el reino de los muertos, la casa de culto, la luna... y se produce también una cadena de transformaciones: la vida de los hombres es transformación de la carne del cerdo y de las plantas cultivables que, a su vez, son transformaciones del Dema muerto.

El ritual del sacrificio del cerdo es el momento en el que se recuerdan y se conciencian estas cosas.

Dice Jensen:

> «de lo expuesto hasta ahora acerca del ritual del cerdo se sigue que en este ámbito ritual se integra el sacrificio humano que pertenece a este cuadro de concepción del mundo (Weltbild) y que tiene la misma significación ceremonial»[174].

En la medida en que el hombre sacrificado se identifica y equivale al Dema, cobra sentido mítico y ritual el canibalismo. En algunos casos el ritual supone el sacrificio conjunto de un cerdo y un ser humano, siendo ambos comidos por los asistentes.

En el culto Rapa aparece explícita la equivalencia entre una mujer y el cerdo.

La muerte del ser primordial se representa equivalentemente por el sacrificio de una mujer o un cerdo.

La comida ritual de plantas, la del cerdo o la del ser humano sacrificado, reproducen el acontecimiento del tiempo mítico, cuando el sacrificio del Dema proporcionó a los hombres, que no disponían de medios de subsistencia, los alimentos que les permiten mantenerse en vida.

La muerte del Dema abrió para los humanos el mundo de los muertos. Con su muerte el Dema se transformó en el mundo de los muertos. Al morir los humanos han de realizar el viaje al mundo de los muertos. Las ceremonias funerarias reproducen el acto del Dema para proporcionar ayuda a los que acaban de morir; para realizar con éxito su tránsito. No todos pueden llegar adecuadamente a la otra orilla. Algunos se transformarán en espíritus o animales. La dificultad del tránsito se representa con danzas que, como en otros rituales —el de la fertilidad o el de las bodas—recuerdan el laberinto.

La caza y la guerra están directamente conectadas con la idea central de la muerte que da vida. La introducción de la guerra por el Dema se rememora mediante luchas y competiciones rituales que reproducen las luchas primordiales entre Demas y que aplican el principio según el cual introducir la muerte es introducir la vida o su inversa: el mantenimiento de la vida requiere la muerte.

El juego de la pelota hay que interpretarlo en este mismo contexto mítico de luchas rituales.

Para los Witoto la pelota es el hijo del padre primordial o también es el alma del

174 Jensen, 1966, p. 127.

mismo padre la que está en la pelota. Si se golpea con la pelota a alguien en la cabeza se le mata. La víctima es devorada por la pelota; la pelota mata devorando.

Para los insulares de la isla Melanesia de Tumleo, la pelota se identifica con la luna.

Cuando narramos los ritos de fertilidad y los de iniciación, quedó explícita ya la conexión de esas ceremonias con el esquema mítico central. Los ritos de iniciación se celebran cuando se llega a la madurez sexual. El coito y la procreación fueron introducidos por el Dema mediante su muerte violenta. Será preciso, pues, conectar, para los iniciandos, la capacidad sexual con la muerte; ese es el orden de las cosas introducido por el ser divino. Mediante la primera muerte los hombres se hicieron capaces sexualmente. Así, la nueva vida es inseparable de la muerte. Por ello los iniciandos han de experimentar la muerte; para ser iniciados sexualmente deben ser iniciados a la experiencia de la muerte. Sin esa experiencia de muerte —que es la muerte sagrada— no conseguirían la madurez sexual ni serían capaces de procrear como adultos. El destino humano es, por la muerte, la procreación.

Mostrarles y reconocerles su madurez sexual es mostrarles la muerte. La experiencia de la muerte los hace miembros con pleno derecho del grupo humano.

En todos los mitos, ritos y ceremonias estudiadas, hemos visto el rigor formal desarrollándose en torno de unos ejes míticos correlatos a un modo laboral: la caza y el cultivo hortícola de tubérculos y frutales. Todo ello hemos podido interpretarlo desde la fórmula $O_2 \leftarrow O_1$; pero hasta ahora hemos puesto de relieve, principalmente, la dimensión de relación al entorno físico, o eje S-O de la fórmula S-S. Ahora
O
atenderemos, brevemente, al eje S-S, o de relaciones intersubjetivas, estudiando la relación sexual y los usos sexuales.

Antes de entrar en el nuevo apartado quisiéramos advertir, únicamente, que cada una de las ceremonias, e incluso de los mitos, puede funcionar como ideograma equivalente. Los cultos de iniciación, los de fertilidad, los funerarios, los sacrificios de animales y de hombres, el cultivo, la caza, la guerra, las luchas rituales, el juego de pelota, etc., y cada actividad importante, rito o mito, contienen los elementos propios del esquema central mítico de «muerte/vida», o en nuestra terminología, $O_2 \leftarrow O_1$. Por tanto, cada una de esas acciones o narraciones puede funcionar como ideograma y todas ellas son equivalentes entre sí. Todas manifiestan una misma estructura y todas suponen la presencia de lo sagrado.

El tipo cultural que venimos estudiando, es aquel en el que no se ha producido aún la escisión entre el plano laboral-social y el parental-sexual. Según esto, y como en los casos anteriormente expuestos, la significación semántica —configuración significativa— de todo lo referente a la sexualidad y a la procreación deberá coincidir con lo hasta ahora expuesto.

La muerte violenta, el coito y la procreación, están intrínsecamente conectados; hasta tal punto que no puede pensarse ninguna de ellas sin las demás.

Aquí nos volvemos a encontrar con una idea de la muerte lejana de la que nos es habitual: la muerte no es el fin de la vida; la muerte es parte esencialmente integrante de la vida, porque sin la muerte ni es pensable la vida, ni podría ser mantenida, ni podría estar cargada de sentido.

Sin la conexión de matar y vida es impensable la expansión de la vida y su mantenimiento. De ahí se sigue que la madurez sexual esté conectada con la capacidad de matar, y que, por tanto, matar y copular estén semánticamente conectados. El coito

es equiparado a la acción de matar. La excitación psicológica y psíquica de un caso y otro son equivalentes. Comenta Jensen que los cazadores comparan la excitación de la caza a la excitación del amor[175].

Desde esta perspectiva se interpreta la relación entre los dos sexos. «Matar» es un quehacer exclusivamente masculino. El quehacer de la mujer es «ser muerta y parir». «Ser muerta» es el destino de la mujer. La relación de los dos sexos puede caracterizarse así: «el que mata» - «la que es muerta».

La mujer aporta nueva vida siendo muerta, violada y robada por el varón.

Podría parecer que la mujer juega un papel meramente pasivo; sin embargo, no es de ninguna manera un papel secundario el suyo, sino todo lo contrario, porque míticamente juega el mismo papel que el Dema: dar origen, mantener y expandir la vida mediante su muerte. Es más bien el varón el que juega el papel secundario en el complejo significativo de los mitos, ritos y prácticas culturales correspondientes a este tipo cultural.

En los mitos y en las ceremonias de iniciación se patentiza que el ser de la muchacha, su entidad en cuanto tal está conjuntado con «sufrir violentación». Se inicia a las muchachas siendo violadas por los hombres adultos. Esta es una de las raíces de la equivalencia o conjunción entre doncella y muerte.

En los mitos, la muerte de la muchacha-luna es equivalente a su boda, y en los rituales de boda se representa ese acontecimiento primordial del Dema. Entre los usos rituales está el robo de las novias —tema todavía presente en algunas viejas costumbres mediterráneas—.

Toda novia ha de sufrir la misma suerte ritual que el Dema primordial: experimentar el ser muerta violentamente.

De lo que precede se concluye, y así lo nota Jensen[176], que la maternidad adquiere un carácter totalmente diverso del que estamos habituados: la fertilidad es un «ser muerta».

En los rituales para curar a las mujeres estériles aparece explícitamente el mismo motivo.

Sacrificar un cerdo se compara con copular. La luna es idéntica al Dema protovíctima, y es la que es muerta para dar fertilidad. De aquí que se establezcan una serie de equivalencias entre Dema, luna, mujer, animal sacrificado (cerdo) y ser muerto[176].

En las mitologías, o sistemas de configuración significativa axiológica, anteriormente estudiadas, v. gr., la desana, nos encontramos con diferentes quehaceres laborales conjuntados a la diferencia sexual.

Ahora nos encontramos con un sistema mítico que o denota una insuficiente diferenciación laboral de los sexos —escasa caza, pesca no tematizada— o, lo que es equivalente, una carencia de mitologización según los materiales de que disponemos de la diferenciación laboral de los sexos. Nos encontramos, pues, que los pueblos de Nueva Guinea y algunos otros de estructura semejante no recogen en su esquema fundamental mítico, la diferenciación/conjunción de dos naturalezas laborales propios de los horticultores: caza/pesca y horticultura.

Este hecho plantea el problema de la interpretación del modelo que rige el esquema fundamental mítico de estos pueblos y también, el problema de la interpretación de la diferenciación sexual en el orden social y el orden de la cultura.

175 Jensen, 1966, p, 150.
176 Jensen, 1966, p. 151.

Puesto que para esos pueblos no parece estar tematizado el modelo que sincretiza la diferenciación sexual y laboral, ¿cómo se interioriza —se eleva al orden de la cultura— la diferenciación sexual, si falta el patrón de la diferenciación laboral?

Si no hay o no se hace valer un criterio de diferenciación laboral para la diferenciación de sexos, entonces, tendrá que ser en el seno de una misma función semántica significativa donde se busque esta diferenciación. Dicho de otro modo: si no hay o no se hace valer un criterio de diferenciación laboral para la diferenciación sexual, ésta deberá buscarse en el seno de la diferenciación de actantes de una misma función.

Si se hace abstracción de la pesca —de importancia apenas recogida en la mitología— la alimentación cárnica procede en muy escasa medida de la caza; procede, fundamentalmente, del cerdo, animal doméstico o casi doméstico y como tal regido, en cuanto a su interpretación, por los modelos generales del cultivo, es decir, por los mitos relativos al mantenimiento y renovación de la vida.

El trabajo para proporcionar alimentos de carne, o no es suficientemente diverso, o no es suficientemente importante, o, como en el caso de la pesca, no está apenas tematizado como para dar pie a contraponer dos naturalezas laborales. Con esto se mina la base de la diferenciación laboral de los sexos y nos vemos obligados a diferenciarlos por la vía de los diversos actantes de una misma función. En el seno de la misma naturaleza laboral tendrán que diferenciarse los papeles sexuales.

Ya hemos visto que la relación sexual está caracterizada como: varón-el que mata/mujer-la que es muerta. Esto corresponde a los actantes S y O del cuadro actancial. Tendremos, pues, una sola función F/A cuyos actantes serán S y O.

Si no se da, a nivel social, más que una función laboral semántica, no se dará tampoco más que un tipo de investición semántica de los S y los O. La función será: «matar violetamente» y el funtor O será: «el que es muerto con violencia». Por tanto, todas las cadenas operatorias tales como caza, cultivo, alimentación, coito y procreación se interpretarán desde este contenido semántico.

Antes de seguir adelante, debemos hacer una observación: en el caso de los desana nos encontramos con un pueblo que era tan cazador como cultivador y que, sin embargo, se interpretaban a sí mismos como cazadores. Ahora nos encontramos con pueblos que podrían haberse interpretado a sí mismos según el modelo parental —diferenciación laboral conjuntada a la diferenciación sexual— y que, en cambio, no lo hacen. Debemos, pues, sospechar que en el orden de las interpretaciones míticas y de los modelos que las rigen ocurre algo semejante a lo que ocurre con los datos de la ciencia: diversas teorías pueden dar cuenta de los mismos datos. Aquí, diversos usos de las posibilidades que ofrece un mismo modelo míticoaxiológico, pueden ser igualmente eficaces a la hora de organizar y orientar unas mismas cadenas de operaciones.

Vimos también que en culturas donde escasean las nociones puramente abstractas la contraposición entre los medios para obtener alimentos y los alimentos obtenidos, como relación de medios y fines, no se da; por el contrario, estas operaciones se desarrollan dentro de unas mismas investiciones semánticas. Por tanto, la relación «matar/ser muerto» debe de interpretarse a partir de «comer-ser comido». No debe pensarse el proceso laboral como un medio para poder comer y mantener a los hijos, sino que más bien ha de pensarse prescindiendo de las nociones de «utilidad para...».

Pero supuesto que en la única función, «matar/ser muerto» se sincretizan todas esas cadenas operatorias, y también la sexual, la interpretación de la sexualidad quedará modificada; funcionará de una forma que para nosotros no es, en absoluto, habi-

tual. El actante segundo O es un S sexual. Por tanto no debe pensársele a la manera de nuestros O, de larga tradición artesana, no debe pensársele como un actante pasivo; el actante segundo es un centro de iniciativas, al igual que lo es el actante primero. No se olvide la interpretación que hemos dado de comer y matar, como una transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Tanto en el comer, como en el copular, o en el trabajar, el objeto comido, con quien se copula, o sobre lo que se trabaja, es el O_1 de la transformación.

Nos orientará en esta extraña concepción del actante segundo el pensar en el papel que en la mitología juega el Dema, que siempre es el O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. En esa transformación el Dema hace don de sí mismo. En la relación sexual, la mujer, que es la muerta, hace don de sí misma; es un O de la relación S-O, y es un O con iniciativa. En este orden hay que interpretar el objeto de trabajo y aquello con que uno se alimenta; hay que entenderlo en el sentido de la transformación, y hay que entenderlo como con iniciativa propia. El actante segundo O de esa única función no puede comprenderse en un orden meramente objetivo, sino en un orden donde se sincretizan S y O. Hay que quitar de la concepción del actante segundo la pasividad artesana y la abstracción científica, y hay que tener muy en cuenta su carácter sincrético. El actante segundo es axiológico y tiene iniciativa. El «matar», que es la función semántica, no está correctamente interpretado si se le considera como una depredación —actividad violenta frente a una pasividad—. El matar para estos pueblos tiene como en el caso sexual los caracteres de un intercambio entre dos iniciativas. En todo caso, si alguien sale disminuido en cuanto centro de iniciativas —según los datos míticos— es el varón, el actante primero, el O_2 de la transformación, y no la mujer, el actante segundo, el O_1 de la transformación. Piénsese en un «comer, alimentarse», que no consiste en asimilar a un Yo, contrapuesto a lo objetivo, unos alimentos que están en el campo de lo objetivo, sino, más bien, en un «comer, alimentarse», que es regeneración de la vida, transformación ésta que parte, precisamente, de aquello con lo que uno se alimenta.

Para la diferenciación entre alimento y alimentado, de forma que pueda pensarse en la asimilación de alimentos por parte de un S, se requiere un tipo de operación que no sólo contraponga actantes en una función, sino, que sea tal, que constituya a un sujeto como sede de un saber-hacer laboral y como sede de las formas que por el trabajo los objetos adquirirán. Y esto no se producirá sino mucho más tarde.

d) Excursus acerca del mecanismo de las modificaciones laborales

Permítasenos ahora un excursus acerca de las disoluciones de síncresis y de las ampliaciones laborales mediante la metaforización de modelos axiológicos.

Algunas ampliaciones laborales —transformaciones laborales— van acompañadas de una metaforización de las configuraciones semánticas y axiológicas mientras nos movamos en procesos laborales axiológicos, no obstractos—. Y toda metaforización, provoca una contraposición axiológica de carácter semiótico y una disolución de síncresis, allí donde las haya.

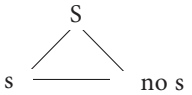
Según esto, la disolución, por ejemplo, de la síncresis de alimentación y sexualidad, o la del proceso laboral y el sexual, o cualquier otra, tendrá lugar concomitantemente a las ampliaciones laborales o metaforizaciones de configuraciones axiológicas. Únicamente las diversificaciones laborales son capaces de originar diferenciaciones de funciones, configuraciones semánticas, y sólo estas últimas son capaces de originar diferenciaciones entre los actantes de unas funciones y otras y,

por tanto, de disolver síncresis tales como la síncresis del S que procura su supervivencia mediante el alimento y el S sexual y el laboral. Esas ampliaciones en el trabajo —mientras no entren los procesos abstractos laborales y conceptuales— sólo son posibles mediante las transferencias de las configuraciones semánticas de unos campos propios a otros no propios, con las consiguientes modificaciones provocadas en la misma configuración.

Toda configuración significativa semántica se origina en el seno de la estructura S-S. Esta estructura es ya de por sí una agrupación de configuraciones; ella
O

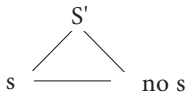
de por sí es una configuración. En su seno ya se da la contraposición de actantes y función, y la contraposición de actantes S/O, S/S, y S-S/S-O. Es decir, toda configuración semántica, correlata de una determinada operación humana, se origina y tiene lugar en el seno de unos vivientes hablantes; por tanto, la operación y su función semántica correspondiente incluyen siempre las relaciones de Sujeto-Objeto y Sujeto-Sujeto, así como las relaciones o ejes S-S y S-O y la relación entre ambos ejes. Toda configuración semántica da lugar a varias configuraciones subordinadas en contraposición: el que habla y el que escucha; el sujeto de operación y el objeto de operación; la operación y los actores de operación; el hablar y el operar.

De todo esto se sigue que ya en el seno de la configuración semántica básica se originan contraposiciones del tipo «s» - «no s», pero que no se origina, en cambio, la estructura



Parece que la metaforización no tiene lugar a nivel de los funtores, sino a nivel de la función. Se aplicará a los funtores cuando ya se haya aplicado explícita o implícitamente la función.

La metaforización de la función a otro campo distinto del propio da lugar a que frente a la categoría «s» se sitúe otra, la «no s», como consecuencia del uso en el campo propio y en el no propio o transferido; con ello surgirá la categoría que las englobará a las dos como un eje común semántico. O sea, se originará la estructura



En cuanto que la categoría «S'» pueda presentarse en la variable «S» y en la «no S» resultará ser más pobre que éstas en contenido sémico.

En cuanto puede ocupar el lugar de «S» y de «no S» en los contextos, abarca los semas de uno y de otro.

También resultará «S'» ser más pobre en contenido semántico que «S» y «no S» en cuanto se tome como desencadenador de operación —de la correspondiente a «S» y de la correspondiente a «no S»— puesto que «S'» representa la función semántica transferida de un campo a otro. En cuanto «S'» comparta un movimiento metalingüístico conexo con las formaciones axiológicas «S» y «no S», resultará ser más rico que éstos. Así podemos decir que todo enrarecimiento sémico es correlato de la operación y que toda densificación sémica es correlata al uso metalingüístico con respecto de «S» y «no S».

Se da una interna conexión entre el metalenguaje axiológico y la operación puesto que se da una correlatividad entre la aparición de movimientos nuevos metalingüísticos que comportan transfert y la aparición de nuevos tipos de operación. El núcleo de la estructura transferida quedará más explícita en el nuevo tipo de operación. Pero también es cierto que se da dependencia de la operación de nuevos tipos de operación respecto a la aparición de nuevas formaciones axiológicas metalingüísticas. La aparición de nuevos tipos de operación laboral, aunque dependiente de los desarrollos lógicos de la operación misma, supone, para que esos desarrollos se lleven a término y se afiancen un horizonte, unas configuraciones axiológicas que los presenten como valiosos y sean capaces de integrarlos culturalmente. El desarrollo de nuevas formas de operación, bajo lógica exclusiva de la operación misma, supone un estadio abstracto laboral o una prioridad del método sobre los efectos, que en estos tipos culturales que estudiamos no son posibles. Supone un pensar abstracto y, lo que es correlato, un operar que abstrae de los valores, es decir, un proceso laboral técnico.[177]

e) Sobrevivencia del mitologema horticultor en otros estadios culturales

No quisiéramos concluir nuestro estudio sobre los horticultores sin hacer referencia, de una forma u otra, a la pervivencia del mito central o estructura mítica fundamental de la horticultura en ámbitos culturales ya alejados de esos modos laborales. En esa pervivencia el mito pasará a la categoría de superstición, leyenda, folklore o tradición. Servirá a este propósito una breve referencia a las leyendas y ritos de construcción, apoyándonos en el estudio de Mircea Eliade sobre la leyenda rumana de «Maître Manole et le Monaster d'Arges»[178].

Dice Eliade que el motivo de que una construcción para ser llevada a término requiera un sacrificio humano está testificada en Escandinavia, Finlandia, Letonia, Estonia, Rusia, Ucrania, Alemania, Francia, Inglaterra y España. Igualmente cita la Italia prehistórica, el Próximo Oriente, India, Mesoamérica, Oceanía, Polinesia, Indochina, China y Japón[179].

Continúa Eliade:

> «La ideología común —a estos ritos de construcción— podría resumirse de la manera siguiente: para durar, una construcción (casa, obra técnica e incluso obra espiritual) debe ser dotada de un alma, es decir, debe recibir a la vez que la vida, un alma. El "transfert" del alma no es posible más que a partir de un sacrificio; en otros términos, por una muerte violenta. Puede decirse que la víctima prosigue su existencia después de la muerte, no ya en su cuerpo físico, sino en el nuevo cuerpo —la construcción— que ella ha animado con su inmolación; podría hablarse de un "cuerpo arquitectónico" como sustituto del cuerpo carnal.
>
> El transfert ritual de la vida por medio del sacrificio no se limita a las construcciones (templos, ciudades, puentes, casas) y a los objetos utilitarios; se inmolan igualmente víctimas humanas para asegurar el éxito de una operación, o incluso la duración histórica de una empresa espiritual»[180].

El fundamento de estos sacrificios es el mito cosmogónico que habla de la creación a partir de un ser primordial, v. gr., Tiamat, Ymir, Purusha, etc.[181], de cuyos órganos, o pedazos, se originaron las diversas partes del cosmos.

177 Jensen, 1966, pp. 125-156.
178 Eliade, 1970, p. 163 y ss.
179 Eliade, 1970, pp. 176, 178,
180 Eliade, 1970, pp. 178-179.
181 Pritchard, 1966, pp. 35-46; Krantz, 1972, p. 18

El palacio, el templo, o la casa equivalen al cosmos; son microcosmos; por tanto, su construcción es equivalente al acto cosmogónico por excelencia.

Atribuye Eliade esta concepción del mundo a los que llama «paleo-cultivadores» —«Urpflanzer»—, y dice:

> «del hecho de que el mundo —las plantas alimenticias, los hombres, etc.— han surgido por el sacrificio primordial de un ser divino, toda construcción pide la inmolación de una víctima. Se advertirá que en el horizonte espiritual de esta concepción. la substancia misma de la víctima se transforma en los seres o los objetos surgidos de ella misma como consecuencia de su muerte.
>
> «...En todos estos mitos, la muerte violenta es creadora» [182].

A continuación transcribiremos la leyenda de «Maître Manol et le Monaster d'Arges»[183].

I

L'Arges en aval
Dans le joli val,
Le Prince-Noir vient
Et il s'entretient
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixiéme,
Leur Maître supréme,
afin qu'ils choisissent
Un endroit propice
sur ses vastes terres
Pour un monastère.

Et voici, soudain,
Que sur leur chemin,
Un berger les scrute,
Jouant de sa flûte;
Et dés qu'il surgit,
Le Prince lui dit:

— Petit berger, fier,
ouant de doux airs,
Allant en amont
Avect tes moutons,
Ou descendant l'eau
Avec ton troupeau,
N'as-tu pas vu là,
Par où tu passas
Des murs délaissés
Et non achevés,
Parmi des piliers
et des moisetiers?

— si Seigneur, j'ai vu
des murs délaissés
Et non achevés;
Mes chiens,
quand les voient,
Hurlent et aboient,
Comme s'ils pressentent
La mort qui les hante.
Le Prince l'entend
et repart soudain,
suivant son chemin
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons
Et Manol dixiéme,
Leur Maître supreme.

— les voici les murs!
Donc, vous, compagnons
Et Maîtres magons,
Passez aux travaux:
II faut qu'aussitót
Ici, vous leviez
Et le bátissiez
Mon beau monastére
Sans pareil sur terre.
J'offre mes richesses,
Des rangs de noblesse;
Ou sinon, sachez,
Je vous fais murer,
murer tous, vivants!...

II

Travaillant sans trêve,
Leur grand mur s'éléve;
Mais tout travail fait,
La nuit s'écroulait!
Et pendant trois nuits,
Tout croule avec bruit!

Le Prince les mande
Et les réprimande:
Fâché, furieux,
II menace et veut
Les murer vivants...
Les Maîtres maçons
Et les compagnons
En travaillant tremblent,
En tremblant travaillent
Tandis que Manol,

182 Eliade, 1970, p. 181.

183 Traducción francesa debida a M. Gheorghiu, citada en Eliade, 1970.

Couché sur le sol
Fait, en s'endormant,
Un songe étonnant,
Puis, lorsqu'il se léve,
Il leur dit son rêve:

— Chers Maîtres maçons
et chers compagnons,
J'ai fait en dormant,
un réve étonnant.
Du ciel j'entendis
Quel qu'un qui me dit:
Ce que l'on construit
Tombera la nuit,
Jusqu'à ce que nous
Décideons, tous,
D'emmurer l'épouse
Ou la soeur venant
Porter la premiére
Au mari ou frére
A manger demain,
Au petit matin.

Donc si vous tenez
A parachever
Ce saint monastére
Sans pareil sur terre,
Il faudra jurer
Et nous engager,
Et qui, la primiére,
Viendra demain,
Au petit matin,
Nous l'immolerons
Et l'emmurerons

III

A l'aube, voici,
Que Manol bondit
Et qu'il monte sur
Les restes du murs,
Scrutant le chemin,
Pergant le lointain

Hélas, pauvre Maître,
Qui voit-il paraitre?
Anne, sa chérie,
Fleur de la praerie!
Elle s'approchait
Et lui apportait
A boire, a manger...
A genoux, en pleurs,
Il prie le Seigneur:
— Verse sur le monde,
La pluie qui monde,
Change les riviéres
En torrents sur Terre;
Fais que les eaux croissent,
Pour ma mie, lasse,
Ne puisse avancer!
Dieu ayant pitié
Luí obéit et
Fait couler bientôt
Du ciel, l'eau en flots.
Mais bravant L'averse,
Sa femme traverse
Les eaux, les torrents...
Et Manol soupire,
Son coeur se déchire;
Il se signe en pleurs,
Et prie le Seigneur:
— Fais souffler un vent,
Un vent si puissant,
Qu'il plie les sapins,
Dépouille les pins,
Abatte les montagnes
Quant á sa compagne,
en bravant le vent
D'un pas hésitant
Arrive, épuisée.

IV

Les autres maçons,
Maîtres, compagnons,
Sont tous délivrés,
Lá, quand ils la voient
Et Manol l'enlace
Et, troublé, l'embrasse,
Puis, monte avec elle
Dans les bras l'échelle:

Ne crains rien du tou
Ma cherie, car nous
Voulons plaisenter
Et lá t'emmurer!

Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'au pieds,
Puis jusqu'aux mollets.

Et sa pauvre chère
Ne sourit plus guère:
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint,
Et tout mon corps geint!

Mais il est muet,
Travaille et se tait,
Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets,
Aprés, jusqu'aux reins,
Et puis jusqu'aux seins.

La pauvre Anse ignore
son but et l'implore:
— Manol, cher Manol
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint!
Mais le mur grandit

Et l'ensevelit
Des pieds jusqu'aux reins,
Aprés jusqu'aux seins,
Puis jusqu'au menton
Enfin, jusqu'au front.
Il bátit si bien
Qu'on ne voit plus rien
Pourtant il l'entend
Du mur gémissant:
— Manol, cher Manol
O Maître Manol,
le gros mur m'étreint
Et ma vie s'éteint!

V

L'Arges en aval,
Dans le joli val,
Noir, le Prince, arrive
Sur la belle rive,
Faire ses priéres
Dans le monastére.
Le Prince et sa garde,
Ravis, le regarden:
— Vous, dit-il, maçons
Maîtres, compagnons,
Dite-moi sans peur,
La main sur le coeur,
Si votre science
Peut avec aisance
Faire pour ma gloire
Et pour mémoire
Plus beau monastére?

Les dix grands maçons,
Maîtres, compagnons
Sis sur la charpente
Du haut toit en pente,
Répondent joyeux
Et fort orgueilleux:
— comme nous, maçons,
Maîtres, compagnons,
Tu ne trouveras
Jamais ici-bas,
Sache donc, que nous
Pourrons n'importe où
Batir sur la terre
Plus beau monastére
Plus éblouissant
Et resplandissant!

Or le Prince écoute
Et, ordonne en rage,
D'élever l'ouvrage
De l'échaufaudage,
Afin que les bons
Dix maître macons
Soient abandonnés
La sur la charpente
Du haut toit en pente

Mais les Maîtres sont
Adroits et se font
Des ailes que volent,
Ailes d'échandole;
Un a un descendent,
Mais là où ils tombent
Jis creusent leur tombe.
Or, pauvre Manol,
Le Maître Manol,
Tout juste a l'instant
Où prend son élan,
Entend une voix
Sortir des parois,
Une voix aimée,
Faible et étouffée,
Qui pleure et gémit...
— Manol, cher Manol,
Le gros mur m'étreint
et serre mes seins,
Mon cher petit geint
Et ma vie s'éteint!

Il l'entend si pres
Qu'il reste égaré,
Et de la charpente
Du haut toit en pente,
S'écroule Manol.
Et la où son vol
s'écrasa au sol
Taillit de l'eau claire,
Salée et amere,
Car dans sa pauvre onde
Ses larmes se fondent!. [184]

184 Eliade, 1970, pp. 164-167.

IV.—APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS DE RIEGO

1. Condiciones laborales y sociales de las sociedades de agricultura de riego o hidráulicas

Lo que en todo momento pretendemos es comprobar nuestro modelo teórico S-S como estructura fundamental humana; pretendemos comprobarlo y afinarlo. A
O
este fin, después de haber estudiado dos modalidades culturales netamente diferenciadas laboral y socialmente, como son las sociedades de cazadores-recolectores y las de horticultores, nos proponemos estudiar ahora, sumariamente, las sociedades agricultoras; en concreto los casos de sociedades agricultoras de riego, porque juzgamos que es más neta la diferenciación laboral y social con respecto a otros tipos culturales e incluso con respecto a las sociedades agricultoras con régimen de lluvia.

Nuestra aproximación al estudio de estas sociedades sólo podrá ser sumaria. Esto por dos razones: por el fin que nos hemos propuesto y por la amplitud y complejidad del tema.

Empezaremos analizando las condiciones laborales de las sociedades agricultoras de riego y las consecuencias de esas condiciones en la estructura S-S. Con esos
O
resultados acudiremos a las narraciones míticas y a algunas características culturales conexas con ellas. Atenderemos especialmente a la religión porque juzgamos que es en ella donde más claramente se nos puede dar la clave del sistema axiológico que vige en tales culturas.

Mediante estos dos factores —trabajo y cuerpo mítico— intentaremos comprender las concepciones que esas sociedades tienen de los objetos, de los sujetos, de la relación S-O y de la relación S-S.

Los elementos esenciales para el cultivo son: plantas útiles, suelo cultivable y adecuado en cuanto a relieve y superficie, temperatura apropiada y humedad adecuada. La deficiencia en cualquiera de estos factores ha de ser corregible si se quiere llevar a término el cultivo.

K. Wittfogel distingue entre factores constantes y factores variables, según la resistencia que presentan a la acción humana.

Llama a la temperatura y a la superficie, elementos constantes del paisaje agrícola, porque con un equipamiento preindustrial de instrumentos, esos factores resultan invariables para la acción humana. La superficie de la tierra admite arreglos menores, tales como nivelaciones o aterrazamientos, pero sin máquinas ni explosivos permanece fundamentalmente inalterada.

El primer factor variable son las plantas porque en cuanto a selección y localización no resisten el esfuerzo humano.

El segundo factor variable son los suelos. Los suelos pueden ser preparados para el cultivo cavando, arando, escarbando, etc.; también pueden ser mejorados en su composición química mediante los fertilizantes.

El agua es la variable natural por excelencia. Aunque más difícil de manipular que la vegetación o que los suelos, cede a la acción humana conjuntada. El agua resulta ser la variable natural por excelencia, pero solamente a condición de que el trabajo humano sea masivo y esté dotado de un cierto equipamiento técnico[185].

185 Wittfogel, 1966, pp. 31-34.

En la agricultura pluvial, o de pequeño riego, las tareas de cavado, distribución de agua, etc., pueden realizarse por un solo campesino, una sola familia o un pequeño grupo de vecinos, y no es necesaria una gran organización, ni un gran equipamiento técnico.

En el cultivo de lluvia, en el de irrigación a pequeña escala, que Wittfogel llama «hidroagricultura» para diferenciarlo del de riego a gran escala que llama «agricultura hidráulica», no se requieren patrones de organización y control social especialmente estructurados y complejos.

La manipulación de grandes masas de agua —para canalizarla, protegerse de ella, utilizarla, guardarla, etc. ...—, exige un trabajo masivo humano. Este trabajo masivo debe ser disciplinado, coordinado y dirigido.

Dice Wittfogel:

> «un número de cultivadores que se esfuercen por conquistar valles y llanuras áridas se ven forzados a invocar los ingenios organizativos que —a base de tecnología pre-maquinista— ofrecen la única posibilidad de éxito: deben trabajar en cooperación con sus compañeros y subordinarse a una autoridad rectora»[186].

Los pueblos hidráulicos tuvieron que construir colosales estructuras laborales, sociales y políticas, lo que supuso una transformación de las relaciones de los humanos con el entorno y de los humanos entre sí.

La agricultura hidráulica intensifica el cultivo, pero exige un tipo específico de división del trabajo y una colaboración laboral y social a gran escala. Este tipo de patrón laboral tiene lugar cuando se hace necesaria la manipulación de grandes cantidades de agua.

Los trabajos a gran escala de almacenaje, conducción y control del agua, suponen una primera división del trabajo en: trabajo de preparación del cultivo, trabajo protector del cultivo y cultivo propiamente dicho. Las sociedades hidráulicas además de cultivar han de luchar contra la escasez o el exceso de agua. Una comunidad agraria que emprende el trabajo de salvaguardar el empleo productivo del agua puede tener que recurrir también a proteger sus cosechas de las inundaciones periódicas y excesivas. Los centros de mayor fertilidad potencial son también los centros de mayor destrucción potencial.

En Mesopotamia, las inundaciones ocasionales dañaban las llanuras, densamente pobladas y cultivadas. En el Alto Egipto, el Nilo, cuando la crecida es muy alta, sube un metro sobre el nivel de la zona habitada; en Egipto Medio, dos metros y en el Delta hasta tres metros y medio[187].

Por tanto, en todas las culturas hidráulicas mayores las obras de preparación del cultivo se han de completar con obras protectoras de las inundaciones.

En estas culturas el trabajo tendrá que ser masivo. En Sumer, todo hombre adulto debía participar en la cava y limpieza de canales. Igualmente en Egipto era universalmente exigida la participación en la construcción y limpieza de canales.

La cooperación de todos en un mismo trabajo implica una integración planificada, tanto más, cuanto mayores son los objetivos y los equipos humanos.

Debe planificarse el personal que se necesita en conjunto y en cada uno de los trabajos donde puede encontrarse este personal. Debe determinarse la cuota de colabo-

186 Wittfogel, 1966, p. 37.
187 Wittfogel, 1966, pp. 43-44.

ración, la selección y su criterio; se ha de notificar la selección y movilizar las fuerzas de trabajo. Se ha de distribuir el personal en número adecuado a los trabajos a realizar. Se ha de disciplinar el trabajo. Se han de organizar los trabajos auxiliares, tales como la aportación de materiales —paja, leña, madera, piedras, tierra—. Se ha de organizar el suministro de comida y bebida y, también, los transportes y la distribución.

En suma, es precisa una compleja planificación de la división del trabajo, de su conducción, de los trabajos a realizar, de los materiales y suministros necesarios, etc…

Todo trabajo masivo en colaboración exige una detallada planificación, organización y disciplina. Por tanto, requiere quienes se dediquen a ese quehacer; se precisa experiencia acumulada y previsión calculada. Se requiere, pues, un personal especializado en todo esto, cuyos miembros serán los encargados de iniciar, realizar y conservar las grandes obras hidráulicas. Estos especialistas deberán disponer del saber y el poder de coerción necesario.

El control laboral de todo, o por lo menos de la parte más dinámica de la fuerza laboral del país, supone, a la vez, control social y político.

> «No importa que los líderes tradicionales no hidráulicos iniciaran o se apoderaran del aparato hidráulico incipiente, o que los amos de este aparato se transformaran en la fuerza motriz detrás de todas las funciones públicas importantes, pues no cabe duda que en todos estos casos el régimen resultante estuvo, decididamente, moldeado según el liderazgo y control social requeridos por la agricultura hidráulica»[188].

No se olvide que la masa de los trabajadores hidráulicos sigue siendo campesina. Los hombres son reclutados por tiempos más o menos largos, pero nunca tales que impidan el trabajo agrícola, o sea, el cultivo mismo.

> «Entre las funciones intelectuales desempeñadas por los líderes de las actividades agrohidráulicas, algunas se relacionan sólo indirectamente con la organización de hombres y materia; pero la relación es, no obstante, altamente significativa. La cuenta del tiempo y la elaboración del calendario son esenciales para el éxito de las economías hidráulicas.
>
> A decir verdad, el hombre se preocupa hondamente de la sucesión de las estaciones bajo todas las formas de economía extractiva y en todo el mundo agrario. Pero, en la mayoría de los casos, se contenta con determinar, de una manera general, cuándo comienza la primavera o el verano, cuándo vendrá el frío y cuándo caerán las lluvias o las nieves. Sin embargo, en las civilizaciones hidráulicas no basta este conocimiento general. En las zonas de plena aridez es decisivo estar preparado para la crecida de los ríos cuya inundación. adecuadamente manejada, aporta la fertilidad y la vida; de lo contrario las aguas incontroladas siembran la muerte y la devastación. Los diques han de ser reparados en la estación adecuada para que puedan mantenerse en las épocas de inundación; y los canales han de estar limpios para que la humedad se distribuya satisfactoriamente.
>
> En las zonas semiáridas, que reciben una lluvia limitada o desigual, se hace imprescindible poseer un calendario exacto. Sólo cuando los diques, canales y depósitos están dispuestos y en buenas condiciones justo a tiempo es posible aprovechar y utilizar al máximo la escasa precipitación atmosférica.
>
> La necesidad de redistribuir los campos, periódicamente inundados, y determinar la dimensión y volumen de las estructuras hidráulicas y, o, de otro tipo, proporciona un estímulo continuo para el desarrollo de la geometría y la aritmética. Herodoto. atribuye los comienzos de la geometría en Egipto a la necesidad de medir cada año la tierra inundada. Sin duda, los pioneros y amos de la civilización hidráulica estaban suficientemente equipados para echar los fundamentos de dos ciencias interconexas: la astronomía y las matemáticas.
>
> Por regla general, las operaciones de cuenta y medición del tiempo, fueron llevadas a cabo por dignatarios oficiales o por especialistas sacerdotales (o seculares) vinculados al régimen hidráulico»[189].

188 Wittfogel, 1966, p. 47.
189 Wittfogel, 1966, p. 48-49

Lo primero que debemos advertir es la conexión que existe entre el poder y el saber en la sociedad hidráulica. Cabría además destacar una serie de elementos constitutivos de este tipo de sociedad: *la autoridad,* en donde se acumula el poder social y el saber social; *la división del trabajo en gran escala y la colaboración laboral* en unos mismos objetivos de grandes masas de individuos; y, por último, *el trabajo agrícola* propiamente dicho.

Los métodos de división del trabajo masivo, de cooperación y de dirección, que habían resultado tan efectivos en el campo del trabajo hidráulico, pudieron transferirse, con gran facilidad, a otros campos. Así, por ejemplo, los medios y los conocimientos hidráulicos se transfirieron al aprovisionamiento de agua potable y a la construcción de canales de navegación. Estos canales satisfacían las necesidades de las autoridades, tanto en cuanto al traslado de los sobrantes agrícolas a los centros administrativos, como en cuanto al transporte de mensajeros y tropas. Los egipcios construyeron canales para bordear las cataratas o para unir el Nilo al Mar Rojo. En China, los canales fueron uno de los medios capitales de unificación política.

Las comunidades hidráulicas, ligadas desde el principio de su historia a fuentes inamovibles de fertilidad y a un sistema fijo de suministros de agua, se vieron obligadas a construir defensas para sus viviendas y cultivos. La agricultura hidráulica «enseri ó» al hombre manejar toda clase de materiales de construcción: tierra, piedras, madera, etc. y le adiestró en la manipulación de estos materiales de una manera organizada. Los constructores de canales y diques se transformaron en constructores de trincheras, empalizadas y extensos muros defensivos[190].

La cooperación, que había asegurado el éxito de la agricultura, podía asegurarlo también en la protección.

Con el esfuerzo coordinado bajo una autoridad se realizaron, también, caminos. En China, el esfuerzo para la construcción de caminos y para su mantenimiento, fue enorme. Lo mismo cabría decir de la zona Andina. Esos mismos esfuerzos están documentados en Asiria y supuestos en Babilonia[191].

Todo ese equipo laboral y administrativo se empleó igualmente en la construcción de templos, tumbas y palacios. El control de la fuerza laboral permitió a los gobernantes de Sumer, Babilonia y Egipto, la construcción de monumentales templos, palacios y tumbas. Las obras citadas anteriormente, en las que se concentraba un trabajo masivo estrictamente planificado y disciplinado eran de utilidad pública y política. Los palacios, templos y tumbas no sólo tenían una importancia política, sino también valoral e ideológica.

Wittfogel construye el siguiente cuadro en relación a la actividad constructora de las autoridades de la sociedad hidráulica[192]:

I.—Obras hidráulicas

a. Instalaciones productivas (canales, acueductos, depósitos, presas y cliques de riego).
b. Instalaciones protectoras (canales de drenaje y diques para el control de inundaciones).

190 Wittfogel, 1966, p. 54.
191 Wittfogel, 1966, pp. 57-59.
192 Wittfogel, 1966, p. 63.

c. Acueductos para agua potable.
d. Canales de navegación.

II.—Obras no hidráulicas

a. Obras de defensa y comunicación.
1) Murallas y otras estructuras defensivas.
2) Caminos.
b. Edificios para necesidades públicas y personales de los señores seculares y religiosos de la sociedad hidráulica.
1) Palacios y capitales.
2) Tumbas.
3) Templos.

La fuerza de estos patrones laborales se empleó no solamente en la actividad constructora sino que también se extendió a la minería, a la cantería, a las salinas, etc., así como a la manufactura de armas, tejidos, carros, etc. En cuanto estas actividades poseían algún volumen eran controladas, organizadas y administradas por el Estado hidráulico. Esto se hizo directamente o indirectamente, dejando esas empresas a sujetos sometidos a pesados impuestos y a rígidas supervisiones. El Estado será el amo indiscutible de los sectores más complejos y de mayor escala de la actividad manufacturera[193].

> «Los jefes de las sociedades hidráulicas fueron grandes constructores porque fueron grandes organizadores, y fueron grandes organizadores porque fueron grandes conservadores de datos».
>
> «Una organización combina elementos dispares para crear un todo integral. Puede hacerlo 'ex tempore', si su ambición es simple y pasajera. Debe hacer preparativos más elaborados si se enfrenta con una tarea permanente y difícil. Tratando con seres humanos —su potencia, de trabajo, su potencia militar y su capacidad de pagar impuestos— debe conocer su número y condición. Para este fin debe contar el número de personas que forman el pueblo. Y si espera sacar de ellos algo con frecuencia y regularidad, debe conservar los resultados de sus cuentas acordándose de memoria o. superando el nivel más primitivo, utilizando símbolos preliterarios o literarios.
>
> No es un accidente que, entre todos los pueblos sedentarios, los pioneros de la agricultura y del estatismo hidráulicos, fueran los primeros en desarrollar sistemas racionales de cuentas y escritura»[194].

Las grandes tareas constructoras del Estado, de las que hemos hablado anteriormente, llevan consigo un enorme trabajo organizativo que requiere, a su vez, una organización burocrática.

La distribución del agua de riego y el control de las inundaciones requieren una fuerte centralización y una detallada planificación.

También requieren una intensa burocratización, la organización y el mantenimiento de las redes de comunicación entre el centro del poder y los centros subordinados para la transmisión de órdenes, traslado de funcionarios, enviados, etc. Es imposible un eficaz control del poder sin un control muy pormenorizado de las comunicaciones, y comunicaciones rápidas, a través de un sistema de postas y relevos. El monopolio del poder y del control social es monopolio de la comunicación

193 Wittfogel, 1966, pp. 66-68.
194 Wittfogel, 1966, p. 72.

rápida. La organización y control de las vías de comunicación es la organización y sostenimiento de los canales del poder efectivo. Se requiere un gran esfuerzo planificador y de sostenimiento para mantener esos complejos sistemas —tanto mayores cuanto mayores sean los imperios—.

El monopolio del control social, de la coordinación de esfuerzos y de la organización es, también y necesariamente, un control militar sobre el grueso de la población para coordinar la acción masiva en tiempos de guerra.

El Estado hidráulico tenía poder para el reclutamiento militar, como lo tenía también a la hora de reclutar para el trabajo, y aplicaba en la esfera militar los mismos instrumentos de organización que era capaz de aplicar en la esfera de las construcciones. Se formaban ejércitos de enormes efectivos, en muchas ocasiones reclutados forzosamente, que eran movidos de forma ordenada, y que podían actuar coordinada y planificadamente en cuanto a suministros, emplazamientos y estrategia.

El Estado podía llevar a término todas estas empresas, únicamente sobre la base de un ingreso adecuadamente regulado. Así, tuvo que ocuparse de la tarea de adquisición de recursos con tanta o mayor intensidad como de cualquiera de las otras actividades defensivas, constructoras o hidráulicas.

La sustentación de todo el aparato de poder dependió del plus productivo de la población, plus que recogió en forma de trabajo, de dinero o de otras formas.

El Estado poseyó el monopolio del fisco y el poder de forzar a todos a contribuir a él, bien mediante trabajos forzados en campos públicos, bien en especies y parte en dinero. Las autoridades de la sociedad hidráulica extendieron sus oficinas de recaudación de impuestos con la misma amplitud como extendieron sus agencias de registro, movilización o postas de correos. El alcance y fuerza del sistema de impuestos, comparada con la Grecia y Roma clásicas o la Europa feudal, fue enorme[195].

La burocracia la formaba un cuerpo especializado; éste era tanto más denso cuanto mayor era la intensidad hidráulica, o tanto más denso cuanto más densas eran las funciones operativas y monopolísticas del Estado. La burocracia era una clase cerrada, altamente organizada, centralizada, semimilitar, permanentemente operante, cuyo jefe supremo era el Soberano. La posición y tarea de cada uno de los miembros de la burocracia era determinada en todo momento por el Soberano, por el Señor Absoluto.

La burocracia ejercía el monopolio del control y del liderazgo social, porque ni artesanos, ni mercaderes, ni terratenientes tuvieron ningún poder de organización.

> «La libertad de competir implica la libertad de organizar e implica la libertad. si las condiciones lo permiten, de emplear medios burocráticos para desarrollar y perpetuar vínculos. de organización.
>
> Los amos de la sociedad hidráulica no permitieron rivales conspicuos burocráticamente organizados. Ejercieron la hegemonía exclusiva, operando, continuamente y sin piedad, como una auténtica burocracia monopolística»[196].

El régimen hidráulico impuso las leyes unilateralmente y tuvo la libertad de alterar sus normas en cualquier momento. Para los actos legislativos y administrativos el monarca no debía responder ante nadie, excepto ante el cielo. Si se dio algo semejante a una constitución, estuvo dada desde arriba, la crearon, mantuvieron y modificaron, no como servidores, sino como señores de ella.

195 Wittfogel, 1966, pp. 72-102..
196 Wittfogel, 1966, pp. 414-415.

Frente al Estado no hubo centros independientes de poder capaces de controlar el poder. El Estado fue un poder sin concurrente. Los descontentos con ese poder, podían recurrir a la rebelión, pero la rebelión no suponía un control del poder; si la revolución no fracasaba, el poder cambiaba simplemente de manos, pero continuaba siendo un poder monopolístico, sin centros de poder independientes que pudieran ejercer sobre él un papel regulador. Tampoco cambiaba en nada esa manera de ser autócrata del poder el hecho de que la autoridad suprema fuera electiva. Y nota, justamente, Wittfogel, que el régimen de Gengis Khan, que se perpetuó mediante la elección limitada, permanece como uno de los ejemplos más terroríficos de poder absoluto. Tampoco las condiciones naturales o culturales que moldeaban las acciones del gobernante suponían una atenuación de la condición del poder emanado de una única fuente sin posibilidad de existencia de otros centros más o menos autónomos o compensadores de él.

La no existencia de centros competidores del poder de la autoridad del monarca provoca una tendencia que Wittfogel llama «tendencia acumulativa hacia el poder incontrolado».

En relación a esto señala que:

> «esta tendencia podría ser equilibrada si todas las subsecciones mayores de autoridad fueran más o menos igualmente poderosas; si los jefes de los trabajos públicos, del ejército, del servicio de inteligencia y del sistema de ingresos fueran más o menos igualmente fuertes en cuanto a poder organizador de comunicaciones y coercitivo».

Y además:

> «bajo condiciones absolutistas, el detentador de la posición más fuerte, beneficiándose de la tendencia acumulativa hacia un poder incontrolado, tiende a extender su autoridad mediante alianzas, maniobras y procedimientos crueles, hasta que predomina él solo, después de haber conquistado los demás centros de decisión suprema»[197].

Cuando faltan centros de poder capaces de controlar el poder supremo, la fuerza acumulativa de poder tiende a producir un único centro de organización y decisión.

La eficacia de la organización del poder al ser monocéntrica y sin competición —ni en el poder ni en la organización— se vierte en provecho del poder mismo.

La eficacia operativa de un poder sin competición, redunda, primariamente, en absolutizar aún más el poder.

La carencia de centros independientes de poder conduce a un máximo de influencia unilateral en la aplicación de las leyes. No hay jurados independientes. No hay poder que defienda al plebeyo frente al poder. La racionalidad de la organización de la administración, supuesto que no hay organización alguna fuera de ella, revierte, primariamente, en provecho de la misma burocracia.

El poder disfruta de un máximo de publicidad de logros, o pretendidos logros, al no haber centro alguno independiente con posibilidad de crítica efectiva contra él. El poder disfruta de un máximo de información según sus propios fines, mientras que el pueblo carece de vehículos de información y de medios para dar a sentir su sufrimiento, su descontento o su opinión. La crítica se realiza en el interior del sistema burocrático, y en interés del afianzamiento, regeneración, etc..., del poder monocéntrico mismo. La crítica intraburocrática es necesaria para el funcionamiento del

197 Wittfogel, 1966, p. 133.

aparato del poder, pero por falta de fuentes autónomas del poder central, esa crítica es «a puerta cerrada».

En Sumer el rey recibe el poder de Enlil y con Enlil el hombre nunca puede sentirse completamente a gusto: frente a Enlil el hombre siente un miedo espantoso. El faraón lleva enroscada en la cabeza la serpiente «uraeus» que amenaza a sus enemigos con la destrucción. Al faraón se le compara con la diosa Sekhment, la inspiradora de temor.

El castigo es considerado como una patente esencial del poder. El poder monocéntrico ejerce el monopolio de la coerción. Así como el poder carece de controles carece también de controles la coerción que él puede ejercer. El poder militar organizado, las armas, se concentra en manos de la única autoridad. Esta controla el ejército, la policía, los servicios de espionaje y todos los medios para apresar, torturar y destruir a quien se le oponga. La autoridad suprema dispone, además, de medios psíquicos de coerción, tales como la imprevisibilidad y el secreto, dos medios intrínsecamente conectados con la naturaleza misma de la organización monocéntrica del poder[198].

En un régimen con un único centro de poder no hay quien limite ni los excesos de coerción y terror, ni quien impida lo que Wittfogel llama «los actos de terror perpetrados como una rutina y dentro de la trama flexible de la ley despótica». Respecto de esto dice: «fue este terror rutinario en los procedimientos administrativos, fiscales y judiciales, lo que movió a algunos observadores a designar el gobierno del despotismo hidráulico: 'gobierno por el látigo'»[199].

De todo lo expuesto Wittfogel concluye —y nosotros lo apoyamos— que:

> «viviendo bajo la amenaza del terror total, los miembros de una comunidad hidráulica deben moldear su conducta de acuerdo a ello. Si quieren sobrevivir, deben evitar provocar al monstruo incontrolable. A las exigencias de la autoridad total, el sentido común recomienda una respuesta: la obediencia. Y la ideología ha estereotipado lo que recomienda el sentido común. Bajo un régimen despótico, la obediencia se transforma en la base misma del civismo»[200].

En relación a Mesopotamia, T. Jacobsen pone la obediencia como virtud primaria y afirma que en esa cultura la vida buena es la vida obediente[201]. La misma conclusión saca J. A. Wilson respecto de Egipto[202].

Esta estructura autoritaria invade todos los niveles de la sociedad, e incluso la familia.

T. Jacobsen dice:

> «el individuo estaba en el centro de círculos de autoridad cada vez más amplios que delimitaban su libertad de acción. Los círculos mis cercanos y estrechos estaban constituidos por las autoridades de su propia familia: el padre y la madre, el hermano mayor y la hermana mayor... La obediencia a los miembros más viejos de una familia es tan sólo el comienzo. Más allá de la familia están los otros círculos, las demás autoridades: el Estado y la sociedad»[203].

198 Wittfogel, 1966, p. 170.
199 Wittfogel, 1966, p. 172.
200 Wittfogel, 1966, p. 178.
201 Jacobsen, 1967, p. 264, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
202 Jacobsen, 1967, p. 116 y ss., en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
203 Jacobsen, 1967, p. 264, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

Eso mismo opina Wilson con respecto a Egipto.

En las culturas hidráulicas, y especialmente en Mesopotamia y Egipto, la religión jugó un papel enorme. Más tarde intentaremos comprender la razón de esta impregnación religiosa en todos los ámbitos de la cultura. Estas culturas se caracterizaron, además, por poseer grandes e influyentes cuerpos sacerdotales integrados en la administración del Estado.

El Estado hidráulico no toleró ninguna religión sociológicamente dominante fuera de él.

Respecto de ello dice Wittfogel:

> «El Estado hidráulico, que no permitía un caudillaje independiente, fuese militar o económico, no favoreció tampoco la aparición de un poder religioso independiente»[204].

Por esta razón los gobernantes se identificaron con la religión sociológicamente dominante, de tal forma, que en la mayoría de los casos, el representante supremo de la autoridad secular fue, también, la autoridad suprema religiosa. En Egipto y Mesopotamia la autoridad suprema secular se presentó como un dios, descendiente de, o elegido por los dioses[205].

Dice Wittfogel:

> «Una sociedad que producía oportunidades únicas para el crecimiento de la máquina gubernamental, no dejaba espacio al crecimiento de una religión dominante, política y económicamente independiente. El gobernante agroadministrativo cimentaba su posición secular vinculándose, de una forma o de otra, los símbolos de la suprema autoridad religiosa»[206].

Los asuntos seculares y religiosos estuvieron en manos del Soberano. En Egipto el faraón fue un intermediario entre los dioses y los hombres; fue el sumo sacerdote de todos los dioses. El cuerpo de sacerdotes fue un cuerpo de representantes suyos, elegidos por él. El rey sumerio, también representó la suprema autoridad divina sobre la tierra, aunque su estatuto sacro parece que se redujo a «hijo adoptivo divino»[207].

En Babilonia y Asiria, también el monarca fue el sumo sacerdote. Los sacerdotes fueron elegidos por él y sometidos a su jurisdicción, como los restantes cuerpos de la administración.

En resumen: el sistema monocéntrico del poder, que no tolera fuentes independientes de poder sino que las absorbe todas, se extendió, también, al campo de la religión. No hubo fuerza organizativa que no perteneciese al Estado; ni menos, religión predominante que no fuera la del Estado.

La sociedad monocéntrica, en cuanto al poder y en cuanto a la organización burocrática, importa procedimientos para debilitar la propiedad privada. El estado hidráulico restringió el desarrollo de la propiedad privada mediante procedimientos fiscales, judiciales, legales y políticos. Los impuestos y las confiscaciones judiciales o políticas fueron dos medios muy eficaces. Otro medio no menos eficaz consistió en las leyes de la herencia.

204 Wittfogel, 1966, p. 111.
205 Frankfort, 1951, p. 114.
206 Wittfogel, 1966, pp. 116-117.
207 Wittfogel, 1966, p. 118.

«En todo el mundo hidráulico la mayor parte de la propiedad de una persona muerta se transfiere no de acuerdo a su voluntad, sino de acuerdo a las leyes escritas o consuetudinarias. Estas leyes prescriben una división igual, o aproximadamente igual, de la propiedad entre los herederos, más frecuentemente, los hijos y otros parientes próximos masculinos. Entre los hijos, a menudo, el mayor tiene más deberes que cumplir: debe de cuidar de su madre y de sus parientes más jóvenes, y puede ser responsable en primer grado de las obligaciones religiosas de la familia. Las leyes tienen todo esto en cuenta. Pero su modificación no evita el efecto básico: la parcelación de las propiedades del muerto entre sus herederos» [208].

Así ocurrió, con variaciones, en Egipto, en Babilonia y en Asiria. Esta ley es un procedimiento para la división periódica de la propiedad privada y un medio para su debilitación.

Cuánto más rica era una persona, más esposas podía tener. La poligamia, conjuntada a la ley de la herencia, fue otro gran procedimiento de parcelación y debilitación de la propiedad. Así, y con el tiempo, la propiedad tendía a disminuir más que a crecer.

«En la sociedad hidráulica, los representantes de la propiedad privada carecían de fuerza para establecer formas de propiedad similares a las de las sociedades feudales y postfeudales, consolidadas y fuertes, primero porque el monopolio gubernamental de la acción armada evitaba que los poseedores de la propiedad mantuvieran fuerzas militares independientes y, segundo, porque la red gubernamental de organización (prestación laboral, postal e inteligencia estatales, ejército integrado e impuestos universales) evitaban que los propietarios protegieran sus intereses por medio de una organización nacional efectiva»[209].

«Como una fuerza armada omnipresente, el régimen hidráulico prevaleció en puntos estratégicos de propiedad mueble, las ciudades, así como en la esfera de la propiedad inmueble, esto es, el campo. Sus ciudades fueron sedes administrativas y militares del gobierno, y los artesanos y mercaderes no tuvieron oportunidad de transformarse en rivales políticos serios. Sus asociaciones profesionales no tuvieron que estar directamente vinculadas al Estado, pero ciertamente no lograron crear centros fuertes e independientes de poder burgués corporativo, como los que aparecieron en muchas partes de la Europa Medieval»[210].

El Estado frenó, igualmente, cualquier coordinación de la propiedad campesina en forma de corporaciones independientes.

Más adelante trataremos un poco más detalladamente la estructura de la propiedad en las sociedades hidráulicas. Antes, hablaremos, brevemente, de los márgenes de libertad en las sociedades de poder monocéntrico; lo que Wittfogel llama «la democracia de mendigos».

El poder total, a pesar de serlo, no actúa en todas partes, y esto debido a lo que Wittfogel llama «ley de variación del rendimiento administrativo». Formula la ley de la siguiente forma:

«*Ley del crecimiento del rendimiento administrativo*: En un paisaje caracterizado por una aridez completa, la agricultura permanente se hace posible si (y cuando) la acción humana coordinada traslada un suministro de agua abundante y accesible desde su localización originaria hasta un suelo potencialmente fértil. Entonces la empresa hidráulica dirigida por el Estado se identifica con la creación de la vida agrícola Este momento primero y decisivo puede llamarse pues "punto de creación administrativa".

...Realizadas con inteligencia, las nuevas empresas pueden suponer un gasto adicional relativamente pequeño. Una discrepancia tan prometedora sin duda da un gran estímulo

208 Wittfogel, 1966, pp. 102-103.
209 Wittfogel, 1966, p. 109.
210 Wittfogel, 1966, pp. 109-110.

para la acción gubernamental posterior.

Ley *de rendimiento administrativo equilibrado:* La expansión de la empresa hidráulica dirigida por el Gobierno, generalmente, se va debilitando cuando los gastos administrativos se acercan a los beneficios administrativos. El movimiento ascendente ha alcanzado entonces "el punto de saturación 'A' " (ascendente). Más allá de este punto la expansión puede producir recompensas adicionales más o menos en proporción al esfuerzo administrativo adicional; pero cuando se acaban los potenciales mayores de suministro de agua, suelo y localización, la curva alcanza "el punto de saturación 'D' " (descendente). La zona entre los puntos 'A' y 'D' se caracteriza por lo que llamamos ley de rendimiento administrativo equilibrado'.

Ley de disminución del rendimiento administrativo: Si los puntos de saturación 'A' y 'D' están muy juntos o muy separados o si coinciden, todo movimiento, más allá de esta zona de rendimiento equilibrado, lleva la acción del hombre a un área de discrepancia descorazonadora. Aquí, los esfuerzos administrativos similares, y aún aumentados, cuestan más de lo que producen. Bajo estas condiciones es cuando observamos los efectos de la ley de disminución del rendimiento administrativo. El movimiento descendente se completa cuando un gasto adicional no produce recompensa adicional alguna. Entonces hemos alcanzado el 'punto absoluto de frustración administrativa'»[211].

Si el gobierno hidráulico no se hace cargo del control directo de la industria de transformación, de modo general, esto se debe a que en este campo el rendimiento de la administración sería deficitario. Nota Wittfogel que en la sociedad hidráulica, lo mismo que en otras sociedades agrarias, el gobierno se satisface con dejar el grueso de todas las manufacturas a los pequeños productores individuales.

El orden del control social cae igualmente bajo la ley del cambio de rendimiento administrativo. El control político y militar sobre la población se muestra productivo hasta que no quedan centros de poder y organización autónomos. Lo mismo, y conexo con lo anterior, cabe decir de las comunicaciones y de la acción fiscal y judicial. Basta con establecer la hegemonía política y social del gobernante.

«Algunas de estas operaciones son imperativas; otras por lo menos, son útiles. Pero, llevadas más allá del punto de saturación 'D' todas se tornan problemáticas. Esta discrepancia disuasoria entre el esfuerzo continuado y las recompensas políticas decrecientes hace que el gobierno se resista a utilizar su aparato muy por debajo de este punto»[212].

El gobierno, por regla general, se contenta con conservar el control sobre las esferas sociales realmente estratégicas, y esto, porque el control total social no es necesario para la perpetuación del poder estatal hidráulico. El control social total requiere bases ubicuas y un gasto administrativo deficitario. Basta con mantener los vehículos del poder y con bloquear la aparición de organizaciones de poder independientes. El resultado de todo esto es que se producen unos márgenes de libertad tanto a nivel de individuos, como de organizaciones secundarias.

En el orden laboral, el margen de libertad se sitúa más allá de los períodos de trabajo forzado. Con el proceso tecnológico en el cultivo y en el trabajo, el trabajo forzoso tiende a reducirse y a ser sustituido por un impuesto.

Lo que se dice del trabajo conexo con los márgenes de libertad en el cultivo, cabe decirlo del ámbito laboral artesano y de los mercaderes. Las organizaciones de artesanos y mercaderes no fueron autónomas, sino que se movieron en los márgenes de

211 Wittfogel, 1966, pp. 136-137.
212 Wittfogel, 1966, p. 138.

libertad que el poder consintió, márgenes éstos que Wittfogel llama «políticamente mendigos».

Las libertades de pensamiento e ideológica, así como la libertad religiosa se mueven, igualmente, en los márgenes del rendimiento decreciente del control del poder. Unas cosas y otras son toleradas en la medida en que son, política y socialmente, débiles, en la medida en que no tienen ningún posible acceso al poder, ninguna influencia apreciable en el control social.

La administración presentará semejantes márgenes de libertad a nivel de jefes de aldea y cargos por el estilo.

Los márgenes de libertad se presentarán allá donde el intento de control laboral, social, ideológico o religioso, imponga unos precios al poder central que le lleven a una situación de rendimiento decreciente, y allá donde no haya amenaza para el mantenimiento y perpetuación de ese poder central y de su organización política, administrativa e ideológica única. En una palabra, gozará de libertad todo lo irrelevante. De ahí el título de «libertad o democracia de mendigos». Se presentarán márgenes de libertad a nivel familiar, de aldea, de organizaciones laborales o religiosas secundarias, con tal de que se mantengan en la irrelevancia[213].

Los enemigos más terribles que puede tener el estado hidráulico son, la propiedad privada y las organizaciones independientes de la burocracia del monarca. Sin embargo, las organizaciones autónomas están relacionadas con la propiedad privada, de tal manera que si no pueden darse formas fuertes de ésta, tampoco puede darse esas organizaciones. Esto supuesto, se impone que consideremos, algo más detenidamente, los tipos de propiedad existentes en la sociedad hidráulica.

La propiedad es el derecho individual reconocido de disponer de algo. Este derecho importa, no sólo una relación S-O —relación entre persona y cosa—, sino también una relación S-S, es decir, una relación entre personas con respecto a una cosa.

O

Implica una determinada relación entre personas con respecto a una cosa. Implica una determinada relación entre sujetos que da prerrogativas a un individuo determinado con exclusión de los otros con respecto a un objeto. La propiedad es, pues, un hecho social y legal. En cuanto es un hecho legal, es también un hecho político.

En una sociedad agrícola de riego, los ámbitos capitales de la propiedad son: la propiedad inmueble, la tierra de cultivo —base de la economía hidráulica— y la propiedad mueble —herramientas, materias primas, mercancías, dinero— necesarias para la industria y el comercio.

Wittfogel, divide la propiedad privada en propiedad fuerte y propiedad débil. Llama propiedad fuerte al derecho de disponer libremente de los bienes en tanto no se interfiera en los derechos de otros miembros de la sociedad. La propiedad privada fuerte puede ser empleada activamente con fines productivos o con fines políticos; pasivamente con fines de mantenimiento y placer; o no emplearse en absoluto; puede ser enajenada a voluntad; y, finalmente, puede determinarse libremente quién la heredará a la muerte del posesor.

Llama propiedad débil a aquella que puede gozar de una sombra de estas prerrogativas.

A la hora de determinar las formas de propiedad de las sociedades hidráulicas, distingue tres tipos en los que la propiedad independiente activa se desarrolla desigualmente en sus sectores muebles e inmuebles:

213 Wittfogel, 1966, pp. 140-152.

1º «Cuando la propiedad activa independiente desempeña un papel subordinado en sus formas muebles e inmuebles, estamos ante un patrón de propiedad relativamente simple. Llamaremos a esta conformación una: sociedad hidráulica simple.
2º Cuando la propiedad activa independiente se desarrolla fuertemente en la industria y el comercio, pero no en la agricultura, nos enfrentamos con un patrón semicomplejo de propiedad. Llamaremos a esta conformación una: sociedad hidráulica semicompleja.
3º Cuando la propiedad activa independiente se desarrolla fuertemente en la industria y el comercio, y también en la agricultura, estamos ante el patrón más complejo de propiedad que se observa en una sociedad hidráulica. Llamaremos a esta conformación: sociedad hidráulica compleja»[214].

Atenderemos ahora brevemente a la conformación social simple y a la conformación semicompleja, porque son las que interesan a la finalidad de nuestro estudio.

Los Estados agrícolas de riego, a causa de las estructuras laborales que se derivan de las operaciones de riego organizado y masivo, están manejados por profesionales, es decir, por funcionarios que dedican la mayor parte de su tiempo a los asuntos públicos. Son profesionales, tanto por la dedicación como por la preparación que requieren. Por tanto, las condiciones laborales descritas crean unos profesionales del gobierno.

El papel que estos hombres desarrollan es tan importante como el que tiene lugar para proporcionar la comida o la habitación; diríamos que incluso más, por cuanto que la actividad política es condición necesaria e indispensable para que pueda tener lugar cualquier otra actividad dirigida a la conservación del grupo social y de sus individuos.

La acción del Estado organizado, profesionalizado y monocéntrico se extiende a muchos campos.

Con respecto a la propiedad puede formularse el siguiente principio: los márgenes de las operaciones controladas por el Estado son los márgenes donde se sitúa la propiedad privada. Los ámbitos de operación regulados por el Estado son los ámbitos en los que falta la propiedad privada. La mayor parte de la tierra cultivable está regulada, y, por lo tanto, está prohibido poseerla privadamente. Las construcciones a gran escala, las industrias extractivas que suministran el grueso de las materias primas —canteras, minerías, salineras— están administradas por el Estado directamente o indirectamente mediante licencias monopolísticas. Únicamente en el sector no constructivo de las industrias de transformación hay una oportunidad para la manufactura basada en la propiedad. La mayor parte de los oficios se llevan privadamente, a excepción de la producción de armas, ciertos bienes de lujo, etc., que también son controlados en talleres del Estado.

Hablando de Egipto dice Wittfogel[215]:

«El gobierno se dedicaba principalmente a tres clases de trabajo industrial:

1. Operaciones extractoras y de transformación que requerían mucho trabajo, alguno especializado, pero en su mayoría sin especializar.
2. Grandes empresas de construcción que requerían una combinación de trabajo especializado y no especializado.
3. Industrias de transformación desempeñadas, en su mayor parte, por artesanos especializados reunidos en grandes o pequeños talleres».

214 Wittfogel, 1966, p. 266.
215 Wittfogel, 1966, p. 288.

En estos tres sectores los artesanos especializados, que incluían artistas de gran capacidad, parecen haber sido, en gran parte, empleados del gobierno. Los jefes de obra, probablemente, tenían suprema jurisdicción sobre ellos. Y en las industrias derivadas trabajaban bajo capataces especialmente designados.

Sobre la base de fuentes cuidadosamente estudiadas, Kees[216], concluye que «la vida económica del Egipto faraónico, constituyó un suelo no muy apropiado para un estamento de artesanos libres independientes». Comprende que el concepto de artesanía libre, excepto para los modestos productores que satisfacían modestas necesidades era «poco adecuado al cuadro económico del Imperio Antiguo». Después del interludio del Imperio Medio, durante el cual las cortes territoriales se hicieron centros destacados de artes y oficios, el Imperio Nuevo obligó, cada vez más, a trabajar a los artesanos en los talleres ordenados por el Estado y los sometió al rígido control de los almacenes estatales que suministraban las materias primas.

Los documentos del Imperio Nuevo muestran a los artesanos estatales preocupados por la promoción a puestos más altos. Sus capataces se consideran muy distinguidos de la jerarquía burocrática.

Resumiendo: el poder de los faraones lo alcanzaba todo y de tal manera que la artesanía privada e independiente avanzó muy poco, y aún menos, el comercio profesional independiente durante la mayor parte del período.

El predominio del comercio estatal y el peso de la industria administrada por el Estado, junto con el dominio de la propiedad rural regulada también por el Estado, creó —y conservó— en el Egipto faraónico, una variante histórica institucionalmente significativa del patrón simple de propiedad y sociedad hidráulicas». Con respecto a Sumer dice[217]:

> «El paisaje aluvial, que a causa de sus ríos de agua abundante, ofrecía oportunidades ideales para el desarrollo hidráulico carecía de piedra, madera y metales».
>
> «Las materias primas necesarias podían obtenerse por la fuerza organizada: la guerra. Pero ésta no es siempre apropiada y, particularmente, no lo es cuando las fuentes de suministro están remotas y son fuertes los que las controlan. En muchos casos, las buscadas mercancías tenían que obtenerse por medios pacíficos, esto es, por el comercio».
>
> «El comercio a larga distancia requiere los servicios de especialistas en transporte y cambio. En la Baja Mesopotamia los mercaderes aparecieron pronto. Mientras los traficantes desempeñaron un papel casi insignificante en casi todas las demás civilizaciones orientales simples, aparecen frecuentemente mencionados en las inscripciones sumerias protohistóricas de Fara, y en las inscripciones posteriores y más detalladas se nos pintan como profesionales importantes».
>
> «Numerosos artesanos se empleaban permanentemente en los talleres de los templos como algunos esclavos (principalmente mujeres). Sin embargo, la mayoría de los artesanos parece que trabajaban para los templos mediante el sistema siguiente: los almacenes del templos les daban materias primas que trabajaban en su casa y por un jornal».
>
> «¿Estaban empleados así todos los artesanos domésticos de la Mesopotamia primitiva? ¿Y se dedicaron, algunos por lo menos, a negocios independientes? La contestación a la segunda pregunta es más fácil que a la primera. El hecho de que todos (o algunos?) los obreros ofreciesen a los templos algunos "regalos" con carácter de impuesto está mejor explicado suponiendo que podían producir algo por su propia cuenta.
>
> Las actividades particulares de los mercaderes sumerios eran, según parece, mucho más extensas. Sin duda, estos mercaderes no eran completamente independientes de la ciudad o de los templos. También se les asignaba tierra, pero mucha más que a los artesanos; de hecho tanta como a un oficial o funcionario medio. Podían tener campos cultivados por arrendatarios, jornaleros o esclavos; y sus posesiones rústicas, en vez de dificultarles en

216 Wittfogel, 1966, pp. 288-289.
217 Wittfogel, 1966, pp. 291-292.

sus actividades comerciales, probablemente, les suministraban medios adicionales para sus empresas mercantiles. Como mercaderes, estaban vinculados a la suprema autoridad de la Ciudad-Estado, o a un templo —la segunda unidad más importante de poder—. Y, sin duda, principalmente traficaban para el palacio o para los templos.

En sus transacciones los grandes mercaderes, gal damkar, y los mercaderes ordinarios, damkar, gozaban de una libertad considerable, y, además, se les permitía comerciar por su propia cuenta. Podían tener negocios con el gobernante, con la reina. con los miembros de la familia real y con personas situadas a menor altura. Claramente las oportunidades de adquirir riqueza eran grandes».

«Sumer conoció un desarrollo muy temprano de la empresa privada en el comercio. Y mientras que los artesanos del país, incluso cuando se dedicaban a la industria doméstica, estaban vinculados a la economía del templo, los mercaderes, que no eran funcionarios comerciales, ni agentes comerciales del gobierno, sino algo intermedio. lo estaban mucho menos. Pocas sociedades hidráulicas avanzaron de una manera tan clara hacia el comercio independiente y basado en la propiedad, como lo hizo la antigua Sumer. Con todo no puede decirse que fueran empresarios independientes».

En sociedades de gran densidad hidráulica, como son las que hemos expuesto, a la densidad de las operaciones de riego le sigue una correspondiente densidad burocrática. Esta densidad tiende a absorberlo todo, incluso las operaciones comerciales y artesanales que hemos visto gozaban de una cierta independencia.

Hasta ahora, hemos hablado de los patrones simples de la propiedad. Veamos ahora, sumariamente, algo sobre los patrones semicomplejos. En las sociedades que cumplen ese patrón, aunque se impide que la mayor parte de la tierra sea de propiedad privada, no se prohíbe el ejercicio del comercio y la industria, basada en la propiedad privada.

Entre los aztecas, no tenemos noticias de la existencia de talleres gubernamentales. Parece que los artesanos trabajaban por cuenta propia. En el comercio, los pequeños mercaderes eran independientes. Los grandes mercaderes, los prochtecas, estaban asociados al aparato gubernamental. Estos mercaderes formaban parte de la clase gobernante y eran ricos y poderosos; pero, sin embargo, no eran funcionarios comerciales del Estado. Parece que actuaban con sus propios fondos y por su cuenta. No hay testimonios de que los prochtecas comerciasen por orden del gobernante, o de los templos, como ocurría en el caso sumerio. Estaban asociados por clases al aparato estatal, pero no formaban parte de él.

Entre los mayas también es probable que los artesanos trabajaran y comerciaran por su cuenta. El comercio estaba menos desarrollado, y menos vinculado al aparato estatal que en el caso de prochtecas. Los comerciantes mayas actuaban en el borde del poder.

A pesar de las riquezas muebles que pudieran poseer, ni los artesanos ni los comerciantes podían organizarse de forma que fueran políticamente activos; en cuanto a peso político, o eran apéndices del sistema monocéntrico de poder o se movían en torno suyo.

Veamos ahora algo sobre la propiedad privada rústica en las sociedades hidráulicas simples —tierras que el rey concedía por el tiempo que duraba un cargo o, bien, de por vida, aunque el propietario, en todo caso, fuera el Estado—. En las sociedades semicomplejas, en las que la propiedad mueble adquirió cierta importancia, la propiedad inmueble creció, como hemos visto en el caso de los comerciantes, pero siempre tuvo una importancia secundaria.

El control sobre los individuos siguió siendo control sobre la tierra. En estas sociedades semicomplejas el proceso de privatización fue más lejos en el terreno de los bienes muebles que en el de los inmuebles, y, desde luego, en ningún caso fue

acompañado de poder político.

La propiedad privada, incluso en las sociedades agrícolas complejas —que aquí dejamos a un lado—, fue un incentivo económico, pero careció de poder político. La propiedad privada se movió en los márgenes del poder, más allá de la línea de la ley de rendimientos decrecientes de la acción estatal; en ese ámbito fue permitida, o incluso estimulada, porque permitía al Estado acrecentar el rendimiento sin sobrepasar el tamaño óptimo y viable del aparato estatal, sin poner en riesgo ese mismo aparato y su poder monocéntrico. Bastaba con mantener a la propiedad privada fragmentada y políticamente inoperante. Incluso la propiedad mueble de los comerciantes, aunque grande en ocasiones, fue políticamente ineficaz, a no ser en las sociedades marginales con respecto a la sociedad hidráulica, sociedades en las que la densidad hidráulica y burocrática fue débil. En resumen, fue una propiedad productiva, pero no fuente de poder político; procuró ventajas materiales, pero no medios para controlar el poder. Ya veremos que, aunque la propiedad privada sea capaz de establecer ciertas diferenciaciones económicas, la estratificación social vendrá determinada por el poder político.

2. Análisis formal de las consecuencias axiológicas generadas por las condiciones laborales y sociales de las sociedades hidráulicas

Cuando hablamos de las categorías parental, laboral y social en el apartado que sirvió de introducción a los restantes análisis sociales, dijimos que a cada fracción laboral de la sociedad le correspondía un campo de objetos y que, por tanto, existirían tantos campos de objetos como especializaciones laborales existieran. Cada uno de esos campos debía de diferenciar a sus sujetos laborales atribuyéndoles una cualificación correlata a él. Por este motivo, la especialización laboral debía conducir a una diversificación social cualitativa. Obteníamos, pues, que la especialización laboral importaba, por una parte, una diversificación de la naturaleza operativa de los individuos con respecto al entorno y, por otra, una diversa cualificación de los sujetos correspondientes a cada uno de los grupos laborales.

Dijimos también, que donde se han introducido las especializaciones laborales más allá del dimorfismo sexual se encuentra formalmente abierto el camino para la introducción de nuevas especializaciones. Por esa vía de introducción de nuevas especialidades se puede introducir una peculiar, que es la política. La especialidad laboral política consiste en que un grupo de individuos tome como objetos de sus actuaciones el cohesionar en una unidad a los restantes grupos, que son diversos laboralmente. Para este grupo político el «O» de su fórmula S-S, son los restantes sujetos a coaunar.
O

Este grupo constituirá una nueva naturaleza de operación con respecto al entorno y, correlatamente, una nueva cualificación para los sujetos que la constituyan.

La diversidad de los campos de objetos de cada especialización laboral y de las cualificaciones de los sujetos correlatos a cada una de ellas no está, de por sí, ni ordenada ni coordenada. La peculiaridad del campo de objetos del grupo político hace que su especialidad recaiga sobre esa diversidad introduciendo un canon de ordenación. Si la diversificación laboral conduce a una diversificación social cualitativa, la especialidad del grupo político, por la peculiaridad de su objeto, incide en ese nivel social diversificado introduciendo en él una norma cualitativa.

Esta norma introduce una coordinación laboral y, con ello, una coordinación de

los campos objetivos diversos. El grupo de rectores introduce a nivel social una relación S-S autoritaria. Todo el ámbito de las relaciones entre los sujetos coordinados laboralmente resulta invadida por la relación jerárquica. Estas relaciones jerárquicas califican a los diversos grupos de sujetos según su grado de poder social. Según este poder social resultan ordenados los diversos saber-hacer laborales en cuya cumbre se encuentran la cualificación y el saber-hacer propio del grupo de rectores.

La especialidad laboral del grupo encargado de coordinar las diversas especialidades aleja definitivamente la estructuración de S-S del eje parental y establece bajo una norma autoritaria su estructuración y con base laboral en el nivel social. Cada sujeto es una síncresis de su habilidad laboral y el grado de poder social que posea. Por tanto, toda relación social será una relación de grados de poder social.

Por efecto de la coordinación o colaboración laboral, introducida por el grupo de rectores, la consecución del fruto del trabajo de cada grupo, la supervivencia, dependerá de la colaboración de todos los grupos y, con ello, de la supervivencia del grupo de rectores; la cualificación de éstos será la clave de bóveda del edificio social. El poder sumo será la cualificación social suma. La cualificación social será equivalente al grado de poder social.

Hablamos de que en la fórmula de la colaboración laboral $S(S_1 + S_2 + S_3 ... + S^n)$—O, no se requiere que los sujetos que intervienen se interioricen unos a otros como sistema de deseos; basta, con que esté sólidamente establecido un sistema de información y un sistema de coerción. La conjunción de unos sujetos con otros en el trabajo de colaboración es un medio para la obtención de «O» complejo, incapaz de ser alcanzado por cada uno de los «S» aisladamente. Unos «S» son medios para otros de cara a la consecución del «O» complejo, y todos son medios de la autoridad. La autoridad misma es un medio para obtener la colaboración.

En unas condiciones laborales en las que se hace precisión de las vibraciones y afectaciones subjetivas, y en las que se prescinde de la consideración de los sujetos como sistema de deseos, se está en camino de una operación desaxiologizada. El paso de la «acción laboral en complementariedad» a la «acción laboral en colaboración» es un primer paso hacia la abstracción operativa. Si esto es así, podemos afirmar que la introducción, en el nivel social, de una norma autoritaria de relación supone un primer paso decisivo en el proceso de la desaxiologización de la operación y, correlativamente, la abstracción de la significatividad objetiva. La conjunción de la habilidad laboral con el grado de poder social arrastra a establecer una equivalencia entre ambos.

Con esto se establece que los sujetos concretos son intercambiables y que lo permanente es el grado de su poder social, lo cual equivale a hacer una precisión del sujeto como sistema de deseos. Así se llega a una consideración de los sujetos como sistemas concretos de operación. Correlatamente a esto, se consigue una concepción de la operación que prescinde del concreto sistema de estímulos y respuestas de que procede y en el que definitivamente incide.

Cuando el número de las especializaciones laborales y la magnitud de la sociedad son tales que imponen un mínimo de contacto directo entre los sujetos subordinados y la autoridad, se hace imposible la solidaridad entre el grupo de rectores y los restantes grupos. Resultado de ello es la imposibilidad de que rectores y súbditos reciban su cualificación unos de otros en su relación mutua. Esta cualificación como actantes, que no se recibe en la comunicación, deberá conseguirse por otros medios. El poder, en este caso, procederá de medios materiales para ejercerlo y la subordi-

nación procederá de la coerción ejercida por estos medios de mando. Estos procedimientos de cualificación no cualifican como sujetos sino como actantes, como individuos capaces de llevar a término una operación determinada. Los medios de poder que califican a los actantes como quien manda y quien obedece resultan ser un segundo paso, camino hacia la desaxiologización de la operación. Con esto podemos asentar otra afirmación importante: la apropiación de medios de operación es una forma de precisión de la consideración de los sujetos como estructuras de deseos y, correlativamente, de los objetos como significatividades para un sujeto.

Antes de enfrentarnos con algunas de las concepciones míticas de los agricultores de riego, intentaremos sacar el mayor partido posible de las bases formales asentadas, teniendo más explícitamente en cuenta la descripción de las condiciones laborales y sociales.

Los puntos desde los que vamos a partir son: el crecimiento de la diversidad laboral conduce, en primer lugar, a una disyunción del eje parental y el eje laboral, de forma que la organización social deja de asentarse sobre las bases de la familia, por más ampliada que ésta sea. Una cosa y otra conducen al nacimiento de un grupo cuya especialización laboral es el poder y la coordinación de las diversas naturalezas laborales. Con el nacimiento de este grupo de coordinadores o rectores, se introduce una norma autoritaria en las relaciones S-S sociales e, incluso, en las mismas parentales, de forma que toda relación S-S es una relación de grados de autoridad.

La colaboración laboral no es un acuerdo entre sujetos, sino una sumisión; no es un acuerdo entre individuos, sino una resultante estructural del crecimiento de la diversidad laboral de las condiciones de supervivencia y de la magnitud social. Las presiones demográficas o las provocaciones del medio ambiente geográfico serían infructuosas para provocar la transformación si no se diera un aparato estructural y mental.

La relación de mandato-obediencia no es una genuina relación S-S. En ella no se cumplen las normas propias de toda auténtica relación S-S, es decir, de una comunicación entre sujetos en la que cada «S» hace propia la interioridad del otro. El que manda, no precisa hacer suya la estructura de deseos del que obedece; hace suyo el plan a realizar, mediante la colaboración del trabajo del conjunto de los sujetos. A lo más el que manda hará suyo el interés de la totalidad de los «S» de la sociedad o de un grupo como estructura compleja de sujetos, es decir, el interés de $S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$, pero no los intereses de cada uno de los sujetos.

El grupo de rectores funciona como una especialidad laboral que trata al sujeto complejo $S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$ como si fuera su «O» en una relación S-O. Ya hemos dicho que la fórmula de la colaboración laboral $S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$—O, hace abstracción de los sujetos como estructuras de deseos y los considera como estructuras de operación.

Por otra parte, tampoco el que obedece con respecto al que manda se encuentra en relación, de por sí, S-S. Al que obedece le basta con interiorizar el mandato del superior, no su estructura de deseos. Al que manda le basta con la orden y el poder de coerción: al que obedece le basta con estar informado de esto. Hay que situar la misma transmisión y recepción de la orden en el plano de la información y no en el de la comunicación.

El sujeto que obedece es instrumentalizado de cara a obtener un resultado, aunque ese resultado sea, también, en su propio provecho. El mismo sujeto que manda

es también un medio para obtener la constitución de un sujeto complejo de operación.

Si, como hemos dicho, la relación mandato-obediencia o, lo que es lo mismo, la norma autoritaria de relación S-S lo abarca todo, y puesto que hemos concluido que de esa relación no puede decirse que sea una relación propiamente S-S, dónde se sitúa entonces, si no sólo el campo laboral, sino incluso el parental están invadidos por la norma autoritaria?, ¿dónde encontraremos una auténtica relación S-S?

Para que la relación entre el que manda y el que obedece sea una auténtica relación entre sujetos y no una mera relación informativa entre operadores se requiere que la relación entre ellos sea una relación de estructura de deseos a estructura de deseos o que la información pase a ser comunicación, pase a ser comunión en los deseos. El que obedece se transforma de operador que actúa bajo coerción en sujeto cuando su obediencia no es sólo sumisión, sino además acuerdo con la orden del superior. El acuerdo con el superior es interiorizar esa orden y transformar la manifestación de la orden en manifestación de los deseos del superior. La obediencia que transforma al actante en sujeto es acuerdo con las órdenes de las autoridades, de los dioses, acuerdo con los signos y con los ciclos. Con el acuerdo, la recepción del mandato se convierte en comunicación y en comunión. En el caso de la suprema autoridad el acuerdo es acuerdo con la voluntad de los dioses manifestada en los ciclos y los signos; indirectamente es acuerdo con los deseos de los súbditos, porque la voluntad de los dioses es el bien del pueblo. A la luz de estas consideraciones se comprende la importancia dada por todas las grandes civilizaciones al acuerdo con el cielo, con los signos de la naturaleza, etc. Dar importancia al acuerdo es dar importancia a lo que hace posible el acceso a la condición de sujeto, a la condición humana.

Si no existiera algún grado de precisión de la consideración de los «S» como estructuras de deseos y sí, en cambio, la consideración correlata de los «S» como estructura operativa, no se podría llegar a la constitución del sujeto complejo, cuya fórmula es $S(S_1 + S_2 + S_3 ... + S^n)—O$.

¿Hemos de concluir de ahí que la racionalidad de la división laboral es vivida y planificada como una pura relación abstracta? ¿Tendremos que pensar la relación mandato-obediencia como fruto de una planificación abstracta y un poder de coerción?

En principio deberíamos esforzarnos por concebir tanto una cosa como otra de la forma más concreta posible. Puesto que las concepciones míticas invaden todo el ámbito de la acción humana e invaden, en concreto, lo que atañe a la autoridad y al trabajo agrícola, deberemos intentar pensar la relación autoritaria y la misma división del trabajo de la forma más mítica posible.

¿Cómo concebir la orden cualitativamente? Las relaciones sociales son relaciones de poder cómo concebir estas relaciones no abstractamente, sino concretamente, cualitativamente?

Hemos dicho que cada sujeto es equivalente a un determinado grado de poder social. Emitir un mandato, si intentamos comprenderlo de una manera distinta a como una mera información más coerción, es emitir un cierto grado de poder, es hacer partícipe del poder de que se dispone. Recibir un mandato es recibir poder. La obediencia es equivalente a una recepción de poder, como mandar es hacer participar del poder.

La orden de un superior transforma a los sujetos no coordinados laboralmente en sujetos coordinados.

Cuando hablamos de los horticultores establecimos que toda transformación era fruto del paso por la muerte. Aquí las transformaciones se deben a un mandato, y mandar no es equivalente a matar, ni obedecer es equivalente a morir. En las culturas horticultoras la vida es la presencia transformada de los antepasados o del ser mítico, y la transformación pasa por la muerte. Aquí, la vida es la presencia del poder divino. Para que se dé esta presencia no se requiere el paso por la muerte. La vida, la fecundidad, la prosperidad son la presencia del poder inmanente al mandato divino. El mandato, tanto el divino como el humano, no es algo moral, sino una presencia física del poder en el que obedece. El mandato divino da la existencia y la vida; el mandato humano hay que interpretarlo en este mismo sentido.

Esto supuesto, la recepción del mandato de un superior es la recepción de poder, vida, prosperidad, capacidad no meramente moral sino física de actuar. Aceptar una orden es aceptar una participación de ser; no recibirla es bloquearse al ser y a la vida. Los vehículos de la autoridad son los vehículos de la transmisión de la vida.

En esta interpretación de la relación «mandato-obediencia» se comprende la idea tradicional del pecado como oposición ontológica a la vida y a la divinidad. El mandato es una especie de «virtus» ontológica, una emanación de «virtus»; obedecer es recibir esa «virtus», y recibirla es recibir la vida, es la transformación del no ser al ser, de la muerte a la vida. Quien no obedece engendra en sí mismo la muerte; quien obedece se hace hijo de Dios, porque participa de la «virtus divina».

La transformación que se da con la recepción del mandato difiere de la que ya hemos estudiado en el caso de los pueblos horticultores: en el caso de los horticultores lo que se transforma es lo divino, el muerto, el antepasado; en los agricultores el que se transforma es el que recibe el mandato. En un caso, lo sacro es fontal y es parte de la transformación; en el otro, es fuente de transformación, pero no se transforma. En un caso, la transformación pasa por la muerte y la hace fecunda. En el otro, desde el esquema «mandato-obediencia» no se pasa por la muerte y ésta es estéril.

Si, como proponemos, la relación «mandato-obediencia» es concebida cualitativamente, entonces, la recepción (obediencia) de la emisión (mandato) es una transformación ontológica.

Según esta concepción, el emisor es sede de poder y sede de la cualidad que produce, en quien la recibe, el ser, el poder, la vida y la fecundidad. La cumbre del poder, del mandato, es la sede de la plenitud ontológica. La autoridad suma es el ser sumo; es el señor respecto del cual todo está cualificado como receptor de mandato y participador de su «virtus». La plenitud de autoridad equivale a la plenitud de ser y la plenitud de ser es concebida como señorío. Toda determinación ontológica es un mandato y una recepción de mandato. Todo ser es una obediencia. Toda creaturidad es servidumbre.

La interpretación cualitativa del criterio autoritario de las relaciones S-S, nos ha llevado a tener que suponer que la plenitud de poder social es plenitud de ser y que la obediencia es una recepción de «virtus» ontológica emitida por el poder. Este proceso, aunque con base laboral, se desarrolla en el orden de las relaciones S-S, ¿cómo se extiende a todo ser?-¿invade la relación «mandato-obediencia» incluso al ámbito de las relaciones S-O de forma que todo ser sea interpretable como una recepción

de mandato?

La interpretación cualitativa y ontológica de la relación «mandato-obediencia» hace que las sedes sociales de la autoridad sean también sedes de la plenitud de ser, ejes de la estructura de relación con los objetos del grupo y ejes de la supervivencia del grupo. No tiene nada de extraño, pues, que esos lugares autoritarios se conviertan en lugares hierofánicos, hasta tal punto que la plenitud fontal del ser, la plenitud divina, aparezca como sumo señorío. Correlato a esa hierofanía autoritaria, todo ser se manifestará como sumisión, como obediencia, como recepción de mandato. De esta forma la norma que rige las relaciones S-S invade incluso la relación S-O. Por otra parte la misma fórmula del sujeto complejo, $S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$—O, ya nos da que todo acceso a «O» está mediado por una relación autoritaria.

Si todo ser es recepción de mandato, el cosmos entero es una estructura jerarquizada. La norma autoritaria de relaciones S-S, que es una norma de coordinación y ordenación de las diversas naturalezas laborales que intervienen en el todo social, es a la vez una norma de ordenación de la diversidad de realidades objetuales. Todo ser llega a ser por la recepción del mandato, que es su poder-ser.

Por el esquema «emisión-recepción de mandato» no sólo todo ser se incorpora a un orden, sino que además es portador de un mandato divino. Todo ser, en lo que es, es receptor de un mandato cuyo origen es divino. Los seres son expresiones de la voluntad divina; son signos suyos. Diríamos que todo ser es un sacramento en cuanto que es una manifestación divina y una manifestación impositiva, autoritaria.

Tenemos, pues, una curiosa homogeneización de niveles S-S y S-O. Hemos dicho que todo S-S está regido por un canon autoritario y que todo S-S es más un S-O que propiamente un S-S; ahora tenemos que decir que todo «O» con respecto a un «S» se comporta de una forma autoritaria, con lo cual se aproxima a S-S. La homogeneización abarca tanto la relación de la divinidad con los sujetos y los objetos, como la relación de los «S» con respecto a otro «S» y con respecto a un «O».

La comprensión de la relación «mandato-obediencia» como una relación cualitativa y ontológica permite, también, una concepción de la división laboral que no es una mera planificación abstracta eficaz, sino una vehiculación de la transmisión de poder de niveles a niveles, desde la fuente hasta los extremos. Así se explica que el poder tendiera a abarcarlo todo: donde el poder como cualidad ontológica no llegaba, no llegaba la fuente del ser y de la vida.

La relación «mandato-obediencia» tomada cualitativamente como transmisión ontológica es equivalente a la relación «emisión-recepción». Este sería su esquema más vacío de configuración significativa o figurativa. Este esquema de «emisión-recepción», podría investirse con la configuración semántica «emanación» o «parto», que resultaría equivalente a «mandato-obediencia». Más tarde estudiaremos, concretamente en la mitología, estas equivalencias.

Dijimos ya que el criterio autoritario de la relación S-S invade también el ámbito parental. Incluso la relación parental hay que concebirla autoritariamente: el varón manda y la mujer obedece. Es lógico, pues, que la relación sexual se interprete como una «emisión-recepción» cuyo fruto es la vida. A la vez, la relación sexual proporciona un modelo de investición sémica del esquema más vacío, «emisor-receptor». Esto hace que sea posible interpretar la relación general a nivel cósmico, «emisor-receptor», como una cópula cuyo fruto es el ser y la vida. La cosmogonía podrá tomar la forma de una cópula fecunda.

En el caso de los horticultores el origen de todos los bienes de cultura, de las instituciones y de las realidades que rodean a los hombres era la protovíctima; en el caso de los agricultores de riego el origen es un mandato divino. En un caso, los seres proceden de una transformación de la protovíctima; en el otro, proceden de una institución divina que podrá presentarse, equivalentemente, como mandato, como emanación, como parto, e, incluso en algunos casos, como obra artesana. Sin embargo, en este último caso la obra artesana ha de comprenderse desde el esquema «emisor-receptor».

La fuente primaria de todo ser podrá presentarse, equivalentemente, como fuente de donde todo emana, como Madre, como protoparentes o como autoridad suma autosuficiente. En todos estos casos se cumplirá, con diversa investición, el esquema «emisión-recepción».

En algunos casos parece presentarse una continuidad entre los horticultores y los agricultores. También en los agricultores aparecen las protovíctimas sagradas de donde proceden los seres. V. gr., Tiamat, Apsu, Kingu. Sin embargo, hay tales grandes diferencias entre un caso y otro, que no se puede hablar de la misma estructura, aunque sí de la misma configuración. En las protovíctimas de horticultores y agricultores es necesario pasar por la muerte para poder dar origen a los seres; pero, sin embargo, en el caso agrícola, y a diferencia del caso horticultor, se remarca no tanto el paso por la muerte como el origen de todo de un ser sagrado. Aquí la víctima que se transforma en los seres no es sagrada porque pase por la muerte, sino que lo es con anterioridad a ella, e independientemente de ella.

Tiamat, por ejemplo, hace el papel de receptora de los mandatos o de la acción divina, y no se transforma, mediante y sólo mediante, la muerte en todas las cosas de la creación.

La protovíctima agrícola hace de substancia receptora del mandato o de la acción divina. Cumple el esquema de «emisor-receptor», y no el ya estudiado de las protovíctimas estrictamente dichas. En las mitologías agrícolas de riego hay que interpretar, tanto las formas que se parecen externamente a las narraciones hortícolas, como las creaciones artesanales desde el esquema «emisión-recepción» si queremos ser coherentes con las conclusiones a las que hemos llegado estudiando las consecuencias de los modos laborales sobre el nivel de relaciones sociales autoritarias.

Del criterio autoritario de las relaciones S-S interpretado cualitativamente y ontológicamente se sigue, procediendo formalmente, que la suma autoridad es la sede de la plenitud de ser; se sigue, igualmente, que ese será el lugar hierofánico donde se expresará la fontalidad sagrada de todo ser.

Intentemos ahora, procediendo también formalmente, comprender la idea de muerte, propia de esta ontología, que procede de una determinada organización laboral.

Veremos más tarde que no es únicamente la autoridad el lugar hierofánico de las sociedades agrícolas y que, por tanto, tampoco la concepción de la muerte, que hasta ahora hemos observado, será la única existente.

La muerte surgirá del mandato de los dioses —o los equivalentes de mandato, tales como emanación, parto, etc.—. La muerte que procede de un mandato es semejante a una destrucción, a una aniquilación por disposición divina del ser y de la vida.

La muerte podrá surgir, también y principalmente, de una omisión divina, de no emitir el mandato que da vida. La muerte será la no recepción del mandato, la no recepción de la emisión divina, la ausencia o interrupción del esquema «emisión-

recepción», la interrupción de la emisión de la «virtus» divina, o la interrupción de la recepción de esa misma «virtus».

Si quien es la sede de la suma autoridad es fuente de vida, quién únicamente manda, quien posee el señorío sin mezcla de sumisión, no tiene muerte. El supremo señorío está estructuralmente disjunto de la muerte. La sede de toda emisión, el no receptor, no puede morir, es inmortal. Sólo quien está sujeto a la obediencia, o a su equivalente la recepción, puede morir.

La inmortalidad de los dioses depende, pues, del esquema «emisión-recepción», el cual procede de unas condiciones laborales. No queremos decir con esto que la experiencia religiosa independientemente de su investición ideológica no dé pie a afirmaciones de inmortalidad; queremos únicamente señalar la fuente de las configuraciones significativas según las cuales se dice que los dioses son inmortales. Hemos estudiado ya que en los horticultores no sólo no se considera a lo sacro como disjunto de la muerte, sino que fundamentalmente es el paso por la muerte, y por una muerte violenta, la razón del carácter divino.

Bien es verdad que entre los dioses hay jerarquía y que, por lo tanto, hay emisores y receptores. Pero aún así, tomados como colectividad son los señores. Su señorío es superior a cualquier autoridad humana. Por tanto, en general, en cuanto se toma a lo divino como fuente de todo y origen de todo mandato se le disjunta de la muerte, se le hace inmortal.

En este lugar debemos apuntar a un problema que estudiaremos más tarde cuando nos aproximemos al cuerpo mítico. El problema es el siguiente: el trabajo agrícola de riego origina dos configuraciones de sentido, difícilmente compatibles: una es la relación autoritaria S-S y otra es el ciclo de «muerte-resurrección» y, en general, todo lo entroncado directamente con el quehacer del cultivo agrícola. Ambos complejos se reflejan en la mitología. En ella nos encontramos con el fenómeno de los diversos ciclos de divinidades y con la aparición de divinidades que sufren pasión de muerte y resurrección. Veremos después cómo se conjuntan esos dos complejos significativos.

También del hecho de que la suma autoridad sea la plenitud del ser y del hecho de que la hierofanía se presente con estos caracteres se sigue que la divinidad sea todopoderosa y que sea providente, del mismo modo, como la suma autoridad social es providente.

No es únicamente el mandato de los jefes el que determina el trabajo de los hombres; tanto o más que ellos, los ciclos de los astros determinan qué hay que hacer y cuándo. La posición de los astros indica en qué tiempos la siembra es fértil y en qué otros no lo es. Los astros indican cuándo deben hacerse todos los trabajos del cultivo. Según el esquema «mandato-obediencia» resulta que el cielo es sede de poder.

Incluso el mandato de los jefes tiene su origen en la obediencia a los dioses y en la observación de los astros.

En el movimiento de los astros hay regularidades observables; por lo mismo, hay series regulares de mandatos determinables, leyes celestes.

Esas regularidades, o leyes, mandan y no son mandadas; tienen, pues, los caracteres divinos. Cada uno de los astros está sometido a esas leyes, pero el conjunto del orden de los cielos está regido por sus propias leyes. Aquí ocurre como en el ámbito divino: entre los dioses hay quienes mandan y quienes obedecen, pero el conjunto de lo divino se rige por sus propias leyes y, como los astros, no recibe mandato de nadie.

Esas regularidades —leyes divinas— imperan sobre los trabajos de los hombres; son, pues, leyes laborales. Y si son leyes laborales, lo son también de la sociedad;

son leyes sociales; y puesto que el trabajo agrícola de riego impone una organización social autoritaria, son también leyes para la autoridad. Estas leyes divinas se imponen a todo el ámbito social y laboral indicando, en cada caso, qué hay que hacer y cuáles son los tiempos fastos y nefastos. Todos los asuntos de la autoridad del estado se regirán según esas leyes, incluso las guerras; son, pues, también, leyes políticas.

A pesar de los instrumentos empleados en la observación de los astros no se llega a resultados plenamente abstractos. Incluso las relaciones numéricas tienen carácter cualitativo y contenido simbólico y continuarán teniéndolo hasta los griegos. Las relaciones y constantes astrales, tanto espaciales, como temporales, tuvieron carácter cualitativo. Esto nos permite concluir que incluso los instrumentos de observación debieron tener contenido cualitativo. Si los tiempos y los espacios eran fastos o nefastos, las leyes divinas —astrales— tuvieron que ser cualitativas también. Esto nos confirma en nuestra hipótesis de la interpretación cualitativa y ontológica del «mandato-obediencia».

Los ciclos y las leyes celestes —divinas— imperan en los trabajos y en la vida entera de la sociedad humana.

Si todo aquello que es, o llega a ser, es recepción, también, todo actuar es recepción, obediencia. No sólo el actuar de la naturaleza es recepción y obediencia, sino también el humano.

Todo acontecer está necesitado, porque es una recepción, una obediencia. Esta necesidad pasa a nivel subjetivo—humano— cuando se acepta y con ello se interioriza, cuando se produce el acuerdo. El sabio se conforma al orden de la naturaleza y sigue la voz del cielo. La perfecta vida consiste en obedecer las leyes divinas. La obediencia y el acuerdo exterior e interior con las determinaciones de los dioses —destino— constituyen la perfecta moral.

Si todo ser y actuar es obediencia, si además los dioses y los astros están conjuntados como sedes de mandato, de emisión, que a :u vez ni obedecen ni reciben mandato alguno, se *sigue* que el macrocosmos y el microcosmos son homólogos.

Todo ser, visto en su estructura compleja, es una determinación del cielo, y en cuanto determinación del cielo, de los astros y sus ciclos, es homólogo a él.

Todo ser mirado en sí mismo es una obediencia, porque es una recepción de mandato; pero, por ello, desde la perspectiva de un sujeto es la encarnación de un mandato divino. Por la estructura autoritaria de toda realidad porque toda creatura es la presencia de un mandato divino, toda realidad con respecto a un «S» es un mandato, positivo o negativo, respecto a su operación.

Como que la observación del cielo da a conocer un mandato, también la observación de los aconteceres de la naturaleza tendrá estructura de mandato. Los mandatos celestes y los de toda criatura son homólogos. La observación de un objeto como microcosmos determinado por el cielo dará a conocer una orden; el análisis de una estructura compleja transmite una orden del cielo. Este es el fundamento de la adivinación. Si toda realidad está determinada en su ser y en su acontecer por las leyes celestes, escudriñar a éstas en el macrocosmos o en el microcosmos dará el curso de lo que ha de acontecer, la determinación del ser y lo que debe ser hecho.

Toda realidad en cuanto constituida por el mandato divino —emisión— es una participación, una presencia de su poder y de su plenitud de ser; toda realidad es una «fisis» pero, además, es una palabra, una emisión divina, un «logos», y no sólo como logos de inteligibilidad, sino como palabra que determina el actuar humano. Toda realidad refleja su estructura de «emisión divina».

Si todo ser es recepción de una emisión divina, no puede haber cualidad de ser o de acontecer que no se encuentre en la fuente de la suma autoridad.

Tenemos, pues, que el criterio autoritario de las relaciones S-S, originado por la división y colaboración laboral, genera una ontología del señorío y un cosmos de estructura autoritaria.

Hemos dicho que unas cosas son homólogas de otras. En cuanto son homólogas tienen una identidad, aunque sea parcial, de significatividad. La identidad de significatividad es identidad cualitativa. La identidad cualitativa es identidad de ser. Por tanto, las cosas son solidarias ontológicamente las unas de las otras. El cosmos forma una unidad por la comunión de unas cosas con otras. Todo tiene, además, una fuente única: la fuente del poder, que lo es también del ser. Todo participa y es una participación de lo mismo: del sumo señorío.

La elevación a nivel humano —a nivel de interiorización, de sujeto— de la recepción del mandato es el acuerdo con éste. El acuerdo es aceptación, interiorización del mandato. Ese acuerdo con el propio ser, con la propia obediencia, es acuerdo con todo ser, porque todo ser es un mandato. El acuerdo con la recepción del mandato, con la recepción de la emisión, es un acuerdo con uno mismo y con toda realidad. El acuerdo con todo ser puede conducir al amor de todo ser, porque todo ser es participación y «virtus» de los dioses.

Nos queda todavía una cuestión doble: ¿qué clase de valor tiene «O» para «S» en el caso de la fórmula de colaboración laboral «$S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$—O»? Y conexa con esta pregunta: ¿cómo se constituye la sede del poder?

Respecto a la primera parte de la cuestión: la conjunción de varios individuos formando un sujeto complejo para colaborar en la obtención de un resultado concreto se realiza por la obediencia a una autoridad.

$S(S_1+ S_2 +S_3...+S^n)$ bajo una autoridad forma un «S» complejo que se relaciona con «O». La significatividad para cada uno de los miembros del sujeto complejo, sobre todo si éste es muy amplio, viene mediada por la obediencia a la autoridad, obediencia mediante la cual se constituye el sujeto complejo. La significatividad de las parcelas de objeto que corresponden a cada miembro del sujeto complejo se aproximan a «debe de ser hecho».

Cuanto más amplio sea el ámbito de la autoridad, mayor será la mediación que ésta ejerza en la significatividad objetiva. Hasta donde llegue la autoridad llegará el carácter de «debe ser» de las significaciones objetivas. Puesto que hemos dicho que el principio autoritario de las relaciones S-S invade el círculo parental, resultará que ahí también entrará el «debe ser» de las significaciones objetivas; incluso las relaciones sexuales estarán cargadas de «debe ser».

Con respecto a la pregunta de cómo se constituye la sede del poder, diremos que, ya antes de las sociedades agrícolas los ciclos y los astros marcaban el trabajo de los hombres. Sin embargo, para que generaran una sociedad autoritaria se requería algo más. Era preciso que se produjera la escisión entre el eje parental y el eje laboral. Cuando se hizo precisa la colaboración de muchos para realizar un trabajo, entonces, se produjo la separación de la conjunción del nivel parental y del nivel laboral. Sólo cuando la familia dejó de polarizar a la organización social debido a la necesidad de colaborar laboralmente en círculos más amplios que en el suyo propio, es decir, que en el parental, empezó a presionar el principio autoritario.

En resumen: el trabajo de las sociedades agricultoras de riego genera la colaboración

laboral de empresas amplias. Con ello, origina la escisión entre el nivel laboral, el nivel parental y, consecuentemente, da lugar a una concepción autoritaria de las correlaciones «S-S» y a una concepción autoritaria del cosmos entero. Esto forma lo que podríamos llamar «configuración significativa número uno» de las sociedades agrícolas de riego.

Pero el trabajo agrícola de esas sociedades da lugar además a otra configuración: el trabajo versa, principalmente y en último término, sobre el cultivo. Este está conexo con los ciclos naturales, y éstos con el esquema de «muerte-vida». Mientras que la «configuración significativa número uno» crea, como hemos visto, una disyunción de la plenitud de ser —la autoridad suma— y la muerte, esta segunda configuración significativa conjunta, como hemos estudiado en las sociedades horticultoras, la vida y la muerte. Por otra parte los ciclos vegetales y naturales no están desconectados de la autoridad porque son, en primer lugar, imperativos respecto del trabajo y, en segundo lugar, porque son también astrales.

Tenemos, pues, que el trabajo origina en las sociedades agrícolas de riego dos configuraciones de caracteres contrapuestos, pero que a la vez están enlazadas, y precisamente, mediante el principio autoritario. El terreno de contraposición podríamos esquematizarlo de la siguiente manera: «muerte infecunda-muerte fecunda».

Habrá que estudiar en concreto, en cada cuerpo mítico, cómo se articula esa conexión y contraposición.

Podemos, sin embargo, adelantar que la conexión es posible simplemente contando con los datos teóricos de que disponemos.

Podemos ya fingir un caso de conexión. Imaginemos que la muerte se hace fecunda por la obediencia. La muerte, infecunda de por sí, en virtud del esquema «mandato-obediencia» se haría fecunda precisamente al ser impuesta por mandato. Obedecer al mandato de morir convertiría a la muerte infecunda en fecunda. Este sería un caso límite de la aplicación del esquema «mandato-obediencia». Así se conectarían el esquema «mandato-obediencia» y el esquema «vida-muerte». Supuesta nuestra ficción, entonces, si la muerte es una obediencia, podría concluirse que la obediencia es una muerte fecunda.

En los trabajos hechos en colaboración bajo una autoridad la significatividad de los objetos es fragmentaria y equivalente a un «debe ser hecho». Esta forma de trabajo prescinde de la estructura de deseos de los individuos que intervienen en él. Es, pues, el principio de las operaciones abstractas.

No sólo hay un trabajo hecho en común que prescinde de la estructura de deseos de los participantes y, en ese mismo sentido, comienza a ser abstracta; hay, también, una comunicación entre esos mismos sujetos que prescinde igualmente de la estructura de deseos. Esa comunicación, aunque no es una mera información por cuanto tiene un carácter cualitativo —el descrito en el esquema «mandato-obediencia»— es precisiva en cuanto a la comunicación de los deseos o no deseos de los que intervienen. Nos encontramos con un modo de comunicar y concebir que comporta cierta abstracción del valor.

Por otra parte, la formulación de regularidades astrales y de ciclos supone la formulación de contenidos que aunque dotados de carácter cualitativo no se refieren a estructuras de deseos, ni desencadenan operaciones en los sujetos, sino que son contenidos que rigen operaciones. Se trata de normas de operaciones que son contenidos, que prescinden, como tales contenidos, de las estructuras de deseos. Son normas de actuación; son leyes. Estas normas de actuación, con algún grado de pre-

cisión del valor, son el germen de lo que más tarde llegarán a ser las leyes científicas.

Estas normas, por ser astrales y de ciclos, están conexas con la autoridad y revestidas del carácter cualitativo propio de todo lo autoritario. No son, como en el caso de las leyes científicas, leyes pragmáticas, ni están conexas con el «saber hacer». Son leyes conexas con el «deber hacer», cuya obediencia es fuente de vida.

3. ANÁLISIS MITOLÓGICOS CONCRETOS

a) *Egipto*

— La creación según la teología memfita

Vamos ahora a analizar algunos rasgos de la mitología egipcia para ver si las conclusiones que hemos apuntado les son aplicables.

Comenzaremos por la mitología referente a la creación, porque desde ella podremos conocer la concepción egipcia de la realidad; de la realidad considerada como suma y de las realidades consideradas como de orden inferior.

El mito de creación egipcio presenta varias versiones muy diversas entre sí. Utilizando nuestra terminología diríamos que el mito de creación se presenta en diversas configuraciones significativas con diversas investiciones sémicas.

Empezaremos por la más conspicua y, según nuestra hipótesis, la más clara: el documento de la teología memfita.

Este documento procede de la dinastía XXV del faraón Sabaka. Este faraón hizo esculpir en piedra dicho documento que pertenecía a una época mucho más antigua. Nos hallamos, pues, frente a un texto que se remonta a las primeras dinastías egipcias, a la época en que se trasladó la capital a Menfis, la ciudad del dios Ptah, aproximadamente, en tiempos del faraón Djoser, que encabeza la tercera dinastía, hacia el 2.650 a. J.C.[218].

Como centro del Estado teocrático, Menfis fue una advenediza, comenta Wilson, ya que anteriormente no tenía ninguna importancia nacional. Y para agravar su situación, Heliópolis, la capital religiosa tradicional de Egipto, hogar del dios sol Ra y del dios creador Ra-Atun, se encontraba solamente a cuarenta kilómetros de Menfis. La teología memfita supone, pues, la teología heliopolitana de Atun[219].

El texto en el que ahora nos basamos forma parte del argumento teológico que establece la primacía de Ptah y de su hogar, Menfis.

Ptah es un dios con rasgos ctónicos; se relaciona con la tierra fértil y se identifica con la colina primordial, la primera que afloró sobre las aguas del caos y que, según la creencia egipcia, es el punto de partida de todo lo que existe y de la vida misma. Ptah está relacionado con el dios de la fertilidad de claros caracteres ctónicos, Min[220].

El texto declara que todo lo que existe tiene su origen en las concepciones del corazón de Ptah que se objetivaron al ser pronunciadas por su lengua. Por medio de este proceso creador vinieron a la existencia los dioses uno tras otro, y a través de ellos Ptah desarrolló el universo visible e invisible, todas las criaturas vivientes, las artes, la justicia, etc. El cosmos entero fue establecido como un orden válido para todos los tiempos[221]. Ptah es la boca que nombró todas las cosas. El dio vida a los

218 Otto, E., 1966, p. 56; Bleeker, 1973, pp. 75-77, en Bleeker, J., Widengren, G., Wilson, 1967, p. 70 en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

219 Morenz; 1960, p. 172.

220 Frankfort, 1951, p. 53.

221 Frankfort, 1951, pp. 55-56.

justos y muerte a los transgresores. El estableció las ciudades y los lugares de culto.

Comenta Frankfort

> «que el autor expresa nada menos que la convicción de un fundamento espiritual de la existencia, es decir, las ideas concebidas por el creador y objetivadas por su palabra. Esto es lo que se expresa describiendo el corazón y la lengua como órganos de la creación».

Y prosigue diciendo:

> «se sabe, por muchos otros textos, que "corazón" equivale a "intelecto", a "inteligencia", e incluso a "espíritu". En cuanto a la lengua, se ocupa en realizar el pensamiento transformando los conceptos en actualidad mediante Hu, la palabra creadora»[222].

A Ptah se le llama: «el grande, el que es el corazón y la lengua de la Eneada».

Los egipcios concebían la Eneada de los dioses como un cuerpo del que los diferentes dioses eran los miembros.

> «Entonces en el corazón y en la lengua de Ptah nació algo a imagen de Atum.
>
> Grande y exaltado es Ptah que legó su poder a todos los dioses y a sus Ka (fuerza vital) por medio de su corazón y de su lengua.
>
> El corazón y la lengua ejercen su poder sobre todos los miembros, partiendo de la consideración de que la lengua está en la boca de todo dios, de todo hombre, de todo ser que se arrastra y de todo lo que vive, y de que el corazón concibe todo lo que quiere y la lengua ordena todo lo que quiere. La visión de los ojos, la audición de los oídos, y la respiración de la nariz, aportan informaciones al corazón. Él es el que hace brotar todo conocimiento, mientras que la lengua repite todo lo que el corazón ha pensado. Así es como se realizan todas las obras y todos los trabajos del artesano, la actividad de las manos, la marcha de los pies, los movimientos de todos los demás miembros, siguiendo el orden concebido por el corazón y proferido por la boca y que constituye la naturaleza de toda cosa»[223].

Frankfort comenta este texto diciendo:

> «encontramos, expresada en términos categóricos, una declaración que proclama la unidad de lo divino, su carácter espiritual y su inmanencia en la naturaleza viviente»[224].

El apartado del documento memfita que narra la creación de Ptah termina atribuyendo al creador el título real.

Morenz se pregunta cuál es el fundamento de la idea de la creación a través de la palabra. Supone un doble fundamento: en primer lugar, la identidad de palabra y cosa. Quien por primera vez nombró todas las cosas, las creó; por el contrario dice, las cosas no existen si no han sido nombradas. La situación primordial, aquella en la que las cosas todavía no habían sido creadas, puede definirse así: cuando el nombre de toda cosa todavía no había sido pronunciado. En segundo lugar, el fundamento de la idea de la creación a través de la palabra se apoya en la conciencia en los ciudadanos de la eficacia de los mandatos pronunciados por un rey con caracteres divinos[225].

Pensamos que en la idea de creación a través de la palabra se cumple explícitamente lo que hemos llamado «ontología del señorío». La relación «mandato-obediencia» es una emisión de poder por parte del señor y una recepción de una cualidad de ser, de una «virtus» ontológica, por parte de la criatura. Las criaturas son la

222 Frankfort, 1951, p. 57.
223 Frankfort, 1951. pp. 57-58.
224 Frankfort, 1951, pp. 57-58.
225 Morenz, 1960, p. 173.

presencia del poder divino; no una presencia moral del poder, sino física.

El mandato divino da la existencia y la vida. La cumbre del poder es la cumbre de la plenitud ontológica. La plenitud ontológica es, a la vez, la plenitud de señorío. Por el contrario, todo ser que no sea el creador es servidumbre, obediencia. La creaturidad es servidumbre. El emisor, sede del poder, es la sede de la cualidad producida en quien obedece. Todo ser es participación, y no sólo en su ser, sino

en su actuar. En todo ser y en todo actuar está presente esa «virtus» divina y su palabra.

Luego, las criaturas son no sólo servidumbre, sino también presencia divina.

— La creación según la tradición heliopolitana y hermopolitana

El mito de la creación por medio de la procreación aparece en la tradición heliopolitana y se recoge ya en los textos de las pirámides que datan, todo lo más, de la quinta dinastía, aunque, como dijimos al hablar de Ptah, parece ser anterior

a la teología memfita. En el principio no existía nada más que Nun, el agua primordial. De Nun surgió el dios sol Atum. Atum se elevó sobre la colina primordial que surgió del agua. Como en el caso de Ptah, llamado «Ptah-Ta-Tjenen», la tierra que emergió[226], Atum es considerado idéntico a la colina primordial[227]. Atum es llamado «colina» y la colina es considerada como la misma encarnación del creador Atum. La creación de los dos primeros dioses de la Eneada se narra de dos formas diferentes:

> «Atum se satisfizo a sí mismo en Heliápolis. Tomó su falo en su mano y se provocó el placer. Engendró dos hermanos: Shu y Tefnut». «Estornudaste y se formó Shu; escupiste y se formó Tefnut. Y colocaste tus brazos alrededor de ellos, como los brazos de un Ka, porque tu Ka (=fuerza vital) estaban ellos».

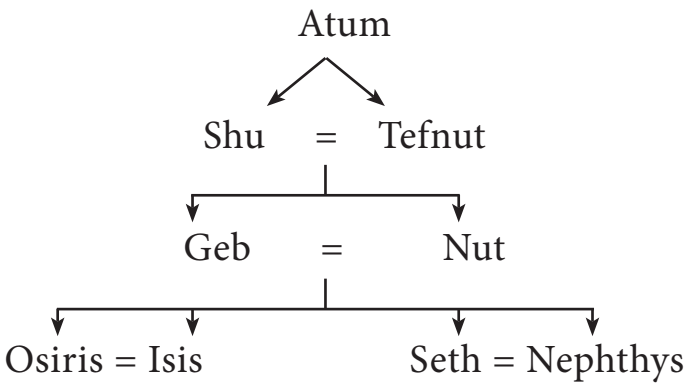
Shu es el dios del aire y Tefnut, su consorte, es la diosa de la humedad. El mismo contenido es expresado por dos caminos míticos diferentes.

Nota Morenz[228]**:**

> «En este contexto debe advertirse que la clásica concepción de la creación por la generación, es decir la concepción heliopolitana, no precisa presentarse en la forma grosera del onanismo, sino, simple y escuetamente, como una producción. Fue Atum quien produjo de sí mismo a Shu y a Tefnut».

De la pareja Shu y Tefnut, el aire y la humedad, nacieron la tierra y el cielo: Geb y Nut. El dios-tierra Geb y la diosa-cielo Nut engendraron a Osiris y a su consorte Isis, y a Seth y a su consorte Nephthys.

226 Frankfort, 1951, p. 252.
227 Morenz, 1960, p. 45.
228 Morenz, 1960, p. 172.



Las cinco primeras divinidades representan una cosmología. Sus nombres representan los elementos primordiales y sus relaciones. Los hijos de Geb y Nut son el puente entre la naturaleza y el hombre.

La Eneada está formada de cinco dioses cosmológicos y Osiris, en torno del cual giran el resto de los dioses.

Osiris es hijo de la tierra y del cielo. Como veremos más tarde cuando hablemos del mito de Osiris, Horus, hijo de Osiris y divinidad celeste, recibe el poder sobre las dos tierras por decisión de Geb a la muerte de Osiris, provocada por la oposición de su hermano Seth. Osiris es el rey muerto, como Horus es el dios vivo. La genealogía Geb → Osiris → Horus supone el reconocimiento de que la raíz de la autoridad está en la tierra. Nos volvemos a encontrar, otra vez, con el esquema, que ya hemos observado antes en Ptah y en Atum, de la conexión de la suma autoridad con la colina primordial.

Osiris es la forma mitológica del rey muerto, siempre sustituido por su hijo vivo, Horus. Isis, trono deificado, hermana y esposa de Osiris y madre de Horus, llora y asiste a Osiris muerto. Nephthys, esposa de Seth cuyo nombre significa «señora de la casa», es la compañera y auxiliar de Isis en sus relaciones con Osiris. Seth es el antagonista de la divinidad del desierto y de los asiáticos en oposición a la tierra fértil de Egipto; es el dios de las nubes y del rayo. Seth es más el elemento de conflicto y de lucha en el universo que la personificación del mal[229].

Osiris es el rey muerto; Horus es el rey vivo que, aunque fuera de la Eneada, es pivote de ella. Horus vive en cada rey vivo, como cada rey muerto es Osiris. El poder de la suma autoridad divina, de Atum, de donde todo poder y autoridad procede, tiene sus raíces en la tierra. Horus, el rey vivo, es siempre el sucesor en el reino de Osiris, el rey muerto, el hijo de Geb. El poder político sumo tiene, también, sus raíces en la tierra desde donde el rey muerto, Osiris, continúa favoreciendo a la comunidad en las inundaciones y las abundantes cosechas. Y no se olvide que todo rey muerto es un Osiris.

Aunque sea a modo de apunte, porque debe ser estudiado en detalle más tarde, recordemos que dijimos que el trabajo agrícola generaba dos configuraciones de sentido: una que procedía de la división del trabajo y que estaba regida por el esquema «mandato-obediencia», y otra que procedía del cultivo y que estaba regida

229 Frankfort, 1951, pp. 252-253 y nota (2).

por el esquema «vida-muerto». Aquí vemos que el mito heliopolitano de la creación conecta en la autoridad del Estado esas dos configuraciones.

A Osiris no le corresponde ningún dominio de la naturaleza. Es inmanente a la tierra, pero no la personifica; está conexo con los cielos solares, pero no es un dios solar; aunque conexo con el Nilo y con el grano, no es dios de ninguno de ellos, ya que uno y otro tienen su propia divinidad: Hopi y Eruntet; también el poder generativo y la fecundidad de vegetales y animales tienen su propia divinidad: Min. Osiris muerto es la vida. Dicho de otro modo: la vida surge de la muerte de Osiris. Sin embargo, Osiris es un dios muerto que no ha sido enteramente destruido por la muerte, pero que tampoco vuelve a la vida, es decir, que tampoco resucita. Horus no es la encarnación de Osiris, sino su sucesor. Osiris muerto se manifiesta como vida en el mundo de los hombres[230].

Si tomamos el esquema «mandato-obediencia» de una forma cualitativa, como emisión y recepción de una «virtus» ontológica, advertiremos que es equivalente al esquema, más pobre en semas, que hemos descrito como «emisión-recepción». La procreación es otra investición de ese mismo esquema. Según esta interpretación, resultan equivalentes el «mandato-obediencia» y la procreación, y dentro del modelo de procreación se hace explícita la equivalencia entre la generación y un acto de onanismo, o escupir-toser; además resulta equivalente que el emisor sea una sola divinidad o una pareja de divinidades. Por otra parte, el que se den las dos versiones de la creación, la memfita y la heliopolitana en una cierta proximidad de tiempo y espacio y con unas condiciones laborales parecidas confirma nuestra hipótesis de interpretación cualitativa del «mandato-obediencia».

También en la mitología aparece la creación como la obra de un artesano. En un himno de alabanza a Ptah se dice: «el que ha formado a dioses, hombres y animales, como el que ha hecho todas las tierras, riberas y océanos». Otro texto dice de Ptah que es «el que ha hecho todo cuanto existe». Cuando hablemos de la creación del hombre, veremos que el dios Atum lo creó con sus manos en la rueda del alfarero[231].

Este otro modelo de creación también puede y debe ser interpretado como una emisión de forma y como una recepción de forma. Lo emitido y recibido es, más claramente si cabe que en los otros casos, una realidad ontológica.

La autoridad suprema no recibe mandato alguno, ni tampoco ser. El emisor sumo no es receptor. Así, Atum auto-surge de las aguas. La fuente de toda existencia lo es también de la suya propia.

En la ciudad de Hermópolis, en el Egipto central, aparece un mito sobre una Ogdóada de dioses. La ciudad se llama en egipcio «HmnW», que significa «octava ciudad». Se trata de ocho dioses primordiales que representan el caos y que están ordenados en cuatro parejas. Las divinidades masculinas tienen cabeza de rana; las femeninas de serpiente. Estas divinidades no forman parte de la creación, sino que forman parte del caos. Pero, sin embargo, son los padres del sol, el dios creador. Las parejas son Nun, el océano primordial y sin forma, y Naumet, el cielo por debajo del océano primordial, contracielo curvado por debajo del mundo inferior; Hu y Hauhet, lo ilimitable y sin fronteras; Kuk y Kauket, las tinieblas y la oscuridad; y, finalmente, Amon y Amaunet, lo recóndito, lo secreto, la intangibilidad e imperceptibilidad del caos, semejantes al viento que sopla sin saber adónde va o de dónde viene.

230 Frankfort, 1951, p. 256.
231 Morenz, 1960, pp. 168-170.

Más tarde se consideró a Amon como el elemento dinámico del caos, como el soplo de la vida en la materia muerta, y se le relacionó con Ra[232].

Estos seres, existentes antes de la creación, no hacen más que representar el caos informe, como indican los nombres de la Ogdóada. Son caos y potencia de vida; de ellos brotó la colina primordial y la isla de fuego de donde surge el sol. Se les llama «padres y madres que hicieron la luz, aquellos que hicieron la luz como resplandor de sus corazones». Se dice de ellos que «parieron al sol».

Sin embargo, ya hemos visto que Ptah, aunque conexo y brotando de la colina primordial, es fundamento de su propia existencia, y que Atum, aunque también conexo con la colina primordial y con la isla de llamas, se engendró a sí mismo.

Por otra parte, si la Ogdóada engendró al sol, debería ser ella, y no Atum o Ptah, la plenitud del ser y la suma autoridad. Pero no es así. Nun o la Ogdóada es el antiguo, el que estaba primero; pero el sol Atum es el rey de los dioses, el que surgió de sí mismo, el creador del que todo procede[233].

Notan Wilson y Bleeker la semejanza de las narraciones egipcias con el Génesis. «La tierra estaba sin forma y vacía; y las tinieblas se extendían sobre la faz del abismo. Y en el espíritu de Dios se movía la faz de las aguas» (Gn. 1, 2). En Egipto se destaca el auto-surgimiento del Creador; en el Génesis el dios creador existía ya junto al caos[234].

En el mito egipcio el caos juega el papel de contravalor del cosmos, de la creación. Es el término negativo necesario para la afirmación del positivo. Es el término necesario para una afirmación semiótica: la afirmación del orden pasa por la negación del caos. Tomando el caos en este sentido, decir que al dios creador le engendró el caos, es decir que no tiene primero. Decir que brotó, que se engendró en el caos, es decir que es el primero, que no hay fundamento para él más allá de sí mismo. Según esta interpretación sería equivalente afirmar que «brotó del caos» o que «fue engendrado por», a afirmar que «se engendró a sí mismo» o que «subsiste desde sí mismo». Incluso nos atreveríamos a decir que las afirmaciones egipcias y las del Génesis son equivalentes.

En la mitología egipcia hay, no obstante, un elemento que es ajeno al Génesis. Dijimos que en las sociedades agrícolas de riego se origina un doble complejo significativo: uno que llamamos esquema «mandato-obediencia», y otro que llamamos esquema «muerte-vida». En el estudio de los mitos de creación hemos utilizado el primer esquema. Sin embargo, en el hecho de que el dios creador brote del caos creemos ver, además de la interpretación ya dada, una posible interpretación desde el esquema «muerte-vida». El caos es equivalente al agua primigenia, al limo primigenio y a la muerte. Todos estos elementos están pensados como cargados de potencia de vida. El agua, la tierra, el caos y la muerte son fecundos.

Dice Frankfort que las aguas que rodeaban la colina primordial, personificadas por Nun, eran inagotables reservas de vida latente y fertilidad.

Se creía que las aguas subterráneas y las inundaciones del Nilo tenían su fuente en Nun. Las aguas de Nun eran las aguas de la muerte que separaban a vivos de muertos, eran las aguas que se tenían que pasar después de la muerte, en las que se

232 Morenz, 1960, p. 184; Bleeker, 1973, p. 64, en Bleeker, J., Widengren, G.; Wilson, 1967, p. 75, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A, y Jacobsen, T.; James, 1960, a), pp. 151-152

233 Morenz, 1960, p. 186.

234 Wilson, 1967, p. 75, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

purificaban los difuntos, donde el dios sol se bañaba cada mariana antes de cada salida, repitiendo con ello su primera aparición de entre las aguas del caos.

Se decía, también, que el dios sol apareció como un niño sentado sobre una flor de loto que brotó de las aguas primordiales[235].

Por otra parte ya hemos apuntado las conexiones de Atum con la colina primordial y el carácter ctónico de Ptah.

Parece, pues, claro, que el hecho de que los mitos presenten al dios creador brotando del caos es una manera adecuada de expresar desde el esquema «emisión-recepción» que es el primero, que subsiste desde sí mismo, y una forma adecuada, además, para conjuntar este esquema con el otro esquema significativo, «muerte-vida».

Con un dios existente ya junto al caos como Yahvéh no se aplicaría el esquema que arranca del cultivo según el cual la muerte es fecunda y potencia de vida.

— La creación del hombre

Respecto a la creación del hombre no se encuentran en Egipto más que alusiones. Un texto afirma que el hombre fue hecho a imagen de Dios:

> «Bien cuidados se encuentran los hombres, el rebaño de Dios. El hizo el cielo la tierra conforme a sus deseos y ahuyentó al monstruo de las aguas. El formó el aliento de la vida para sus narices. Los hombres son su imagen, nacidos de su propio cuerpo... El hizo para ellos las plantas y los animales; las aves y los peces para que se alimentaran. El mató a sus enemigos y llegó hasta a destruir sus propios hijos, cuando éstos tramaron una rebelión contra él»[236].

Los egipcios consideraban que los hombres estaban emparentados con los dioses. En los períodos más antiguos solo se hablaba explícitamente del emparentamiento divino del faraón. En épocas posteriores se daba por supuesto que todo hombre tenía una veta divina en su propia naturaleza. Sin embargo, esto no era obstáculo para que se calibrara la distancia que mediaba entre hombres y dioses[237].

En una versión del mito acerca del ojo solar se narra cómo el ojo solar fue enviado por Ra para luchar contra sus enemigos. Cuando al regresar encontró a otro ojo en su lugar, se llenó de ira hasta derramar lágrimas, de las que se formó la humanidad. Este mito procede del Imperio Medio[238].

En la teología memfita se sugiere que también la humanidad fue creada por el corazón y la lengua de Ptah:

> «...sucedió que corazón y lengua obtuvieron el poder sobre los miembros, porque supieron que Ptah estaba en todo cuerpo, en la boca de todos los dioses, de todas las gentes, de todos los ganados, o de todos los animales reptantes, y de todo lo que vive, porque (en cuanto que corazón) él piensa, y porque (como lengua) ordena todas las cosas que desea»[239].

De Knum, «el alfarero, el señor de Antinoe», probablemente un centro alfarero, se dice que crea todo individuo que nace. El modela, en la rueda de alfarero, cada cuerpo infantil —ante todo el hijo del rey— en el seno de la madre. Más tarde, todo

235 Frankfort, 1951, pp. 210-211.
236 Wilson, 1967, p. 79, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen. T.
237 Bleeker, 1973, p. 105, en Bleeker, J., Widengren, G.
238 Bleeker, 1973, p. 100, en Bleeker, J.,Widengren, G.; Morenz, 1960, p. 192.
239 Bleeker, 1973, p. 101, en Bleeker, J.,Widengren, G.

lo que surge de una actividad sexual, sea humana o animal, surge gracias a su actividad[240].

Nada se dice de que sea creador de la raza humana en cuanto tal.

Se dice también que Amon es el creador de los órganos sexuales del hombre y de la mujer y de la inclinación sexual entre ambos.

En la creación del hombre nos encontramos con las mismas estructuras que ya hemos encontrado en la creación del cosmos. Son, pues, aplicables las mismas explicaciones y el mismo esquema de «mandato-obediencia», o, mejor, el esquema más abstracto: «emisión-recepción».

— El faraón. La concepción de la autoridad

Con el estudio de los mitos de creación hemos analizado la constitución ontológica de los objetos. Hemos visto cómo es pensada la plenitud del ser. Hemos comprobado nuestra suposición sobre la relación «mandato-obediencia», o en su forma más abstracta, sobre la relación «emisión-recepción».

Lo que ahora nos proponemos es proseguir la aclaración y comprobación de ese esquema —a la vez que intentamos aclarar la constitución de los sujetos—, estudiando la figura de la autoridad suprema: el faraón.

Nuestro análisis procurará centrarse todavía, preponderantemente, en el esquema «emisión-recepción», el primero de los dos esquemas generados por la agricultura de riego, aunque aproximándonos ya al segundo de los esquemas: el de «muerte-vida.

El faraón de Egipto era el dios que traía la fertilidad producida por las aguas; él aseguraba las buenas cosechas; dominaba las aguas que daban fecundidad a la tierra:

> «El Nilo se encuentra a su servicio, siendo él, quien abre sus cavernas para dar vida a Egipto».
>
> «Si dijeras a tu padre el Nilo, padre de los dioses: ¡deja fluir el agua desde las montañas! , el río obraría conforme a tu mandato»[241].

El faraón gobernaba las aguas del Nilo y enviaba la lluvia a otros países.

Todas las fuerzas de la naturaleza que tenían relación con la prosperidad de Egipto se encontraban gobernadas por el faraón. Era el señor de «la dulce brisa» que desde el Mediterráneo hace a Egipto habitable; controlaba la luna y las estrenas; hacía que los meses, los días y las horas tuviesen una sucesión regular; regía las épocas, las estaciones y la abundancia de las aguas[242].

El faraón era el responsable del bienestar del pueblo, y esto no únicamente porque con una prudente política mantenía el orden en su reino y aseguraba y aumentaba los bienes naturales, sino porque al poseer un carácter divino se esperaba de él que asegurase la normalidad y benevolencia de los poderes cósmicos. Él era, pues,

240 Bleeker, 1973, p. 101, en Bleeker, J., Widengren, G.; Morenz, 1960, pp. 192- 193.
241 Wilson, 1967, pp. 111-112, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
242 Wilson, 1967, pp. 111-112, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

el responsable de mantener todo orden, incluso el cósmico[243]. Él era el campeón del orden establecido en todas las cosas desde el principio de los tiempos[244].
En las instrucciones que un alto funcionario daba a su hijo, se dice:

> «Adorad al rey Nemaata, que vive eternamente en vuestras personas, y uníos a su majestad en vuestros corazones. Es la percepción que está en los corazones, porque sus ojos descubren a todas las personas. Él es Ra, a cuya luz vemos; él es el que ilumina las dos tierras. Él hace que la tierra sea más verde que la Avenida del Nilo. Él ha colmado a las dos tierras de poder y de vida. Las ventanas de la nariz se enfrían cuando él se encoleriza. de manera que es apacible para que el aire resulte respirable. El da alimento a los que le sirven y abastece a los que andan en su camino. Él es un Ka, y su boca es abundancia. El que va a ser es creación suya»[245].

Los egipcios hablan del «Ka» como de «su fuerza vital», «su vitalidad»; es la vitalidad personificada, la energía creadora del individuo. El difunto se va al más allá en compañía de su Ka. El Ka es algo así como el alma principal del hombre, un elemento divino en el hombre; es la porción separada de la personalidad humana, que protege y sustenta al hombre; es una fuerza divina en el hombre que gobierna su actividad y le encamina al éxito.

A pesar de la obscuridad de la noción de Ka, se comprende el sentido de la afirmación de que el faraón es el Ka de sus súbditos y de todo lo viviente. El faraón es el pastor de su pueblo que lo conduce a pastos abundantes, los defiende, castiga a los que se desvían y ayuda a los débiles.

> «Es el pastor de todos y el mal no se aloja en su corazón». «Pastor de esta tierra para procurar la vida del pueblo y de la nación, velando durante las noches, afanándose durante los días para descubrir el beneficio que pueda reportar cualquier acción, encontrando su posible utilidad»[246].

Una de las insignias del faraón es su cayado. Es el conductor; el que alimenta al pueblo.

Un texto de la dinastía XVIII dice:

> «¿Quién es el rey del Alto y Bajo Egipto? Es un dios cuyas acciones hacen vivir; es el padre y la madre de todos los hombres; es el único, el que no tiene igual»[247].

El faraón era el que realizaba todas las obras del Estado. Era quien erigía los templos y las ciudades; quien ganaba las batallas, quien formulaba las leyes y quien las hacía cumplir, quien cobraba los tributos, quien costeaba las tumbas de sus nobles. Aunque el faraón no se enterara, todo lo que se hacía en Egipto era obra suya.

El faraón era un dios que establecía la armonía entre la sociedad y la naturaleza. Su poder bienhechor alcanzaba a todos y se extendía, incluso, más allá de la tumba[248].

243 Bleeker, 1973, p. 86, en Sleeker, J., Widengren, G.
244 Frankfort, 1951, p. 204.
245 Wilson, 1967, pp. 118-119, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T
246 Wilson, 1967, pp. 109-111, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
247 Frankfort, 1951, p. 84.
248 Frankfort, 1951, p. 288.

Un epíteto corriente del faraón es el de: «dador de vida». El mantiene en vida el corazón de todos sus súbditos, incluso de aquellos que no se benefician directamente de sus larguezas. Ejerce una actividad misteriosa que constituye día a día, y hora a hora, la naturaleza y la sociedad. Por su medio funcionan las fuerzas vitales de la naturaleza y ni el hombre mismo se libra de esta ley. El poder del rey se deja sentir en el cuerpo y en la persona de cada uno de sus súbditos[249]. Él es el señor del destino y él crea la fortuna.

> «Él es el Knum de todas las personas, el engendrador que crea las gentes. Es Bastet, diosa bondadosa, que protege a las dos tierras; quien lo adore, podrá escapar de su brazo. Es Sekhmet, diosa que castiga al que viola sus órdenes, pero es moderado con los atribulados».
>
> «Luchad en su nombre, sed puros por su vida, y estaréis libres de todo rastro de culpa. Aquel a quien el rey haya amado será un venerado; pero no hay tumba para el rebelde con su majestad; su cadáver será arrojado al agua. Si hacéis esto, vuestras personas estarán a salvo y lo encontraréis eternamente»[250].

Él es el guía y protector de los difuntos. Él es su prototipo, porque logra la vida eterna pasando por la muerte. Los mortales pueden seguirlo en el más allá encontrar la vida. Él es su guía en la muerte. Durante su vida el faraón es el que mantiene los corazones en la vida; muerto, dirige a sus súbditos fieles a través de la crisis de la muerte a un más allá bienaventurado. Durante las primeras dinastías los hombres fundaban su esperanza de vida eterna en sus relaciones con el monarca difunto. En tiempos posteriores continuó identificándose cada faraón muerto con Osiris, el señor de los muertos[251].

— Mitología en torno del Faraón

Veamos ahora brevemente las principales configuraciones míticas relativas al faraón.

El documento de la teología memfita habla del conflicto entre Horus y Seth que terminó con el establecimiento del orden, a la vez, del cosmos y del Estado.

> «...la Eneada se reunió en torno de Geb, que separó a Horus y Seth... Les impidió que se querellaran e instaló a Seth como rey del Alto Egipto en el lugar en el que había nacido, en Su, cerca de Heracleópolis. Y Geb colocó a Horus, como rey del Balo Egipto, en el Bajo Egipto, en el lugar en el que su padre —Osiris— fue ahogado, a la mitad de los dos países —probablemente cerca de Memfiis—. Así Horus estuvo en su lugar y Seth en el suyo, y se pusieron de acuerdo en lo que se refiere a los dos países de Ajan —enfrente del Cairo— que es la frontera de los dos países...
>
> ...Desagradó al corazón de Geb que la parte de Horus fuera semejante a la de Seth; así, Geb dio su heredad entera a Horus, es decir, al hijo de su hijo, su primogénito: Osiris.
>
> ...Así fue como Horus apareció como rey del Alto Egipto y como rey del Bajo Egipto, que unió los dos países en el nono de la muralla blanca (Memfiis), en el lugar en el que los dos países se unieron»[252].

Geb actuó como árbitro por ser padre de Osiris, el dios muerto, y por ser dios de la tierra. Horus se convirtió en el rey viviente que sucedió al rey muerto Osiris.

Todo faraón reinante es Horus y todo faraón muerto es Osiris. Horus y Osiris son inseparables. El poder del trono crea una fusión de poderes del rey difunto y su

249 Frankfort, 1951, pp. 96-97.

250 Wilson, 1967, pp. 119-120, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. Y Jacobsen, T.

251 Frankfort, 1951, pp. 272, 282.

252 Frankfort, 1951, pp. 53-54.

sucesor. Esta concepción de la realeza implica dos generaciones. El soberano viviente es el intermedio entre el hombre y la naturaleza y su poder continúa beneficiando a la comunidad, incluso después de su muerte. El poder del rey muerto brota de la tierra en la que está enterrado. La fecundidad de la tierra es un don del rey muerto. Todo rey muerto se convierte en, o está representado por, un único personaje divino: el dios ctónico Osiris. Todo rey vivo es el dios celeste y el sucesor de Osiris, Horus.

Las frases de conclusión del documento memfita muestran a Horus abrazado por su padre Osiris, aunque este último esté muerto y enterrado; muestran que la muerte no destruye a los reyes. Hay, pues, sucesión y comunión mística entre padre e hijo. La realeza está concebida en un contorno cosmológico y divino[253].

Horus es el gran dios, el señor del cielo. Es el sol que navega por los cielos. Es un dios solar y, a la vez, un dios del cielo. Puesto que es señor del cielo, el cuerpo celeste más poderoso —el sol— es la manifestación de su poder. Pero Horus es también el hijo de Osiris, hijo de Geb, dioses ctónicos los dos.

Nos volvemos a encontrar en el caso de Horus y en el del faraón con lo que ya vimos en el caso de los dioses Ptah y Atum: la relación de la suma autoridad con elementos ctónicos. Encontramos conjuntados los dos esquemas generados por el trabajo agrícola de riego: el esquema «emisión-recepción» —o «mandato-obediencia»— y el esquema «muerte-vida».

En la cumbre de la autoridad divina parecen conjuntarse, habitualmente, los dos complejos significativos: la emisión sin recepción y la fecundidad de la muerte o, lo que es lo mismo, lo ctónico como fuente de autoridad y de vida.

El orden del cosmos y del Estado procede de las dos fuentes significativas: del arbitrio de Geb, de la muerte de Osiris, del rey muerto, o del muerto Osiris y del supremo señor celeste y de la suma autoridad social.

En las estelas de los faraones más antiguos aparecen inscripciones como «Horus N N», donde «N N» son los nombres individuales de los monarcas. Se representa a los reyes con aspecto de Horus. Se habla del faraón como del «que se manifiesta en el trono de Horus».

Comenta Morenz:

> «Que aquí se trate de identidad —entre el faraón y Horus— o únicamente de encarnación, o bien de que una originaria identidad haya podido descender a una encarnación, no podemos saberlo con exactitud»[254].

Con la cuarta dinastía se introduce un nuevo título para el faraón: «Hijo de Ra». Parece que con este título se reconoce una distancia entre el dios y el faraón. Ya no se trataría de la identidad del faraón con la divinidad, ni de su encarnación, sino de una filiación: él es el que hace lo que su padre le ordena.

Si aplicamos nuestro esquema de «mandato-obediencia» concluiríamos un aumento en creaturidad y, correlatamente, una cierta disminución del carácter divino del faraón.

Con la denominación del faraón como «Hijo de Ra» coincide el crecimiento en importancia de la construcción de templos solares y, correlatamente, la disminución en grandeza de las tumbas reales. Sin embargo, conviven los títulos de «Horus» e

253 Frankfort, 1951, pp. 61-64.
254 Frankfort, 1951, p. 35.

«Hijo de Ra». Una concepción de la autoridad sagrada del faraón no borra la otra[255].

En la quinta dinastía se narra que el faraón es hijo, físicamente, del dios sol, por lo menos en lo que se refiere a Usurref, Sahure y Keku. El relato dice que Reddedet, esposa del sacerdote de Ra, concibió del sol tres hijos.

En los textos y relieves del templo de la reina Hatshepsut, en Deir-el-Bahri, se describe la concepción de Hatshepsut por la esposa del monarca reinante y Amon-Ra que se acercó a ella en la figura de su esposo: «sentencia de Amon-Ra, señor de Tebas, que domina desde Karnak. El hizo su forma como la majestad de su esposo, el rey Okeparkere (Tutmosis I). El la encontró, cuando ella dormía en la hermosura del palacio. Ella se despertó al sentir la fragancia del dios, que ella aspiró en presencia de su majestad. Él se acercó a ella en seguida, cohabitó con ella, él impuso su deseo sobre ella, él hizo que ella lo contemplase en su forma divina.

Cuando él llegó ante ella, ella se alegró a la vista de su belleza, su amor se difundió por sus miembros, inundados por la fragancia del dios; todos sus olores eran de Punt. Sentencia pronunciada por la esposa del rey y por Ahmose, la reina madre, en la presencia de la majestad de este dios augusto, Amón, señor de Tebas: ¡cuán magnífica es su forma!

Espléndido es contemplar tu frente; tú has unido tu majestad con tus favores; tu rocío está en todos mis miembros».

A continuación el dios Knum configura el cuerpo del hijo real junto con su Ka que es animado por Heket[256].

En el templo de Luxor se conserva un duplicado de este mismo texto referido a Amenhotep III.

Morenz considera que la divinidad del faraón es concebida, desde la cuarta dinastía, a través de una doble naturaleza. Esta doble naturaleza la formaría la divinidad del cargo real y la humanidad de cada uno de los portadores de ese cargo. Los decretos reales y las inscripciones distinguen, mediante dos términos que significan el cuerpo y la divinidad, los dos aspectos: «hm» y «nj'swt».

Según esta concepción del Imperio antiguo, el rey, es a la vez dios y hombre, y únicamente con la muerte del faraón se convierte en simplemente dios[257].

La elevación a esta doble naturaleza se debe a la filiación del dios solar, como es el caso de Usurref, Sahure, Keku, Hatshepsut o Amenhotep III; o bien, a su predestinación para ese cargo desde el momento del nacimiento o, incluso, antes del nacimiento, como se dice en las enseñanzas de Meriraré o en el escrito de Sinuhé; también puede deberse a la elección divina mediante un signo, como es el caso de Thutmosis III o Thutmosis IV[258].

En todo caso, la ceremonia de la coronación da al elegido una nueva existencia y una nueva naturaleza.

El título de «Horus» del faraón denota sus facultades divinas para gobernar. El título de «Hijo de Ra» denota su doble naturaleza y su carácter mediador.

El faraón es la imagen de Ra, primer rey de Egipto y primer señor de Egipto, porque es el creador. Puesto que el faraón mantiene el orden cósmico, su gobierno es una imagen del de Ra.

255 Frankfort, 1951, pp. 36-37.
256 Bleeker, 1973, p. 85, en Bleeker, j, Widengren, G.
257 Morenz, 1960, p. 38.
258 Morenz, 1960, pp. 39-40; Otto, E., 1966, pp. 143-144.

En los textos los conceptos de creación y gobierno real se confunden[259]; y no podía ser de otra manera supuesta la que hemos llamado ontología del señorío, en la que recepción de ser es equivalente a recepción de mandato. Del faraón se dice:

> «Tú eres Ra en figura física, Kepri en su verdadera forma; tú eres el ejemplo viviente de tu padre Atum de Heliópolis»[260].

Llamar «imagen de Dios» al faraón es, a la vez, remarcar la distancia entre el faraón y el dios y remarcar su identidad, porque para los egipcios son idénticos el signo y la cosa con él significada. Como confirmación de esta última idea aduzco alguno de los textos que aporta Morenz con respecto a las imágenes:

> «(Hathor) se unió a su imagen. (Hathor) voló del cielo... para entrar en el horizonte de su Ka en la tierra; voló sobre su cuerpo, imagen de piedra o de madera, se unió a su imagen. Bajó sobre su imagen, la que está cincelada en el muro (...).
> (Horus)... descendió de los cielos; llegó a la casa de Ra y se unió a su imagen sobre los muros...»[261].

Lo que hemos estudiado acerca de las funciones del faraón y de sus atributos, así como de la mitología creada en torno de él, confirma lo que hemos dicho respecto a su interpretación mediante el esquema «mandato-obediencia», con tal de que este esquema se entienda como una relación de dependencia cualitativa y ontológica donde mandar es dar el ser y donde tener autoridad es constituirse en fontalidad de existencia.

Cabe ahora formularse la siguiente pregunta: qué se debe el que en las propiedades de la autoridad social y en los mitos que hemos visto la autoridad, el emisor ontológico social, sea a la vez el emisor cosmológico, la autoridad cosmológica?

La autoridad social es una autoridad suma; es decir, manda y no obedece; es puramente un emisor. A la suma autoridad le corresponde la competencia ontológica suma. Este carácter le conjunta a la fuente del ser, emisor que no recibe. De otra manera: este carácter de la suma autoridad le conjunta a lo divino.

Ya hemos visto que la configuración con la que el dios se manifiesta corresponde al esquema «mandato-obediencia», o más abstractamente, «emisión-recepción». Es lógico que se produzca la conjunción de la autoridad social y la manifestación divina.

Si son ciertos nuestros supuestos la autoridad social suma es el lugar de plenitud ontológica y el lugar hierofánico. En virtud de esta conjunción, los caracteres de la autoridad social suma serán los caracteres con que se revestirá lo divino; a su vez, los caracteres de lo divino —plenitud, fontalidad ontológica, sacralidad— revertirán en la autoridad social.

Esta conjunción será tanto más fuerte, cuanto mayor sea la conexión del origen de la autoridad, míticamente concebida, con el origen cósmico.

En el mito de Horus hemos observado la conjunción del origen de la realeza con el origen del cosmos.

¿Cuál es la causa de que no se produzca escisión entre el orden sociológico y el orden cosmológico?

259 Frankfort, 1951, pp. 204-205.
260 Bleeker, 1973, p. 87, en Bleeker, J., Widengren, G.
261 Morenz, 1960, p. 160.

Hasta ahora hemos rastreado las causas de la conjunción de los dos órdenes. Formulemos ahora la pregunta a la inversa: ¿por qué no se produce escisión?

La contestación puede ser la siguiente: ninguno de los dos ejes generados por la estructura laboral de este tipo de sociedad es capaz de originar la escisión del orden social y el orden cosmológico. Bajo el complejo significativo «muerte-vida» tanto astros, como hombres o plantas, mueren y reviven. Bajo el eje «mandato-obediencia» tanto humanos, como realidades cosmológicas responden al mandato. No se olvide que este esquema debe entenderse como emisión de cualidad ontológica y recepción de cualidad ontológica.

El título faraónico de «Hijo de Ra» le sitúa, según lo que hemos visto en el análisis de los mitos de creación, en la condición de receptor de emisión ontológica o, lo que es lo mismo, en sumisión. Sin embargo, creemos que hay fundamento para suponer que esa sumisión se refiere al portador del cargo real, no al cargo mismo.

Por lo que llevamos visto respecto a los mitos de creación y respecto a la figura del faraón, podemos ya hacer algunas afirmaciones con respecto a la relación S-S y a la relación S-O.

Las relaciones de los súbditos con el faraón son relaciones de sumisión, es decir, de recepción ontológica. Las relaciones sociales en general son relaciones entre grados diversos de poder social, por tanto, relaciones de mandato-obediencia y relaciones de recepción ontológica. Estas relaciones invaden incluso el ámbito parental.

La constitución del actante social es una recepción de mandato. La constitución del sujeto como interiorización es una recepción de mandato y un acuerdo con ese mandato.

La recepción de mandato, en general, es la recepción de la cualificación social y ontológica. La estructura social es el establecimiento de la cadena de transmisión del mandato o, lo que es lo mismo, es el establecimiento de la cadena de transmisión de las cualificaciones ontológicas. Esa cadena de transmisión no es una cadena meramente legal. La sumisión no es una sumisión a un discutible orden legal, sino a un orden del ser, es sumisión a la naturaleza de las cosas. Las cadenas de transmisión de información, de comunicación entre los sujetos, son cadenas de transmisión del ser.

Diríamos que si ¿Es esta una relación propiamente S-S o más bien tiene caracteres de S-O? no se da el acuerdo —aceptación interior y no meramente sumisión—, la relación «mandato-obediencia» es equivalente a una relación S-O. Si, en cambio, suponemos el acuerdo de cada súbdito con su superior, v. gr., si suponemos que el súbdito B está de acuerdo con la orden recibida de A, que el súbdito C lo está con la recibida de B, etc., entonces se dará una relación entre sujetos, pero no una estricta y completa relación intersubjetiva, la cual supondría que cada S que entra en relación interioriza la interioridad del otro, y recíprocamente. Se dará una estricta y completa relación intersubjetiva cuando además del acuerdo del súbdito con el superior se dé la interiorización en el superior de los intereses del súbdito. Esto equivaldría al reconocimiento por parte del superior de que el bien del súbdito reside en que él mismo se someta, a su vez, a un mandato de una instancia superior. Ese mandato sería en el caso de la autoridad suprema la obediencia a los dioses que de hecho comportaría la obediencia a los intereses de los súbditos.

Este interés del superior por el súbdito podría presentarse como el interés del superior por ser buen canal ontológico para el súbdito.

La relación S-O del sujeto con los objetos —el entorno— es una relación en la

que el sujeto señorea las cosas del mundo. Señoreadas es cosmizarlas y darles un sentido; es imprimir en las cosas una cualidad superior de ser («emisor-receptor»). Piénsese en la artesanía, en las obras públicas, en el arte y en el cultivo mismo.

Con todo, debemos reconocer aquí que en otros casos como la alimentación, el uso de bienes y sobre todo el cultivo, la relación S-O debe ser comprendida desde el otro esquema generado por las sociedades agrícolas de riego. Nos referimos al esquema «muerte-vida», que estudiaremos próximamente a propósito del mito de Osiris.

— La noción de Maat

Ahora vamos a estudiar otro tema intrínsecamente conectado con la autoridad divina y real. Nos referimos a la noción «Maat». Este término tiene un significado primario físico y espacial. Significa llano, horizontal, uniforme y recto. En su uso metafórico significa recto, justo, verdadero, virtuoso, comportamiento sabio y justo, regularidad y orden. A partir del Imperio Medio hizo referencia, además, a la justicia social[262].

Maat es una idea y una diosa; Maat es una diosa que representa el orden cósmico. Es una institución de Ra y su hija. Maat es también la madre de Ra, porque el sol le está sujeto en su carrera. Ella es el piloto de la barca de Ra. Maat hace vivir a Ra. Maat es la verdad y la justicia en obras y palabras. Todos los hombres, y más que nadie los funcionarios y el rey mismo, están llamados a poner en práctica a Maat. Cuando el monarca es un hombre de Maat «hace que Egipto goce de prosperidad, como en los tiempos primordiales, por obra de los planes de Maat». Maat está relacionada con Osiris. El juicio de los muertos se hace en virtud de Maat[263].

Maat es el modo de ser en el que el acto de creación estableció la naturaleza y la sociedad. Maat es la naturaleza de las cosas según dios las creó. Por tanto, es el orden recto, justo y verdadero del ser y del operar de todas las cosas. Es un orden impositivo que debe ser observado y, siempre de nuevo, restablecido. Maat es el orden que el creador estableció y que el faraón debe garantizar y mantener. Es la norma y el fin a que tienden las acciones humanas.

> «El cielo se llena de contento y la tierra se alegra porque han oído que se ha establecido a Maat en lugar del desorden».

Cuando los monarcas alejan de la tierra de Egipto el desorden repiten el acto creador, como en el «illo tempore», de la creación. Maat descendió de los cielos para habitar entre los hombres. Siempre que se aleja el desorden y la injusticia se restablece a Maat.

Maat no es algo que valga únicamente para el orden del cosmos y la sociedad en general, sino que se refiere a cada cosa y a cada individuo. Ptahhotep dice:

> «Grande es Maat, duradera y eficaz; no ha sido alterada desde los tiempos de Osiris. Es castigado quien quebranta sus leyes y es desconocida para el codicioso... Cuando llega el fin, Maat permanece... perdurará el hombre que obedece a Maat».

Todo hombre es medido por Maat y quien da buena medida perdura. Los dos

262 Wilson, 1967, p. 148, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.; Morenz 1960, pp. 120-121.
263 Bleeker, 1973, p. 67, en Bleeker, J., Widengren, G.

conceptos contrarios a Maat son el desorden y la codicia. Lo que dios ama, eso es Maat. Lo que el faraón ama, eso es Maat.

> «Di Maat; haz Maat, porque es grande, es poderosa y es duradera».

Maat proviene de la boca misma de Ra. Maat es un camino para todo hombre y es lo que se alcanza con ese camino. Dice el documento memfita que:

> «Recibirá la justicia —lo recto— el que hace lo que es amado, y recibirá la injusticia —lo no recto— el que hace lo que es odiado. Así se dará la vida a los pacíficos y la muerte a los malhechores».

Maat es una actitud global, no una ley explícita y detallada. Se le conoce no como una lista de preceptos, sino como lo que brota de lo más interior del hombre. Es un valor fundamental que, practicándolo, se desvela al hombre.

> «Si practicas Maat, se te desvelará».

Si no es una ley detallada, cómo se conoce lo que es la verdad, y lo que es lo recto?

El rey por su carácter divino está unido a Maat. La presencia de Maat en la tierra de Egipto se fundamenta en su unión con el faraón. Hatshepsut dice:

> «Yo he obrado Maat, la que él —Amón— ama, porque sé que él vive de ella. Ella es mi pan y bebo en su copa. Soy un cuerpo con ella.

Comenta Morenz que el faraón, por su carácter divino, forma con Maat una unidad esencial; un sacramento.

> «Yo, Horus, te pongo —al faraón— a Maat en tu corazón».
> «Yo —Hathor— te doy a Maat, para que vivas de ella, para que te hermanes con ella y tu corazón se alegre».

Maat, por medio del faraón, llega a todo hombre:

> «Tú —el faraón— has establecido a Maat —en Egipto— y Maat se ha unido a cada hombre».

El faraón en cuanto autoridad es sacramento y vehículo de Maat. Cada individuo particular conoce a Maat mediante las normas y las leyes, mediante el faraón; pero también se le releva a él desde el interior. Se le manifiesta como lo que hace al necio sabio». Da a conocer lo que es bueno y lo que es malo. Aleja de la injusticia y de la codicia.

> «Inclina tu corazón para que conozcas a Maat».

Pero este conocimiento que da la verdadera comprensión y la sabiduría *en* obras y palabras es un don, una gracia. Dios puede darlo y puede negarlo.

Ptahhotep dice:

> «Al que dios ama, ése oye; no oye aquel a quien dios odia».

El saber ver y saber oír, que está en la base del conocimiento de Maat, es una

gracia de dios.

> «Aquel que conoce la verdad es aquel a quien dios se la enseñó».

En una plegaria de Neferhotep, se dice:

> «Quieras tú —Ra— poner a Maat en mi corazón».

Dice Morenz que los egipcios se sentían conducidos, enseriados e inspirados por dios en el hacer y en el decir. Todo saber acerca de la verdad y de lo justo procede de dios, y sólo la propia necedad es el fundamento del dolor y del pecado. El conocimiento de Maat es una iluminación de dios, y su práctica es un don de dios. Maat es la medida de todo comportamiento humano. Ella juzga y ella hace salvo.

> «Maat bajó de los cielos y habité con los que viven sobre la tierra».

Con su presencia cesa la injusticia, el dolor, el hambre y la necedad. Maat es juez y salud. Es juez de vivos y es juez de muertos[264].

Maat es una institución divina; brota de la boca de Ra.

El análisis sumario de los caracteres de Maat permite interpretarla según el esquema «emisión-recepción». Pero no sólo en su aspecto de institución divina relacionada con el acto de creación e interpretable según ese esquema, sino también bajo su aspecto de sabiduría y bajo su aspecto ético.

Se refiere a una emisión de mandato, a una recepción y a un acuerdo o interiorización de ese mandato. Podría decirse que Maat se refiere a la sujeción de los sujetos en cuanto tales, y no meramente a una subordinación por coerción o interesada. En este aspecto es útil recordar que los dos conceptos que Morenz reconoce como contrarios a Maat son el desorden y la codicia. Es sumisión y acuerdo con el ser de las cosas, y no rebelión o seguimiento del propio deseo. Incluso la sabiduría humana, como el acceso a los aspectos axiológicos segundos en lo ontológico, en lo ético o en lo religioso, es pensada como un don divino, como una «emisión-recepción». Quien se opone a Maat, se opone a la recepción, hace la emisión inútil, y quien se encuentra vacío de esa recepción, se encuentra vacío de ser y de vida. Quien se cierra a Maat o no la recibe porque no se le ha concedido va a la muerte o a lo que podríamos llamar la no-vida, el castigo.

Creemos, pues, poder afirmar que Maat es pensada preponderantemente según el esquema «mandato-obediencia» o según su equivalente «emisión-recepción». El otro esquema, «muerte-vida», apenas interviene. Decimos apenas, porque también interviene. En primer lugar, Maat está relacionada con Osiris. En segundo lugar, en la noción de Maat se conjuntan los ciclos celestes, los orgánicos y los laborales [265] como regularidades establecidas, como leyes de la naturaleza, de la realidad misma y como leyes sagradas. Regularidades que son ciclos de muerte-vida. Finalmente, Maat está relacionada con el juicio de los muertos y es una promesa de vida.

Nos encontramos, pues, como otras veces, con que incluso en las nociones, en los ámbitos regidos preponderantemente por el esquema «emisión-recepción», interviene, de una forma u otra, el segundo gran esquema generado por el trabajo de

264 Morenz, 1960, pp. 120-134.
265 Berthelot, 1972, p. 43.

las sociedades agrícolas de riego.

Nos encontramos, pues, como otras veces, con que incluso en las nociones, en los ámbitos regidos preponderantemente por el esquema «emisión-recepción», interviene, de una forma u otra, el segundo gran esquema generado por el trabajo de las sociedades agrícolas de riego.

— Mitología de Osiris

Dijimos que la suprema autoridad, la divina, era un emisor de mandato sin recepción alguna o, lo que es lo mismo, un puro emisor. Si concebimos la emisión autoritaria como ontológica, se concluye que el supremo emisor, que equivale a creador, está disjunto de la muerte. Este es el resultado de la aplicación del modelo de interpretación de la realidad que llamamos «emisión-recepción».

Dijimos, también, que el orden divino, en cuanto contrapuesto al humano, se caracterizaba como el orden de los emisores con respecto a los receptores. En este aspecto, también lo divino en general está disjunto de la muerte.

Sin embargo, en la mitología egipcia hay jerarquía entre los dioses, hay emisiones y recepciones o, lo que es lo mismo, hay dioses creadores y creados. En cuanto interviene la noción de «creado» desaparece la disyunción de la muerte y pueden aparecer dioses mortales.

Por otra parte, y esto es lo que pretendemos estudiar en este momento, el trabajo agrícola de riego origina también un eje de configuración significativa o modelo de interpretación ontológica que llamamos «muerte-vida». Este modelo, enraizado también en la estructura laboral, es, por lo mismo, lugar de comprensión o representación ontológica y lugar hierofánico. Por tanto, este modelo incidirá en la interpretación de lo divino y en su representación.

Podemos, pues, concluir, incluso antes de entrar en el análisis de la mitología concreta, que los ciclos de la vida y de la muerte invadirán incluso el ámbito de los dioses.

Observaremos el aspecto más general de los ciclos y de la muerte incluidos en el ámbito divino y, sobre todo, nos centraremos en el estudio de una figura clave de la mitología egipcia, Osiris, donde el tema se explicita con más fuerza. Finalmente estudiaremos la relación concreta, en la interpretación de lo divino —y, por tanto, en el canon ontológico de interpretación de la realidad— de la incidencia de los dos esquemas de representación generados por la sociedad agrícola de riego en Egipto: el esquema de «emisión-recepción» y el de «muerte-vida».

En los textos de las paredes de Luxor se describe el viaje del sol por el mundo inferior. El sol y las estrellas viajan durante la noche por el reino de los muertos.

> «El texto describe como el dios sol va pasando con su barca, sucesivamente, por todas las horas; describe, también, las criaturas subterráneas que encuentra el sol en su camino. Las imágenes están distribuidas en tres registros horizontales. El medianero muestra como pasa la barca del sol por el río subterráneo, rodeado, a veces, de una flotilla de barcas menores. El dios sol aparece con cabeza de carnero para remarcar que está muerto, pero se conserva el poder de resucitar. Los registros superior e inferior representan las dos orillas pobladas por misteriosas criaturas pertenecientes a los dominios de los muertos y pobladas por los difuntos»... A las horas cuarta y quinta pasa el sol por el dominio de Sakaris. En su dominio no hay agua, sino un desierto Sakaris es el dios de la muerte, no de los muertos como lo era Osiris, cuya muerte y resurrección eran para los difuntos una esperanza de vida eterna. Osiris es el dios del suelo estéril que puede volverse fértil, de la muerte que entraña una vida

en potencia»[266].

Todas las estrellas y constelaciones pasan en sus ciclos por el reino de los muertos y todas renacen, a excepción de las circumpolares que se mueven alrededor de la estrella del norte, a las que los egipcios llamaban «aquellas que no conocen la destrucción, «aquellas que no conocen el descenso». Estas estrellas eran el símbolo del muerto que vence la muerte y alcanza la vida eterna; eran la región donde no entraba la muerte y, por tanto, un lugar donde debían encontrarse los bienaventurados que no conocerían ya más la muerte[267].

La creación entera está sometida a los ciclos y a la muerte, a excepción del dios primordial, el creador, curiosamente conectado con el caos y las aguas primordiales.

Ya hemos notado en otras ocasiones esta conexión del dios primordial, el creador, con el caos y las aguas primordiales, y hemos apuntado su sentido.

En un texto del Imperio Medio se describe ese magno ciclo que supone el inicio y el fin de la creación. Dice el texto que el dios primordial (Urgott), el dios Ra, ya existía cuando

> «todavía no existía el cielo, todavía no existía la tierra, todavía no se había creado el suelo de la tierra, ni habían sido creados los gusanos».

Y hablando del fin, dice:

> «la tierra volverá a aparecer como el océano primordial, como las corrientes de las aguas en el inicio de las cosas. Yo soy lo que permanecerá... cuando de nuevo me convierta en la serpiente que ningún hombre conoce, que ningún dios ve»[268].

La muerte forma parte del orden de la creación e incluso del orden de los dioses. Únicamente cuando los dioses, o algún dios particular, son aproximados o igualados al creador, al dios primordial, se alejan de la muerte[269].

La tierra, como la muerte, entraña una vida en potencia. El dios-tierra Geb parece encerrar las mismas potencialidades que Ptah.

Dice Frankfort que la misma veneración de los poderes de la tierra que considera a Ptah como causa primera, se rinde a veces a Geb.

Un texto de las pirámides hace de Geb el Ka de los otros dioses. Se le llama, en ocasiones, «padre de los dioses». En algunas épocas y en algunos lugares se le adora como creador[270].

Los textos egipcios no relatan nunca detalladamente el mito de Osiris. La narración más completa procede de Plutarco. Los demás textos no contienen más que alusiones al mito. Esas alusiones se encuentran en himnos, en los textos de las pirámides, en el libro de los muertos, en los rituales..., etc. Un resumen del mito de Osiris puede ser el siguiente[271]:

> «Geb y Nut tuvieron cuatro hijos: dos varones —Osiris .y Seth— y dos hijas —Isis y Nephthys. Isis era la esposa de Osiris y Nephthys la de Seth.

266 Bleeker, 1973, pp. 69-70, en Bleeker, J., Widengren, G.; Morenz, 1960, p. 25.
267 Wilson, 1967, p. 69, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
268 Morenz, 1960, p. 26.
269 Morenz, 1960, p. 195.
270 Frankfort, 1951, p. 252.
271 Frazer, 1969, pp. 418-424.

Osiris gobernaba el mundo como monarca bondadoso.

Seth se enemistó con Osiris y consiguió asesinarle. Le engañó para que se dejara encerrar en un sarcófago y lo arrojó al Nilo.

El Nilo arrastró el sarcófago hasta el mar y de allá hasta Biblos.

Isis buscó el cuerpo de Osiris hasta que halló el sarcófago incrustado en el tronco de un gran árbol en Biblos.

Con Nephthys pronunció una lamentación. Gracias a ese cántico y a los cuidados de las dos hermanas y de Anubis, Osiris despertó a la vida.

Isis concibió a su hijo Horus del difunto Osiris.

Seth se apoderó nuevamente de Osiris, lo mató, y lo dividió en catorce trozos.

Isis recuperó los trozos y los enterró a medida que los fue encontrando.

Esta es la razón de que haya en Egipto tantos santuarios dedicados a Osiris. Isis se llevó a su hijo Horus a escondidas a la región del delta para protegerlo de los ataques de Seth.

Cuando Horus hubo crecido, llevó a Seth a la presencia de los dioses. Allí se celebró un juicio en el que Toth actuó en defensa de Osiris y Horus. Geb actuó como juez y condenó a Seth, concediendo el reino a Horus como sucesor de Osiris. Osiris no regresó a la tierra, sino que se transformó en el señor del mundo inferior y en el juez supremo de muertos»[272].

Osiris es una figura muy compleja. Intentaremos describir sus aspectos principales.

Osiris tiene rasgos cósmicos. Es hijo de Geb, la tierra, y Nut, el cielo. En cuanto hijo del dios-tierra, está relacionado con los ciclos de vida y muerte. En cuanto hijo de la diosa-cielo, está relacionado con la disyunción de la muerte.

Osiris es un dios de la vegetación. Como hijo de la tierra y del cielo está destinado a la muerte, pero su muerte es una transfiguración. Es la vida que periódicamente surge de la tierra y se renueva sin cesar. Es el dios de la muerte y la resurrección. Osiris no es una divinidad de la tierra[273]; es un dios de las manifestaciones de vida que emanan de la tierra .

Todo lo que procede de la tierra puede considerarse corno una manifestación de Osiris, tanto si son astros, como vegetación o aguas.

Osiris es un espíritu arbóreo. Según Frazer, puede ser que éste haya sido su carácter más primitivo. Sus adoradores tenían prohibido hacer daño a los árbo1es frutales. Diversos cultos a los árboles estaban relacionados con Osiris[274]. A Osiris se le llama «Neper», que significa grano.

«Yo vivo, yo muero, yo soy Osiris... Yo vivo como un grano, yo crezco como el grano»[275].

El crecimiento anual de la vegetación es la manifestación de las fuerzas de renacimiento que brotan de la tierra.

«Osiris reaparece —dicen los textos— cada vez que brota el grano».

Dice Osiris:

«Yo soy quien os hace fuertes, soy yo quien hace la cebada y todo lo que alimenta a los dioses e igualmente a las criaturas vivientes además de los dioses; ningún otro dios o diosa es capaz de hacer tal cosa».

272 Bleeker, 1973, pp. 71-72, *en* Bleeker, J., Widengren, G.

273 Frankfort, 1951, p. 268.

274 Frazer, 1969, pp. 437-438.

275 Bleeker, 1973, p. 72, en Bleeker, J., Widengren, G.

En el templo de Denderah se dice:

> «Él es (Osiris) quien hace el grano del líquido que hay en él para alimentar a los nobles y al pueblo sencillo, soberano y señor de las ofrendas alimenticias; soberano señor de los alimentos»[276].

Osiris se manifiesta en el grano cuando las semillas, pasando por la muerte, renacen a la vida desde las entrañas de la tierra. La eclosión del grano simboliza la resurrección del dios.

Todas las fases del cultivo del grano estaban relacionadas con Osiris. Se sembraba el grano del mismo modo como si se enterrara al dios. Las espigas que brotaban simbolizaban la resurrección del dios. En la época de la recolección, cortar las espigas o moler el grano era una nueva muerte del dios. Una vez acabada la cosecha y recogido el grano, se anticipaba su resurrección en la próxima estación.

Cuenta Frazer que los segadores cortaban el grano con aire de profunda melancolía y que se daban golpes en el pecho después de segar las primeras espigas mientras invocaban a Isis[277].

Frankfort dice que las relaciones de Osiris con el grano estaban reconocidas en cada etapa del trabajo agrícola, pero que, en cambio, tenía un lugar limitado en el calendario oficial, lo que contrastaba vivamente con el papel preponderante atribuido en el calendario a las vicisitudes de otra manifestación de Osiris: el Nilo[278].

> «Tú eres ciertamente el Nilo, grande sobre los campos al comienzo de las estaciones; dioses y humanos viven del agua que hay en ti»[279].

Las aguas de la crecida anual del Nilo, que devolvían la vitalidad a los campos secos y desnudos, eran interpretadas como brotando de la tierra. Esas aguas cargadas de lino eran llamadas las «aguas jóvenes» y se creía que procedían de Osiris, que eran testimonio de su poder e idénticas a él»[280].

> «Las aguas van llenas, los canales desbordan a causa de las purificaciones que vienen de Osiris».

Se identificaban las inundaciones con los líquidos que brotaban del cuerpo de Osiris en descomposición.

Osiris se manifiesta en las aguas que dan la vida y brotan de la tierra, cuando el suelo y el pueblo más necesidad tienen de ellas.

El poder fertilizante y dador de vida de las aguas del Nilo se sugiere en el mito con el tema del cuerpo de Osiris ahogado y flotando en sus aguas. Es un modo concreto y antropomorfizado de representar el poder fertilizante de las aguas. En las aguas desbordadas se encuentra la fertilidad, Osiris; o bien, de las tierras inundadas brota la vida; de Osiris ahogado brota la vida[281].

276 Frankfort, 1951, pp. 256-257.
277 Frazer, 1969, p. 428.
278 Frankfort, 1951, p. 258.
279 Bleeker, 1973, p. 72, en Bleeker, J., Widengren, G.
280 Frankfort, 1951, p. 262.
281 Frankfort, 1951, pp. 263-264.

Todo cuanto brota de la tierra brota de Osiris, brota de la espalda de Osiris que yace como la tierra. Osiris es tierra, pero no es el dios de la tierra, sino el dios de la vida que brota de la tierra[282].

Todo lo que proviene de la tierra es manifestación de Osiris. Incluso se piensa que los astros brotan de la tierra. Las estrellas, la luna y el sol mismo que se levantan sobre el horizonte manifiestan a Osiris:

> «He aquí que Osiris surge como Orión»... «Tu imagen sagrada, Orión, se levanta y se pone cada día en el cielo».

Hay un paralelismo, una analogía, entre Osiris que triunfa frente a Seth y frente a la muerte, y los cuerpos celestes victoriosos de las tinieblas y de los poderes desconocidos que los hacen desaparecer.

Las fases de la luna poseen una misteriosa afinidad con Osiris que muere y renace a intervalos regulares. Por otra parte, se da una estrecha relación entre la luna y los procesos de germinación y fecundación animal.

Los circuitos cósmicos reúnen el mundo inferior y el cielo como la figura de Osiris.

Las reapariciones periódicas de los astros sugieren la resurrección desde el

seno de la tierra. Las estrellas son habitantes del mundo inferior que obedecen a Osiris:

> «Los astros imperecederos están bajo su gobierno».

Osiris es el señor de los circuitos de los astros que atraviesan el mundo inferior[283].

Los procesos vegetales, las aguas y *sus* crecidas, los astros y sus circuitos tienen una misma significación e identidad y son todos hierofanías de Osiris.

Osiris representa el misterio de la vida que se asienta sobre el mundo inferior

y que periódicamente vuelve a manifestarse en una espontánea regeneración a partir de la muerte.

Osiris es un rey muerto que penetra en la tierra para provecho de los hombres. Es el vencedor de la muerte y su victoria es una promesa de vida para todos.

Todo soberano muerto se identifica con Osiris y lo mismo que en vida condujo a su pueblo, muerto le guía a la vida.

A partir del Imperio Medio todo muerto se identifica con Osiris, vencedor de la muerte.

A Osiris se le llama rey no porque sea un monarca primitivo, sino porque manifiesta la fecundidad de la muerte. Osiris es un rey muerto que resucitado no vuelve a su existencia anterior ocupando de nuevo el trono. Osiris resucita a una vida del más allá. Es un rey muerto, jefe de los occidentales —los muertos—. En calidad de rey muerto es el guía y protector de los difuntos y su prototipo, porque ha conseguido la vida eterna pasando por la muerte. Los mortales pueden seguirle en el más allá y encontrar la vida[284].

Se concibe el ámbito de la muerte como un reino y a quien hace fecunda a la muerte como a un rey. Podríamos decir que lo mismo que el esquema «muerte-

282 Frankfort, 1951, p.268.
283 Frankfort, 1951, pp. 285-286.
284 Frankfort, 1951, pp. 271-272.

vida» invade la concepción de la autoridad, e incluso y de alguna manera, de la suma autoridad, así también, el esquema «mandato-obediencia» o, lo que es lo mismo, «emisión-recepción», invade la muerte. La muerte como fecunda es una fuente de realidad, y toda fuente de realidad es pensada inevitablemente como una autoridad. Así, Osiris es rey en cuanto que es un muerto.

Osiris es un soberano del mundo inferior, el equivalente del Ra en los cielos, pero, sin embargo, se le diferencia del creador y no se le iguala a los grandes dioses. Cuenta un texto que Osiris quiso ceñirse la corona de Ra para inspirar temor

a los dioses. Al ponérsela Osiris cayó enfermo de la cabeza debido al gran calor que desprendía la corona de Ra. Ra tuvo que acudir hasta Osiris y curarlo sacándole sangre de la cabeza enferma por culpa de la corona. Ra es ese soberano indiscutible y Osiris solamente es admitido a compartir su trono:

> «Cuando Ra aparece diariamente y llega al mundo inferior para gobernar ese país, como igualmente las otras regiones, entonces tú (Osiris) también te sientas allí como él. Juntos sois llamados las almas unidas»[285].

Osiris conjuntamente con Horus forman la concepción egipcia de la autoridad, como englobando dos generaciones: el rey muerto y el rey vivo. Como estudiaremos más tarde, ésta es una manera de conjuntar los dos esquemas de interpretación de la realidad: el de «emisión-recepción» y el de «vida-muerte».

La suma autoridad viviente se conecta con el dios muerto, es decir, el emisor sumo se conecta con la muerte como fecunda. Con esta estratagema se conjuntan los dos principios fuentes de realidad: la muerte fecunda y el emisor, cuyos mandatos dan realidad a todo lo que recibe ese mandato.

— Culto a los antepasados

Lo que ahora va a centrar nuestra atención es la conexión de la autoridad con los antepasados muertos y, por tanto, con la muerte.

Mediante este estudio pretenderemos relacionar, algo más explícitamente, los dos esquemas de constitución de la realidad: el de «muerte-vida»y el de «mandato-obediencia».

El culto a los antepasados es tan antiguo como la monarquía misma.

Se rendía culto a los antepasados reales, pero como a una colectividad. Ningún soberano concreto se distinguía en el grupo. Cada rey al morir se incorporaba a esa colectividad formando la comunidad de «los espíritus transfigurados que siguieron a Horus»[286].

Todo soberano muerto se transformaba en Osiris, pero, con el tiempo, perdía incluso esta individualidad restringida y pasaba a ser «uno de los que siguieron a Horus».

Con esta designación se indicaban los monarcas del pasado remoto.

El faraón muerto pasaba a formar parte de las fuerzas espirituales que protegían al rey viviente[287].

Esta colectividad de antepasados se dividía, conforme al esquema dualista que

285 Frankfort, 1951, p, 287.
286 Frankfort, 1951, p. 138.
287 Frankfort, 1951, p. 140.

abarcaba toda la vida egipcia, en las almas de Nekhen y las almas de Pe. Nekhen estaba situada en el Alto Egipto y era un centro del culto a Horus. Pe, estaba situada en el Delta.

El mismo Osiris era una de las almas de Nekhen. Todo rey muerto entraba a formar parte del grupo de antepasados de Pe o de Nekhen. A los antepasados se les consideraba como dadores de vida y de poder.

En uno de los ritos de la fiesta Sed se hacía esta invocación a los antepasados:

> «Puedan las almas de Nekhen dar vida y poder!».

La función de los espíritus ancestrales es dar la vida al rey. En un texto del Imperio Antiguo, dicen las almas de Pe y Nekhen al rey:

> «Te damos toda vida y felicidad, todo alimento, todos los sacrificios que provienen del Nilo, todas las cosas buenas que hay en el Alto y Bajo Egipto, a ti, el que aparece -como rey del Alto y Bajo Egipto, el que vive por toda la eternidad»[288].

Los antepasados continuaban ocupándose de sus descendientes y de la prosperidad del reino. Su poder protegía y sostenía al faraón. A los antepasados se les llamaba «los guardianes de Pe y Nekhen».

Toda la existencia del monarca estaba bajo la protección de los antepasados. Se creía que ellos preparaban el ascenso a los cielos del monarca recién muerto.

Las almas de Pe y Nekhen, como los circuitos astrales, estaban conectadas con el cielo y la tierra. Las almas de Pe se representaban con cabeza de halcón y las de Nekhen con cabeza de lobo. Se les llamaba «los dioses del cielo» y «los dioses de la tierra». «Los dioses, las almas de Pe, y los dioses, las almas de Nekhen, los dioses pertenecientes al cielo, y los dioses pertenecientes a la tierra»[289].

Se les llamaba dioses y se les atribuían acciones de dioses.

Hasta ahora hemos hablado de los antepasados reales en general. Ahora hablaremos del soberano difunto, en concreto, con respecto a su sucesor.

El faraón muerto se transformaba en Osiris y continuaba dispensando su protección al pueblo, protegiendo a su sucesor con toda la plenitud de poder de que disponía.

Aduciremos algunos textos de las pirámides que indican la identificación del faraón difunto con Osiris y su función con respecto a su sucesor[290].

> «Tú estás sobre el trono de Osiris
> Como el sucesor del jefe de los occidentales (Osiris)
> Tú te has hecho cargo de su poder
> Y has tomado su corona
> Oh rey Teti, qué apreciable es, qué grande es
> Lo que tu padre Osiris ha hecho por ti!
> Él te ha cedido su trono,
> De forma que tú mandes a los de las sedes ocultas (muertos)
> Y guíes a los venerables (los muertos)».
> .....
>
> «Tu cuerpo (de Osiris) es el cuerpo de este Unas;

288 Frankfort, 1951, p. 148.
289 Frankfort, 1951, p. 151.
290 Frankfort, 1951, pp. 164-166.

Tu carne es la carne de este Unas;
Tus huesos son los huesos de este Unas.
Tú andas y así este Unas anda;
Unas anda y así tú andas»,
.....

«Oh Pepi, has partido para transformarte en un espíritu, para hacerte poderoso como un dios sobre el trono de Osiris».
.....

«Los que sirven a un dios van detrás de ti: los que dan homenaje a un dios están delante tuyo.
Repiten: ¡Un dios se acerca! ¡Un dios se acerca! Pepi se acerca sobre el trono de Osiris».
.....

«Isis te habla. Nephthys te llora. Los espíritus se acercan a ti, postrándose y besando la tierra delante de tus pies. Asciendes hacia tu madre Nut; ella te toma por la mano y te pone en la ruta del horizonte hacia el lugar donde está Ra.
Las puertas del cielo se abren para ti; las puertas del lugar fresco están abiertas para ti. Encuentras a Ra de pie esperándote».
.....

«Tú estás, oh Pepi, protegido, equipado como un dios, equipado como lo está Osiris en el trono del que es la cabeza de los occidentales. Y haces lo que él acostumbra a hacer entre los espíritus, los astros imperecederos.
Tu hijo está en tu trono revestido de tu aspecto haciendo lo que tú acostumbrabas a hacer en otro tiempo a la cabeza de los vivientes por orden de Ra, el dios grande».
.....

«Tu nombre vive sobre la tierra, tu nombre dura sobre la tierra; no desaparecerás: no serás jamás destruido en toda la eternidad».
.....

La relación entre el rey difunto y su sucesor es estrecha. El rey muerto es el Ka de su sucesor viviente.

« ¡Oh Osiris (Pepi)! Horus te ha sostenido (vengado). Ha hecho eso por su Ka que está en ti; de suerte que puedes estar satisfecho...»[291].

Según la interpretación de Frankfort la vida del más allá, a la que el faraón se incorpora, no es algo estático, sino dinámico. La residencia de los muertos no está rigurosamente establecida, sino que los muertos participan en los movimientos cíclicos de la naturaleza. El monarca difunto se incorpora a los ciclos de las estrellas y a los ciclos del dios creador sol en calidad de corregente[292].

Podemos decir que se establece una relación entre la muerte y la vida, la muerte —el muerto— y la autoridad; relación que es de fontalidad ontológica.

— Relación de los modelos axiológicos "muerte-vida" y "mandato-obediencia"

Veamos más detenidamente la relación del monarca vivo con el monarca difunto y, más en concreto, la relación del esquema «muerte-vida» con el esquema «mandato-obediencia», y a la inversa.

291 Frankfort, 1951, p. 167.
292 Frankfort, 1951, p. 175.

Nos basaremos en el comentario de Frankfort del documento que llama: «La representación del Misterio de la Sucesión».

Lo primero que hemos de advertir es que el rey vivo después de coronado toma las disposiciones necesarias para los funerales de su predecesor, para los rituales destinados a efectuar la transformación del monarca difunto en un poder del más allá[293].

En segundo lugar advertiremos, también, que en el ritual Osiris abraza a Horus. Es decir, el rey difunto abraza al rey vivo.

¿Cómo se realiza este ritual? El rey vivo se rodea el pecho y la espalda con un objeto sagrado en forma de camisa, llamado Geni. Este objeto sagrado representa a Osiris, el rey muerto. Con este abrazo el poder del nuevo rey se acrecienta porque Osiris es su Ka.

El poder divino de la realeza, inmanente al rey difunto, se transmite a su sucesor. Por otra parte, el rey muerto, en el momento crítico de su paso al más allá, es sostenido por la fuerza vital de su hijo. Cuando se realiza este rito el nuevo rey acaba de ser coronado; está, pues, en la plenitud de su poder[294].

Este rito nos da pie a interpretar las relaciones de Horus y Osiris y, con ello, la relación entre los dos esquemas de «muerte-vida» y «mandato-obediencia».

Horus, el rey vivo, tiene a Osiris por su Ka —el rey muerto—; o, en otros términos, el poder es fruto de la muerte fecunda. Osiris, por su parte, requiere ser sostenido por Horus; es decir, la muerte es fecunda por el apoyo de la autoridad. La muerte es fecunda por una emisión de la autoridad, y la autoridad es tal por la fecundidad de la muerte. Una compleja manera de conjuntar los dos esquemas generados por la estructura laboral de la sociedad agrícola de riego.

Comenta Frankfort que el abrazo no es una simple muestra de afecto; es una fusión, una comunión, una unión mística[295].

La reciprocidad del abrazo se comprueba en los siguientes textos de las pirámides:

Se dice de Osiris:

> «Has cerrado tus brazos en torno suyo, en torno suyo;
> Sus huesos se extienden, su corazón se engrandece;
> Oh Osiris, acércate a Horus, ve a él, no te retires de él.
> Horus ha venido para reconocerte.
> Ha vencido y atado a Seth por ti.
> Porque tú eres su Ka».
> .....
>
> Oh Osiris, he aquí a Horus en tus brazos
> Él te sostendrá
> Se transfigurará contigo».
> .....
>
> «Has cerrado tus brazos en torno suyo, en torno suyo;
> No se retirará de ti
> Horus no permitirá que estés enfermo (muerto)
> Horus ha puesto tus enemigos bajo tus pies
> Y tú revives»[296].
> .....

293 Frankfort, 1951, p. 188.
294 Frankfort, 1951, p. 189.
295 Frankfort, 1951, p. 191.
296 Frankfort, 1951, pp. 191-192.

Veamos, brevemente, la constitución de los objetos y de los sujetos a la luz de este segundo esquema de «muerte-vida». Desde la perspectiva del modelo «muerte-vida» no nos encontramos con nada nuevo que no estudiáramos ya en las sociedades de horticultores.

Los objetos son una transformación y una presencia de los seres primordiales que se origina por el paso de éstos por la muerte. Los bienes, fruto del cultivo, son una consecuencia de la pasión de Osiris. Esos bienes, como el Nilo mismo, son una transformación y una presencia de Osiris. Los sujetos humanos, mirados como objetos del cosmos, son una transformación y una presencia de los muertos. La validez de esta afirmación se agranda si se tiene en cuenta que la muerte como contrapuesta a la vida es equivalente al caos como contrapuesto al cosmos —orden— y a la tierra como contrapuesta a la fertilidad.

Tanto los sujetos humanos como los divinos proceden de la transformación del caos en creación, de la transformación de la colina primordial en los dioses creadores y en el cosmos. Horus hereda a Osiris y Osiris es el Ka de Horus.

Igualmente, el faraón muerto es el Ka del viviente.

Los sujetos humanos considerados en cuanto tales, como interioridad, son la aceptación y asimilación de los cuadros valorales y de comportamiento de los antepasados. Los antepasados son el Ka de los vivientes —entendiendo por Ka, la fuerza vital orientadora del hombre en su hacer privado y social— [297].

La constitución del sujeto como interioridad pasa por la muerte. La constitución del sujeto en su relación con las generaciones pretéritas, la solidaridad de generaciones, podría expresarse así: los vivos son la presencia de las generaciones pasadas —poseen su Ka, al menos en el caso del faraón—, y los muertos deben su inmortalidad a los rituales funerarios de los vivos.

Nos queda por explicitar la relación de los dos esquemas estudiados, el de «emisión-recepción» y el de «muerte-vida».

Ya hemos apuntado, repetidamente, sus conjunciones. Hemos visto que la autoridad es pensada como fruto de la fecundidad de la muerte. Haciendo una extrapolación podríamos decir que los «S» como grados de poder social son fruto de la fecundidad de la muerte. Por su parte, la fecundidad de la muerte puede ser pensada como una emisión ontológica.

Esta relación o conexión de esquemas o, en cierta medida, esta traducción de un esquema en moldes del otro, y viceversa, no impide su contraposición, su diferenciación e incluso su ordenación.

Parece que, globalmente, prevalece el esquema «mandato-obediencia» («emisión-recepción») sobre el esquema «muerte-vida». Ra es superior a Osiris, si bien Ra sienta a su derecha a Osiris.

Creemos que es posible poder encontrar a esta ordenación de esquemas una base laboral. El cultivo de una sociedad agrícola de riego no puede llevarse a término sin una autoridad fuerte y bien establecida. Una sociedad así no sobrevive sin la autoridad. Es preciso primero organizar la autoridad para que en una sociedad de riego se pueda ser cultivador y cultivar.

297 Pritchard, 1966, p. 278, nota 1.

b) *Mesopotamia*

— *Mitos de creación*

En el análisis de la mitología y de las concepciones ontológicas de Mesopotamia seguiremos las líneas que hemos trazado en el breve estudio de Egipto. Tratándose de una sociedad agrícola de riego suponemos que le serán aplicables los ejes de análisis que parten de las estructuras autoritarias y agrícolas generadas por el estilo laboral propio de estas sociedades. Suponemos que el esquema «mandato-obediencia» o «emisión-recepción» y el esquema «muerte-vida» darán una clave capital de comprensión de las estructuras fundamentales valorales, míticas y ontológicas de estas sociedades. La relación y combinación de estos dos esquemas será, probablemente, diferente de la vista en Egipto, como diversas son las sociedades mesopotámica y egipcia. Estas diferencias son laborales y están condicionadas por el medio geográfico o de otro tipo. Con todo no vamos a estudiar esas diferencias, sino que vamos a fijarnos únicamente en la posible relación diversa de los dos esquemas subyacentes a las formaciones axiológicas y míticas.

Comenzaremos, como en Egipto, por el estudio de los mitos creacionistas. Constatamos de entrada que las narraciones míticas utilizan los mismos modelos significativos que en Egipto. Los mitos narran la creación como una concepción o emanación, como una generación, como una creación por la palabra, como una creación al modo de obra artesana y, finalmente, con una forma nueva: la creación como fruto de una lucha.

Iniciaremos el estudio con los mitos que hablan de la creación por la palabra. Dice Samuel N. Kramer[298]:

> «Para aplicar la actividad creadora y directora atribuida a las divinidades, los filósofos sumerios habían elaborado una teoría que se encuentra, después de ellos. extendida por el Próximo Oriente Antiguo: la del poder creador de la palabra divina. Para el dios creador era suficiente establecer un plan, emitir una palabra y pronunciar un nombre para que la cosa prevista y planeada adquiriera existencia propia. Esta noción del poder creador de la palabra divina es probablemente el resultado de una deducción analógica basada en la observación de lo que sucede entre los hombres: un rey en la tierra podía realizar casi todo cuanto se le antojara por medio de un decreto. una orden, una sola palabra salida de sus labios; a mayor abundamiento las divinidades inmortales y sobrehumanas que tenían a su cargo los cuatro reinos del universo podían realizar mucho mis» [299].

Una cosa no existe hasta que tiene un nombre. Si no tiene un nombre no existe. Para describir el estado anterior a la creación, el mito dice:

> «Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado
> y cuando abajo la tierra no tenía nombre...
> cuando ningún hombre había sido nombrado».

Para designar una cosa cualquiera los acadios usaban la expresión: «todo lo que lleva un nombre».

El nombre pertenece y proviene del objeto. Tener un «buen nombre» equivale a «tener un buen destino». Los reyes para expresar que se les ha asignado un gran destino dicen «que los dioses han pronunciado buenas palabras sobre ellos».

298 Kramer, 1974.
299 Kramer, 1974, p. 142.

«El dios Ningirsu, en el templo de Uruk, ha pronunciado con la diosa Babu palabras favorables sobre Urukagina».

Este convencimiento llevará a que los nombres propios de las personas enuncien cualidades o deseos sobre ellos porque esas palabras son eficaces.

El conocimiento del nombre de una cosa y su enunciado confieren realidad a la cosa y poder sobre ella. Lo que se dice de la palabra hablada vale de la palabra escrita o de la representación en imagen. Las estatuas de Gudea en los templos representan la presencia perpetua del rey delante del dios. En Khorsabad los relieves llevaban inscripciones y súplicas en el anverso, nunca visibles puesto que estaban empotradas en las paredes del palacio[300].

En el mito de «Enki y el orden universal» vemos al dios en su actividad creadora procediendo como un gobernante. Cuando el texto se hace legible Enki (Ea, en acadio) está decretando los destinos del país de Sumer y de la ciudad de Ur. Enki hace un viaje de inspección por la mayor parte del territorio entonces conocido. Enki se detiene en todos los países y los bendice. Sus palabras llenan de bienes a los países. Organiza las masas de agua, llena al Tigris y al Éufrates de aguas claras y encarga al dios Enbilulu de que cuide de ellos. Llena las aguas de peces y cañaverales y los confía a una divinidad llamada «el hijo de Kesh». Regula las aguas del mar (Golfo Pérsico) y nombra responsable de ello a Sirara. Llama a los vientos que traen las lluvias y hacen posible la agricultura y los encomienda a Ishkur. Luego se ocupa del arado y del yugo. Abre los surcos y hace crecer el grano.

«El Señor llamó entonces al campo perpetuo,
le hizo producir el grano-gunu
Enki hizo que diera en abundancia sus habas y sus alubias:
los granos de... los amontonó para el granero»[301].

Del campo pasa a las ciudades. Se dedica al arado y al molde de los ladrillos. Designa al dios-ladrillo Kabta para que cuide de los ladrilleros. Construye cimientos, levanta muros y nombra maestro albañil a Mushdama. Luego llena la llanura de vida salvaje y encarga a Sumugan que cuide de ella. Finalmente, Enki construye establos y rediles para los animales domésticos y los entrega al dios-pastor Dumuzi (Tammuz)[302].

En el mito está explícita la similitud de la acción creadora de Enki con la de una autoridad que manda y organiza. Sus mandatos, sus bendiciones y sus determinaciones de destino son eficaces, hacen lo que dicen. El mito es interpretable según el esquema «mandato-obediencia» entendido concretamente como una emisión y una recepción ontológica.

Antes de analizar el poema de la creación, el «Enuma Elis», en el que encontraremos todos los códigos con los que se narra la creación (concepción, generación por la palabra, creación artesana y lucha), estudiaremos el mito de «Tilmun o Enki y Ninhursaga». En este mito la creación es una generación.

Según el mito, hay un país llamado Dilmun[303], que es un país puro, un país de vivientes donde no hay enfermedad ni muerte; un país en el que el cuervo no da

300 Contenau, 1952, pp. 167-173.
301 Kramer, 1974, p. 156.
302 Jacobsen, 1967, pp. 213-214, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
303 Jacobsen considera que es la isla la Bahrein.

su graznido, el león no mata, el lobo no se apodera del cordero, el perro salvaje no arrebata los cabritos, es desconocido el que devora el grano, no hay enfermedades, no hay vejez, no ha lamento ni duelo.

Esta isla fue asigna a Enki, el dios del agua, y a Ninhursaga, la gran diosa-madre de los sumerios.

Enki había provisto de agua fresca a la isla a sugestión de Ninhursaga. Enki pretendía a Ninhursaga. Esta al principio se le resistía y después cedió a sus deseos. De estas relaciones entre la tierra y el agua nació una hija, la diosa Ninsar, que es la personificación de las plantas. Enki abandonó a Ninhursaga antes de que naciera Ninsar. Como las plantas se apiñan a la orilla del agua, así Ninsar se encontró con Enki. Enki la cortejó y tuvo relaciones amorosas con ella. Pero Enki también abandonó a Ninsar. La diosa de las plantas dio a luz a una hija, personificación de las fibras vegetales con las que se tejen las telas. Jacobsen comenta que las fibras se obtienen remojando las plantas hasta que se desprenden las partes más blandas y quedan únicamente las fibras duras. De las relaciones de Enki con la diosa de las fibras vegetales nació la diosa de los tintes. De las relaciones de Enki con la diosa de los tintes nació la diosa de los hilados y los tejidos, Uttu. Como que todas estas diosas fueron abandonadas por Enki, Ninhursaga aconsejó a Uttu que exigiera a Enki el matrimonio y el don de pepinos y manzanas antes de tener relaciones con él. Enki llevó los dones exigidos, embriagó a Uttu y la poseyó.

Cuando se reanuda el texto, Ninhursaga ha hecho matar ocho plantas sin que haya determinado aún cuál será su naturaleza y sus cualidades. Enki, curioso por conocerlas, las hace recoger por su mensajero Isimud y se las come todas una tras otra. Ninhursaga se encoleriza y maldice a Enki.

> «Entonces Ninhursaga maldijo el nombre de Enki:
> ¡hasta que esté muerto, no te fijaré jamás
> con el ojo de la vida!».

A continuación Ninhursaga para evitar enternecerse y retirar la maldición dictada sobre Enki, abandona a los dioses y desaparece. Enki empieza a declinar: ocho partes de su cuerpo son atacadas por la enfermedad. Mientras Enki va perdiendo la vida los dioses abrumados y enlutados están sentados en el polvo sin saber qué hacer. Interviene entonces un nuevo personaje: se ofrece a Enlil, dios del aire y rey de los dioses sumerios, atraer a Ninhursaga a cambio de una recompensa. Enlil acepta y Ninhursaga regresa junto a los dioses.

Enki se encuentra muy enfermo. Ninhursaga hace que se siente a su lado y le pregunta qué partes de su cuerpo le hacen sufrir. Enid las enumera y Ninhursaga crea ocho divinidades para curar las ocho enfermedades[304].

En este mito sumerio además de hablarse del paraíso primordial y del origen de las enfermedades, y diríamos, que del fin del paraíso por un conflicto entre dioses, se habla de la creación como de una serie de generaciones y de partos sucesivos. Creemos que estas generaciones y partos sucesivos son perfectamente interpretables como una emisión y una recepción de cualidad ontológica, es decir, interpretables por el mismo esquema que subyace a la creación por la palabra.

La narración de la creación llamada «Enuma Elis», «Cuando arriba», palabras con

304 Kramer, 1974, pp. 228-233; Jacobsen, 1967, pp. 208-211, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

las que comienza, está escrito en acadio, y al parecer procede de mediados del segundo milenio a. J.C. Su personaje central es el dios Marduk, dios de Babilonia, centro político por entonces de Mesopotamia. Cuando Asiria se transformó en la potencia dominante Marduk fue sustituido por Assur. Esta sustitución, comenta T. Jakobsen, no fue la única ni la primera. A la versión babilónica le precedió otra más antigua en la que el personaje central era Enlil, dios de Nippur. Los indicios que aduce Jakobsen son que Enlil, segunda divinidad en importancia en Mesopotamia no figura como personaje en la narración, mientras que todas las demás divinidades de importancia están presentes. El papel que se asigna a Marduk en el «Enuma Elis» es el propio de un dios de la tempestad, como lo es Enlil. Algunas de las hazañas que el relato atribuye a Marduk son precisamente propias de Enlil y las conocemos como suyas por otros mitos.

> «En consecuencia parece que el héroe original de la narración era Enlil, pero que fue desplazado por Marduk al escribirse la versión conocida más antigua, a mediados del segundo milenio a. J.C. Es imposible saber a qué época se remonta originalmente el mito. Pero contiene temas e ideas que indican que se remonta al tercer milenio»[305].

El «Enuma Elis» se recitaba en Babilonia durante la ceremonia de Ario Nuevo. El poema comienza describiendo un caos acuoso.

> «Cuando todavía no se hablaba de un cielo arriba
> y no se pensaba todavía en el nombre de un suelo firme abajo:
> Cuando únicamente el primordial Apsu, su engendrador,
> y Mummu y Tiamat —la que dio nacimiento a todos ellos—
> mezclaban sus aguas en una;
> Cuando no se había formado ningún pantano y no podía
> hallarse isla alguna
> Cuando ningún dios había surgido,
> Ni había recibido nombre, ni tenía determinado su destino
> Entonces fue cuando se formaron los dioses en su interior
> (de Tiamat)».

Apsu son las aguas dulces. Mummu parece ser las nubes y la niebla. Tiamat el mar. Estas tres clases de agua estaban mezcladas en una masa indefinida.

De este caos acuoso nacen Lahmu y Lahamu. Estos dos primeros dioses, que son el limo, los engendra Apsu en el seno de Tiamat.

Lahmu y Lahamu engendran a su vez a Aushar y Kishar, dos aspectos del horizonte.

Aushar y Kishar engendra a Anu (o An), el dios del cielo. Anu, sin pareja, engendra a Nudimut, otro nombre de Enki o Ea el dios de las aguas dulces y de la tierra (Enki, señor de la tierra).

También para los sumerios en el principio sólo existía el océano primordial. En ese mar original habían nacido el cielo y la tierra. Ese océano era la diosa Nammu, «la madre que da vida al cielo y a la tierra» y a todos los dioses[306].

An o Anu es el dios supremo. Es el cielo y su nombre es la palabra usual utilizada para designar al cielo. Su mandato es el fundamento del cielo y la tierra. En el mito de la exaltación de Inanna se dice de él:

> « ¡Oh padre de los dioses! Tu mandato
> es el fundamento del cielo y de la tierra

305 Jacobsen, 1967, p. 225, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
306 Kramer, 1974, pp. 136-137.

¿qué dios puede menospreciarlo?».
«Soberano de los dioses cuya palabra prevalece
en la ordenada asamblea de los grandes dioses»
.....

«a los mandatos de su sagrada boca
se encuentran atentos los Igigi
con temor de ti se mueven los Anunnaki
al igual que los juncos barridos por la tempestad,
se inclinan a tus órdenes todos los dioses»[307].

An fue considerado por los sumerios como supremo soberano del panteón a pesar de que ya desde 2500 años a. J.C. ese papel lo asumía Enlil. Uruk era la ciudad donde An tenía su templo principal. An era la expresión absoluta de lo divino. Su trono en lo más alto del cielo era inaccesible para los humanos, a excepción de Adapa y Etuna que llegaron hasta él sobre un águila. An fue adorado como creador y señor del destino[308].

Su pareja era la tierra, Ki en sumerio y Antu para los semitas. Con el tiempo Ki fue sustituida por Inanna, llamada la señora del cielo.

El segundo gran poder era Enlil, el hijo de An y de Ki. Él era quien separaba el cielo y la tierra porque era el dios del aire y de la atmósfera. Su nombre significa «Señor Tempestad» o «Señor Ráfaga de viento». Ocupaba el primer lugar en el mito y en el culto.

Enlil era llamado «padre de los dioses», «rey del cielo y la tierra», «rey de todos los países». Él era quien «pronunciaba el nombre del rey», quien «le daba su cetro» y quien «echaba sobre él una mirada favorable». De él se recibía la realeza, de él dependía la prosperidad del pueblo y la victoria contra los enemigos. Era el creador del universo y el que lo sustentaba.

«El señor de la decisión inmutable
que decreta para siempre los destinos».

Era una divinidad benéfica.
Dice el himno a Enlil

«Sin Enlil el Gran monte
Ninguna ciudad sería construida, ningún establecimiento fundado.
Ningún establo sería construido, ningún aprisco instalado.
Ningún rey sería exaltado, no nacería ni un sólo gran sacerdote.
Ningún sacerdote mah, ninguna gran sacerdotisa, podrían ser escogido por la aruspicina
Los trabajadores no tendrían ni inspector ni capataz.
A los ríos, sus aguas de la crecida no les harían desbordar.
Los peces del mar no depondrían sus huevos en el juncal.
Las aves del cielo no construirían sus nidos en la ancha tierra.
En el cielo las nubes erráticas no darían su humedad.
Las plantas y las hierbas, gloria de la campiña, no podrían crecer.
En el campo y en la pradera los ricos cereales no podrían granar.
Los árboles plantados en el bosque montañoso no podrían dar sus frutos...».

En Enlil residía la fuerza, en cuanto ejecutor de los veredictos de los dioses. Él era quien conducía a los dioses a la guerra. Si Anu era la autoridad, Enlil era la fuerza. Él era la fuerza de coacción a la voluntad de los dioses. Quien se le oponía era

307 Jacobsen, 1967, pp. 187-188, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
308 Schmökel, 1962, p. 128.

reducido a la sumisión. Cada vez que la voluntad de los dioses encontraba oposición entraba Enlil en acción. Él era quien caracterizaba el orden, el cosmos frente al caos. Él era el dios terrible frente al cual el hombre nunca podía hallarse completamente tranquilo.

> «Qué es lo que alberga el corazón de mi padre?
> .....
> ¿Qué es lo que planea en mi contra en su sagrado entendimiento?».

Él fue el ejecutor de la destrucción de Ur por los elamitas. Él destruyó la humanidad con un diluvio[309].

Enki es la tercera gran divinidad sumeria. Su nombre significa «señor de lo que está abajo». Sus dominios son las aguas que se hallan alrededor y por debajo de la tierra y que brotan sobre ella a través de las fuentes. Es el Señor del abismo (Apsu) y del océano.

Para comprender la figura de Enki hay que tener en cuenta su relación con la cuarta gran divinidad sumeria, la diosa Ninhursaga, la «dama de la montaña», también llamada Ninmah «la dama majestuosa» o Nintu «la dama que pare», «la madre de todo lo que tiene vida», la diosa tierra. Parece que primitivamente se le llamó Ki. Según Jakobsen, las aguas de la tierra y el poder que hay en ellas, poder fecundante, se han emancipado y adquieren una personalidad propia. Las aguas son el poder creador, fecundante de la tierra. La diferencia entre Enki y Ninhursaga es la misma diferencia que hay entre lo activo y lo pasivo, la fecundidad pasiva y la activa. Enki como las aguas, es lo móvil, lo inestable; el que inunda y luego desaparece; el de caminos tortuosos; el que dando rodeos alcanza sus metas; el oscuro; el de profundidades impenetrables. Enki es el dios de las aguas y de la sabiduría. Enlil determina los planos generales y Enki realiza los detalles. Es el fecundo en recursos. Es el señor de la agricultura y de los artesanos.

Enki es el dios benévolo. Es el que salvó a la especie humana del diluvio provocado por Enlil, avisando a Zinsudra, el Noé sumerio, para que construyera un arca. Es el señor del agua de vida que cura las enfermedades, borra los pecados y aleja a los demonios.

Pero Enki también es el dios de los maleficios. Él es el que, por envidia con respecto de Enlil, provocó el fin del paraíso o edad de oro de Enlil. En el poema «Enmerkar y el señor de Arana» se dice:

> «En otro tiempo hubo una época en que no había serpiente,
> ni había escorpión.
> No había hiena, no había león;
> No había perro salvaje ni lobo;
> No había miedo ni terror:
> El hombre no tenía rival.
> En otro tiempo hubo una época en la que los países de Subur y de Hamazi,
> Sumer donde se hablan tantas lenguas,
> El gran país de las leyes divinas de principado,
> Uri el país provisto de todo lo necesario,
> El país de Martu que descansa en seguridad
> El universo entero, los pueblos al unísono
> Rendían homenaje a Enlil en una sola lengua».

309 Jacobsen, 1967, pp. 188-193, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T., Romea, 1973, pp. 132-133, en Bleeker, J., Widengren, G., Kramer, 1974, pp. 149-153.

Entonces Enki introdujo la confusión de lenguas, las guerras y los disturbios y acabó con la edad de oro. Este fue el «Maleficio de Enki», que se recitaba como maleficio contra aquel a quien se quería perjudicar [310].

Después de esta breve aclaración sobre los caracteres de los principales dioses sumerios volvamos al relato del «Enuma Elis».

Las divinidades que han surgido del caos entran ahora en conflicto con él.

«Los divinos compañeros se reunieron en tropel
Y surgieron bulliciosos de todas partes perturbando a Tiamat,
Perturbando las entrañas de Tiamat,
Bailando en su seno donde se estableció el cielo.
Apsu no pudo dominar su clamor
Y Tiamat guardaba silencio,
Pero detestaba sus actos
Y no le parecían sus maneras...».

«Entonces Apsu, el engendrador de los grandes dioses,
Llamó a su sirviente Mummu diciéndole:
Mummu mi sirviente, que alegras mi corazón,
Vayamos ante Tiamat.
Fueron y sentados ante Tiamat
Le pidieron consejo acerca de los dioses, sus primogénitos.
Apsu empezó a hablar
Diciendo a la pura Tiamat:
Sus costumbres me parecen detestables.
No me es posible descansar de día ni dormir de noche.
Terminaré con sus costumbres, sí, las destruiré,
Para que la paz pueda reinar y podamos dormir».

Se enteran de esto los dioses y quedan consternados y en silencio.

Sólo Enki (Ea) permanece imperturbable.

«Ea, el que conoce todas las cosas, conoció su plan,
El formó, sí, estableció contra esto
La configuración del universo.
Y con habilidad hizo su sagrado encantamiento todopoderoso.
Pronunciándolo lo lanzó sobre el agua (Apsu)
Derramando sobre ella un sueño tranquilo,
Para que durmiera profundamente».

Entonces Enki le quita la corona a Apsu, lo mata, y establece su morada encima de él. Después encarcela a Mummu.

Lo que hasta ahora tenemos es el origen de los dioses por generación desde el caos. Los dioses surgen unos de otros, también por generación. Los padres son parejas de dioses, menos en el caso de Nudimut que procede únicamente de Anu. El origen de los dioses es, pues, explicable según el esquema «emisión-recepción». En cuanto al conflicto del cosmos frente al caos y la prevalencia del primero sobre el segundo nos encontramos explícitamente con el mismo esquema. Ea (Enki) somete a Apsu mediante su encantamiento, es decir, mediante una palabra poderosa, un mandato autoritario. Una palabra tan poderosa que crea la situación que expresa. Se trata de estructuras que ya encontramos en Egipto: una emisión de palabras autori-

310 Kramer, 1974, pp. 153-154, 180-182; Jacobsen, 1967, pp. 193-195, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.; Schmökel, 1962, p. 129.

tarias que son equivalentes a una emisión ontológica.

Apsu por la orden de Ea queda sumido en la inmovilidad. Apsu son las aguas dulces. Ea, es decir, la tierra, establece sobre ella su morada. La tierra se apoya, flota sobre las aguas del abismo.

En la morada de Ea, encima de Apsu, nace Marduk. En las versiones anteriores a la versión babilónica quien nace en este momento es Enlil, el «señor ráfaga de viento».

Mientras Marduk crece se recrudece de nuevo el conflicto con el caos. Las fuerzas del caos hablan a Tiamat.

> «Cuando mataron a Apsu, tu marido,
> Tú no saliste en su defensa,
> Sino que permaneciste quieta».

Tiamat se decide a presentar batalla a los dioses. Se organiza el ejército del caos.

> « Encolerizado, haciendo planes, sin descansar de día ni de noche,
> Estaban resueltos a combatir,
> Rabiosos, decididos como leones,
> Reunidos en concilio, planearon el ataque.
> La madre Hubur —creadora de todas las formas—
> Les ayudó con armas irresistibles, creando serpientes monstruosas,
> Con aguzados dientes, con crueles colmillos;
> Cuyo cuerpo estaba lleno de veneno, en vez de sangre.
> Revistió de terror fieros dragones,
> Coronados de llamas y hechos a semejanza de los dioses
> De modo que cualquiera que los viese pereciese de miedo,
> Y ellos con los cuerpos erguidos,
> No pudieron volver la espalda».

Como jefe de este terrible ejército Tiamat pone a su segundo esposo, Kingu. Le confiere la autoridad y las «tablas del destino», el supremo poder sobre el universo.

Ea vuelve a enterarse de lo que está ocurriendo. Informa a los dioses. Estos deciden que sea Ea por segunda vez el que se enfrente a las fuerzas del caos con su palabra poderosa. Pero en esta ocasión el encantamiento poderoso de Ea no somete a Kingu y a sus fuerzas, como ocurrió con Apsu y Mummu. En vista del fracaso de Ea los dioses acuden al supremo Anu cuya palabra es la más poderosa. Pero tampoco la palabra de Anu apacigua al caos. Por último, los dioses se vuelven hacia Marduk, el hijo de Ea, aquel «cuya fuerza es grande». Marduk es un dios joven y confía salir victorioso en un combate físico con las fuerzas del caos. Marduk acepta, pero poniendo condiciones. Pide que se le constituya rey del panteón.

> «si me constituyo en vuestro defensor,
> Venciendo a Tiamat y salvándoos,
> Quiero que os reunáis y proclaméis mi destino supremo».

Los dioses se reúnen en Ubshunkkina, sede de la asamblea de Nippur, celebran un banquete, recobran su ánimo y proclaman el destino de Marduk.

> «Le otorgaron un dosel magnífico
> Y él se sentó frente a sus padres, como consejero.

Tú eres importante entre los dioses mayores.
Tu rango es insuperable y tu mandato es el de Anu
.....
De ahora en adelante tus órdenes no serán alteradas;
Elevar y abatir; esto se encuentra dentro de tu poder.
Lo que tú digas se hará verdadero, tu palabra no será en vano
Ninguno de los dioses usurpará tus derechos».

La asamblea concede a Marduk el poder de rey, de forma que se combinen en él la autoridad suprema y el poder de coacción.

«Te hicimos rey, dándote poder sobre todas las cosas;
Toma tu sitio en el consejo, tu palabra prevalecerá
Tus armas no se rendirán, herirán a tus enemigos».
.....

Los dioses se alegran y le rinden homenaje: Marduk es rey. Le imponen las insignias reales y lo arman para la batalla. Las armas con que se reviste Marduk son las propias del señor de la tempestad Enlil.

«Hizo un arco y lo destinó a ser su arma,
Manteniendo con firmeza la flecha en la cuerda,
Empuñando su maza con la mano derecha la levantó
Y aseguró el arco y el carcaj a su lado.
Hizo que el relámpago le precediera,
E hizo arder su cuerpo en quemantes llamas
Tejió una red para atrapar a Tiamat, a modo que no se escapara,
Ordenando a los cuatro vientos que estuvieran alerta.
El viento sur, el viento norte, el viento este, el viento oeste,
Dones de su padre Anu, que colocó en los bordes de la red».

Marduk hace entonces que se levanten tempestades: el viento Malo, el Torbellino, el Huracán, el viento Cuádruple, el viento Séptuple, el Ciclón y el viento sin par. Suscitó el diluvio tempestuoso, su arma poderosa, y su carro de la tempestad irresistible y aterradora. Además de estas armas Marduk «lleva en sus labios un encantamiento», es decir, una orden poderosa.

Kingu y su ejército caen presas del pánico y huyen cuando ven aproximarse a Marduk. Sólo Tiamat hace frente a Marduk. Marduk despliega la red y envuelve con ella a Tiamat. Entonces Tiamat abre sus fauces para tragarlo, pero Marduk envía sus vientos que mantienen abierta la boca de Tiamat. Entonces Marduk le lanza una flecha al corazón y le mata. Marduk captura al resto de las fuerzas de Tiamat, incluido a Kingu, a quien arrebata las «tablas del destino», las sella con su sello y se las sujeta a su pecho. Entonces pisa el cuerpo de Tiamat, rompe su cráneo con su maza y esparce su sangre.

«Entonces el señor se detuvo a considerar su cadáver
A fin de desmembrar al monstruo y ejecutar obras hábiles
Lo partió como un marisco en dos
La mitad erigió y techó por firmamento.
Echó la trama y dispuso centinelas
Les ordenó que impidieran que sus aguas se escaparan».

Como Ea, también Marduk levanta su morada sobre el cadáver de su enemigo al que ha convertido en cielo. Se asegura de que quede en directa oposición a la

morada de Ea, formando una contrapartida. La mitad de Tiamat —las aguas del mar— permanece en la tierra y la otra mitad es convertida en cielo, donde Marduk establece su morada. Marduk se dedica entonces a establecer las constelaciones y los astros y a fijar el calendario. Aquí hay una laguna en el texto. Cuando éste reemprende el relato nos encontramos a Marduk ocupado en crear al hombre.

> «Anudaré arterias y reuniré huesos en su ser.
> Crearé a Lullu, cuyo nombre será «hombre»,
> Formaré a Lullu, el hombre,
> El cargará con las faenas de los dioses,
> para que ellos puedan vivir con libertad».

Kingu, que es el responsable de la sublevación de Tiamat, es condenado y ejecutado.

> «Lo ataron y condujeron ante Ea.
> Al ser condenado, le abrieron las arterias.
> Y de su sangre formaron a la humanidad.
> Ea, entonces, impuso al hombre el trabajo y liberó de éste a los dioses».

Después Marduk dividió a los dioses: trescientos para custodiar el cielo y otros tantos para custodiar la tierra.

En agradecimiento los dioses construyen un santuario a Marduk. El templo llamado Esagila de Babilonia. Finalmente, Anu y la asamblea de los dioses confirman la majestad de Marduk y su función en el universo y hacen mención de sus cincuenta nombres que expresan los distintos aspectos de su ser y de sus funciones[311].

En el complejo mito del «Enuma Elis» creemos que se encuentra bajo configuraciones significativas muy diversas siempre el mismo esquema de concepción ontológica. Tenemos el caso, ya mentado, de un dios que procede de otro sin pareja

femenina; es el caso de Nudimut que procede de Anu. Tenemos el caso de hijos de pareja de dioses. Tanto uno como otros son explicables por el esquema de «emisión ontológica-recepción ontológica». Ea venció a Apsu y fundamentó la tierra con su encantamiento, palabra autoritaria que supuso una emisión ontológica que sometió al caos y creó la tierra.

Marduk tuvo que luchar violentamente, cuerpo a cuerpo, contra el caos. ¿Por qué aparece la forma mítica de lucha? ¿Qué sentido tiene? ¿Estamos, quizás, frente a un esquema ontológico subyacente diferente de los dos que hemos propuesto como axiales de la sociedad agrícola de riego?

Lo primero que debemos advertir es que la lucha del caos y del orden, o el cosmos, no es la lucha de dos principios iguales en poder y autoridad. El «Enuma Elis» dice explícitamente que Kingu poseía las tablas del destino ilegítimamente. En primer lugar, la lucha del caos y el cosmos es la presentación de un sistema axiológico como conflicto de actantes entre el valor, lo que es valioso, y el contravalor, o lo que no lo es. En su tiempo vimos que esta es la forma con la que se asienta un valor. En segundo lugar, con la configuración significativa de lucha se tematiza y explica un aspecto importante de la autoridad: el poder coercitivo. También el poder coerciti-

311 Jacobsen, 1967, pp. 223-242, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.; Contenau, 1952, p. 197 y ss.; Romer, 1973, p. 161 y ss., en Bleeker, J., Widengren, G.; James, 1960. a), p. 154 y ss.; Frankfort, 1951, pp. 310-315; Pritchard, 1966, pp. 35-46,

vo, como la palabra autoritaria, es una emisión y recepción ontológica. Este poder coercitivo de la autoridad sólo puede explicitarse si hay una explícita oposición a la autoridad. Quien únicamente podía sublevarse frente al Poder de los dioses y del cosmos era el caos.

La configuración mítica de la lucha presenta además otra ventaja: hace posible asimilar al esquema autoritario otro esquema de las formas míticas mucho más antiguo: el que hemos llamado en nuestro estudio de los horticultores de «protovíctima». Según ese esquema la muerte de un ser primordial anterior a la creación daba origen a todas las cosas. Aquí será la muerte de ese ser primordial anterior a la creación a manos de los dioses lo que dará origen a las cosas. No será simplemente la muerte la que, de por sí fecunda, dé el ser a las cosas, sino que serán los dioses los que del cuerpo de la víctima creen las cosas.

Mediante la asunción del esquema de protovíctima por el de la autoridad se relacionan los dos esquemas capitales de las sociedades agrícolas de riego: se relaciona el esquema de «autoridad» con el esquema de «muerte-vida». La sumisión, extrema, hasta la muerte y por coerción, por fuerza, hace a la muerte fecunda, pero únicamente por decisión de los dioses. Estudiaremos más detenidamente el punto de la relación de los dos esquemas cuando analicemos los mitos de descenso a los infiernos.

Tenemos, pues, que el «mandato-obediencia», como una emisión ontológica y una recepción, dan el ser y lo quitan, como palabras autoritativas y, también, como coerción. Bajo el punto de vista del esquema subyacente las palabras autoritativas y la coerción son equivalentes.

Por último, también aparece en el «Enuma Elis» la creación como la ejecución de una obra artesana. Cuando Marduk se propone crear al hombre dice el texto que «su corazón le urge a efectuar obras artísticas». Entonces «abriendo la boca se dirige a Ea para comunicarle el proyecto concebido en su corazón» y dice «anudaré arterias y reuniré huesos en un ser», y cuando los dioses quieren mostrar su agradecimiento a Marduk construyen un santuario, el Esagila. Dice el texto que «los Anunnaki —dioses celestes— emplearon los utensilios y durante un ario moldearon ladrillos». Igualmente los Anunnaki construyeron sus propios templos[312].

Parece evidente que también esta forma de creación hemos de interpretarla a la luz del esquema «emisión-recepción».

— Mitos de creación del hombre

Los mitos que versan sobre la creación del hombre pueden catalogarse, principalmente, coro mitos de creación artesana, como hemos visto ya en el «Enuma Elis». Estudiaremos el mito de Enki y Ninmah. Este mito narra la acción creadora de Enki, el señor de las aguas, y Ninhursaga, la diosa de la tierra, pero a Ninhursaga se la llama Iba Ninmah, «la sublime señora».

En los días del inicio del mundo los dioses tenían que trabajar para vivir. Todos los dioses tenían que emplear la hoz, el zapapico y otros instrumentos agrícolas; tenían que excavar canales, regar, etc. Esto lo aborrecían los dioses. Mientras esto ocurría, Enki, el más sabio de los dioses, dormía profundamente sin nunca despertar. Las dioses se quejaron ante él de su situación sirviéndose de la mediación de Nammu, la ma-

312 Pritchard, 1966, pp. 43-44.

dre que da vida al cielo y la tierra, la madre de los dioses del mar. Nammu llevó ante Enki las quejas y las lágrimas de todos los dioses y le pidió que creara a los servidores de éstos, para que cargaran sobre sí su trabajo. Enki escuchó a Nammu y le ordenó que se dispusiera a dar nacimiento «al barro» que se encontraba por encima de Apsu —del que sería formado el hombre—, es decir, debajo de la tierra en las aguas profundas. Este barro surgió de las aguas profundas, como un hijo de las entrañas de su madre. Ninmah y las ocho divinidades del alumbramiento ayudaron a Nammu a dar a luz.

En este punto el texto está deteriorado. Cuando vuelve a ser legible Enki está dando una fiesta en honor de Nammu y de Ninmah. Al final de la fiesta:

> «como Enki y Ninmah bebieron mucha cerveza, sus corazones se regocijaron»

Los dos dioses se desafiaron mutuamente a encontrar destino a los humanos anormales que cada uno de ellos modelara con el barro. Ninmah tomó un trozo de arcilla de Apsu y modeló seis tipos diferentes de individuos anormales. Resulta incomprensible el texto que describe los defectos de los cuatro primeros individuos. Respecto a los dos restantes dice el texto:

> «Ninmah hizo una mujer incapaz de parir.
> Enki, viendo a esta mujer incapaz de parir
> Decidió su suerte y la destinó a vivir en el gineceo
> ...ella hizo un ser privado de órgano masculino, privado de órgano femenino.
> Enki, viendo este ser privado de órgano masculino, privado de órgano femenino
> Decidió que su destino sería el de preceder al rey».

Ahora será Enki quien formará los nuevos engendros y Ninmah tendrá que ingeniárselas para saber qué hacer con ellos.

Enki formó un ser al que llama Umuul, «mi día es remoto». Este era un hombre muy anciano, cuyos ojos estaban enfermos, al que le temblaban las manos y las piernas y que tenían muchas enfermedades. Era débil de cuerpo y de espíritu.

Enki dijo a Ninmah:

> «De aquel que la mano ha modelado, yo he decidido el destino.
> Yo le he dado a comer pan;
> Decide tú ahora la suerte del que ha modelado mi mano
> Dale a comer pan».

Ninmah no puede lograrlo. Si le habla, no responde. Si le ofrece pan, no alarga la mano. El pobre ser creado por Enki no puede estar ni sentado, ni de pie, ni puede doblar las rodillas. Ninmah se irrita. La creación de Enki apenas es viviente y no puede hacerse nada útil con él. Entonces Ninmah maldice a Enki.

Este mito narra la creación del hombre en general —la primera parte del mito de final ilegible—, la creación de los seres anormales, pero que todavía son útiles a la sociedad y pueden subsistir y, finalmente, la creación de las enfermedades y de la vejez que son un mal irremediable[313].

Según este mito los hombres proceden del barro dado a luz por quien también dio a luz a los hombres. De ese barro los dioses forman al hombre para que cargue

313 Jacobsen, 1967, pp. 214-218, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.; Kramer, 1974, pp. 167-170.

sobre sus espaldas el trabajo que, en adelante, no soportarán los dioses. Los hombres son creados, pues, para servir a los dioses.

Otro mito dice que Enlil golpeando la tierra con un zapapico hizo que del hoyo que él mismo había hecho surgieran a la superficie de la tierra los hombres[314].

En el poema de Gilgamesh se narra la creación de Enkidu. Gilgamesh se porta como un tirano en Uruk. Sus habitantes se quejan a los dioses y éstos, para ponerle remedio, encargan a la diosa Aruru (Ninmah) que le cree un compañero.

> «Cuando Anu escuchó sus quejas
> A la gran Aruru llamaron:
> Tú, Aruru creaste al hombre
> Crea ahora su doble
> Con su corazón tempestuoso haz que compita.
> ¡Luchen ente sí para que Uruk conozca la paz!
> Cuando Aruru oyó esto
> Un doble de Anu en su corazón concibió.
> Aruru se secó las manos,
> Cogió arcilla y la arrojó a la estepa.
> En la estepa creó al valiente Enkidu»[315].

También en el mito de Atramharsis los dioses Igigi se sublevaron contra Enlil porque no querían realizar los trabajos en los templos que les estaban encomendados. Se negaron a trabajar y quemaron sus herramientas. Enlil se vio obligado a encerrarse en el Ekur, su templo. Anu intervino y de las negociaciones entre ambas partes se decidió crear a la humanidad para que se hiciera cargo de los trabajos que tenían que realizar los dioses. La diosa Mami (Ninmah) y el dios Enki se encargaron del cometido. El hombre fue modelado con arcilla y con la sangre de un dios sacrificado por orden de Enki[316].

Los mitos que tratan de la creación del hombre utilizan el modelo artesano, y el modelo de «protovíctima» subordinado al esquema de «autoridad». Se utiliza para la creación del hombre la sangre de un dios o de un ser primordial. Finalmente, los mitos utilizan, también, el esquema de parto: parto de la arcilla de la que será hecho el hombre, parto de los hombres que brotan de la tierra bajo la acción de Enlil. Todos estos modelos ya hemos visto anteriormente que son interpretables desde el esquema «emisión-recepción». Emisión y recepción de una cualidad ontológica, o de una forma y, en definitiva, de un mandato. Que los mitos de creación del hombre sean interpretables con el esquema de «mandato-obediencia» en su forma más abstracta «emisión-recepción» se confirma por el hecho de que precisamente en todos los mitos se afirma que el hombre fue creado «para servir a los dioses». Las peripecias de las narraciones —odio de los dioses al trabajo, quejas de los dioses o sublevaciones a causa del trabajo que deben realizar y creación de los hombres para que les sustituyan en los quehaceres penosos— creemos no tienen otro significado que la afirmación de que los hombres son creaturas de los dioses, y creaturas sometidas en su ser y en su actuar al mandato de los dioses.

Ya vimos en los mitos anteriores que las anormalidades físicas, la enfermedad y la vejez las introdujeron los dioses. Ahora veremos cómo son también éstos los que

314 Romer, 1973, p. 166, en Bleeker, J., Widengren, G.
315 Pritchard, 1966, pp. 48-49.
316 Romer, 1973, pp. 163, 1666-167, en Bleeker, j., Widengren, G.

hacen a los hombres mortales y les privan de una vida perenne.

En el mito de Adapa se narra cómo éste, hijo de Ea, había sido creado como modelo de los hombres. Era sabio y semejante a los dioses, pero no se le había concedido la inmortalidad.

Adapa era pescador. Un día estaba pescando en el golfo Pérsico cuando, de repente, una ráfaga de viento volcó su nave. Furioso Adapa injurió al viento y le quebró un ala. Esto impidió que soplara el viento durante una semana. Anu se enteró de esta violación del orden del universo e hizo comparecer a Adapa ante su trono para juzgarle por el hecho. Antes de que subiera al cielo, Ea aconsejó a Adapa qué debía hacer. Debía revestirse de duelo para excitar la piedad de Rammuz y Gizzida, guardianes de los puentes del cielo. Ellos intercederían entonces por él frente a Anu. Ea le mandó que no comiera ni bebiera nada de lo que le ofrecieran en el cielo porque ello sería su muerte. Anu se mostró propicio a perdonarlo y le ofreció el pan y el agua de la vida para hacerlo así semejante a los dioses. Adapa, siguiendo los consejos de Ea, rehusó esos dones. Anu le envió de nuevo a la tierra, donde estaría sometido a la muerte, puesto que no había aceptado el don de la vida inmortal. Adapa perdió así la vida eterna, no por haber quebrado un ala al viento, sino por haber obedecido a Ea, su padre. La muerte pudo evitarse, pero los dioses no lo quisieron así[317].

Cuando Gilgamesh fue en busca de la vida eterna, siguiendo los consejos de Utnapistin se sumergió en el mar para recoger la planta de la vida.

> «Ató piedras pesadas a sus pies
> Le bajaron a lo profundo y vio la planta
> Cogió la planta, aunque con ella se pinchó en sus manos.
> Cortó las piedras pesadas de sus pies El mar lo lanzó a la orilla.
> Gilgamesh dijo a Ursanabi, el barquero
> Ursanabi, esta planta es una planta aparte
> Por la que un hombre puede reconquistar el aliento de su vida.
> La llevaré a la muralla de Uruk, Haré... comer la planta...
> Su nombre será 'El hombre se hace joven en la senectud'.
> Yo mismo la comeré Y así volveré al estado de mi juventud.
> .....
> Gilgamesh vio un pozo cuya agua era fresca.
> Bajó a bañarse en el agua.
> Una serpiente olfateó la fragancia de la planta
> Subió del agua y arrebató la planta.
> Al retirarse mudó la piel»[318].

También en este caso la muerte pudo ser evitada, pero no lo dispusieron así los dioses.

— Precisiones acerca de la concepción ontológica mesopotámica

Si la creación está regida por el esquema subyacente «emisión-recepción» resultará que la concepción ontológica no creará una clara diferenciación entre sujeto y cosas. El esquema no es capaz de establecer fronteras precisas entre cosas inanimadas y vivientes, o entre una cosa y otra y los sujetos.

Jakobsen dice que para el mesopotamio el universo es un estado donde piedras, estrellas, vientos, aguas, etc. son ciudadanos.

317 James, 1960. a), pp. 184-185; Romer, 1973, p. 162, en Bleeker, J., Widengren, G.
318 Pritchard, 1966, pp. 87-90.

Los objetos y realidades que les rodean se personifican en grado diverso.

Los mesopotamios se dirigen a la sal común como a una personalidad.

El grano es un mediador entre el dios, a quien se le ofrenda y el oferente.

Las cosas tienen relaciones entre sí semejantes a las relaciones sociales.

Las cosas concretas tienen tras sí una voluntad, un poder.

En todo trozo de pedernal podía encontrarse siempre la misma afirmación: ¡aquí estoy de nuevo —negro, pesado y duro, dispuesto a dejarme laminar—. Yo el Pedernal!

Como cualquier trozo de pedernal tiene un solo y mismo nombre, así tiene, también, un mismo ser y una misma personalidad.

La diosa Nidaba era el poder omnímodo en todos los juncos. Ella era la fuerza maravillosa que les hacía crecer en los pantanos. Por ella realizaba el junco su música y producía la escritura. Esa personalidad era como su nombre, que se encontraba en cada junco, pero no simbolizaba ni al junco concreto, ni a todos los juncos existentes[319].

Los mesopotamios no reconocían leyes naturales impersonales. Los acontecimientos de la naturaleza tenían todos un carácter individual.

Dice Frankfort que los cambios de estaciones, las tormentas, las nieblas, las inundaciones tenían un carácter individual según los tiempos, lugares y demás circunstancias precisas de su aparición; tenían una relación particular con sus víctimas. Se reconocía una voluntad a cada acontecimiento de este género[320].

Según esto el orden cósmico era como un orden de voluntades. Para el mesopotamio el cosmos era como un Estado que comprendía cuanto existía desde los hombres, los animales, las cosas inanimadas y los fenómenos naturales hasta nociones tales como justicia, rectitud, e incluso, la forma del círculo.

El criterio de diferenciación, comenta Jakobsen[321], era la magnitud de su poder.

Si el canon de la interpretación ontológica es el esquema «mandato-obediencia» resultará que los seres diversos son diversos grados de poder y las relaciones de los seres son relaciones entre diversos grados de poder, o lo que es lo mismo, de sumisión.

Resulta equivalente el grado de poder o de sumisión con los diversos grados de emisión de cualidad ontológica y de recepción de cualidad ontológica. Si todo ser es una recepción de mandato divino, todo ser manifiesta la voluntad de los dioses. Como recepción de una cualidad que procede de una emisión divina, todo ser es una presencia de la vida de los dioses.

> «Por lo demás, dice Jakobsen, la forma que los mesopotamios atribuyeron al estado del universo fue la de una democracia primitiva; ésta parece haber sido la forma de Estado que prevalecía en la época en que surgió la propia civilización mesopotámica.
>
> En la democracia primitiva de Mesopotamia —lo mismo que en las democracias más desarrolladas del mundo clásico— la participación en el gobierno era un derecho de gran parte de los miembros del Estado, pero en ningún modo de todos. Los esclavos, los niños y las mujeres, por ejemplo, no tomaban parte en el gobierno ateniense y tampoco tenían voz en la asamblea popular de las Ciudades-Estado de Mesopotamia. En forma correspondiente, en el Estado universal habían también muchos miembros que carecían de influencia política y estaban excluidos del gobierno. Entre estos grupos se encontraban, para citar un ejemplo, el hombre. La posición del hombre en el Estado del universo era exactamente igual a la que tenía el esclavo en la Ciudad-Estado humana»[322].

319 Jacobsen, 1967, pp. 173-182, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

320 Frankfort, 1951, p. 346.

321 Jacobsen, 1967, p. 182, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

322 Jacobsen, 1967, pp. 199-200, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

En el «Enuma Elis» y en otros mitos son reconocibles los rasgos de esa democracia primitiva, así como su tránsito a una realeza en la que el rey es un autócrata aconsejado; tránsito de los poderes de la asamblea de los dioses a Marduk. Supuesto el esquema de «emisión-recepción», o su forma menos abstracta de «mandato-obediencia», y supuesto, también, el papel que el hombre juega en el universo se comprende que la obediencia tenga que ser la virtud capital humana.

Dice Jakobsen que para el mesopotamio la «vida virtuosa» era «la vida obediente»[323].

Cita un himno que describe la futura edad de oro cuya característica será la obediencia.

> «Días en que el hombre no será insolente con los otros
> Y el hijo venerará a su padre.
> Días en que el respeto brillará en la tierra,
> el humilde honrará al grande, Y el hermano menor... respetará al mayor
> Y el más grande instruirá al más pequeño y éste
> Se sujetará a sus decisiones»[324].

La vida del hombre es una cadena de obediencia: obediencias a la familia, a los gobernantes, a los dioses.

En definitiva, como hemos visto, la humanidad fue creada para servir. Quien obedece recibe, y ya hemos analizado en los mitos de creación que recepción equivale a ser. Quien obedece tiene las puertas que dan al ser abiertas. Quien no obedece las cierra. La protección divina, la salud, la larga vida, el puesto honroso, los hijos y la riqueza, todo lo que es valor para los mesopotamios, se logra acatando, recibiendo, el mandato.

— Paralelismos entre las formaciones políticas y las formaciones religiosas

En las sociedades en que las formas mitológicas y las concepciones ontológicas están regidas por el esquema «mandato-obediencia», a unidades sociales con autoridad independiente corresponderá una hierofanía de la misma magnitud que la unidad social con autoridad independiente. Las formas en que se manifiesta la axiología segunda, y en concreto las formas hierofánicas, corresponden a los puntos axiales de un sistema de valores dado.

En este sentido, las formas religiosas de una cultura dada señalan las cumbres valorales y los esquemas que subyacen a las configuraciones mítico-religiosas; denotan los esquemas capitales que rigen el mundo de valores y concepciones ontológicas de una determinada cultura.

En Mesopotamia a cada Ciudad-Estado con autoridad social independiente correspondía una divinidad que era el dios de la ciudad; un dios-ciudad.

A las disputas o guerras entre Ciudades-Estado correspondían disputas entre las divinidades de las ciudades que estaban en litigio. En el inicio de la época histórica, a la disputa de límites entre las Ciudades-Estado vecinas Lagash y Umma correspondió el conflicto entre Ningirsu, dios de Lagash, y Shara, dios de Umma. La disputa entre dioses tuvo que ser sometida al veredicto de Enlil en Nippur[325].

323 Jacobsen, 1967, p. 264, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen,T.
324 Jacobsen, 1967, p. 264, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
325 Kramer, 1974, pp. 86-93.

Cuando una Ciudad-Estado imponía su autoridad sobre otras ciudades, su dios-ciudad pasaba a ocupar el rango de rey de los dioses. Cuando Hammurabi, después de regir durante muchos arios la pequeña Ciudad-Estado de Babilonia, logró implantar su poder en todo el sur de Mesopotamia, Marduk, el dios de la ciudad de Babilonia fue designado rey de los dioses por la asamblea de los dioses presidida por Anu. Hammurabi en la introducción de su código lo explica así:

> «Cuando el excelso Anu, rey de los Anunnaki, y Enlil,
> señor del cielo y la tierra,
> Quienes determinan los destinos del país, designaron a
> Marduk, el primogénito,
> Hijo de Enki, para desempeñar las funciones de Enlil
> sobre todos los hombres, le hicieron grande entre los
> Igigi, dieron a Babilonia su nombre supremo.
> La hicieron sobresalir en el mundo y colocaron como
> poder entre nosotros un rey permanente cuyas bases están
> tan firmemente asentadas
> como las del cielo y la tierra.
> Entonces Anu y Enlil me llamaron para procurar el bienestar del pueblo.
> A mí, Hammurabi, el obediente, el príncipe temeroso
> de dios, para traer la justicia a la tierra.
> Para destruir al malo y al perverso, de manera que
> el fuerte no dañe al débil
> Y que no pueda ascender como sol sobre el pueblo pelinegro,
> iluminando la tierra»[326].

Por otra parte cualquier conquistador, si tenía éxito, era considerado como representante de Enlil.

— La noción sumeria de "me"

Lo característico de los dioses con respecto a los humanos es que son señores, sedes de autoridad, emisores de mandatos en el sentido que ya hemos expresado muchas veces —como emisores de la realidad que constituye a quienes reciben sus decisiones—.

Dice Frankfort que la asamblea de los dioses es la «fons et origo» de los decretos divinos[327].

Los dioses llevan la iniciativa en todas las cosas del mundo. Los dioses determinan el destino de cada día del año. Los dioses dirigen todos los asuntos humanos. Ellos determinan el destino de los reinos, de las ciudades, de los pueblos y de cada individuo. Y la decisión de los dioses está más allá de todo control humano.

El poder divino inmanente a las cosas era llamado «ME» en sumerio. El equivalente acadio del «me» sumerio es la noción «parsum». Como leyes y reglamentos divinos, los «me» presiden el porvenir del hombre y su civilización. Nos ha llegado una lista de «me» y creemos que se trata de instituciones, funciones sagradas, instrumentos de culto, comportamiento del espíritu, del corazón, creencias, etc.[328] .

326 Jacobsen, 1967, pp. 253-254, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
327 Frankfort, 1951, p. 315.
328 Jacobsen, 1967, pp. 158-159, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

En un mito se narra como Inanna la reina del cielo y la diosa titular de Uruk, queriendo aumentar el bienestar y la prosperidad de su ciudad y hacer de ella el centro de la civilización sumeria para realzar de este modo su nombre y su prestigio decidió dirigirse a Eridu, el antiguo núcleo de la civilización sumeria, donde Enki, señor de la sabiduría, el que conoce el corazón mismo de los dioses, vive en el seno del Apsu, el abismo de las aguas. Enki es quien retiene las leyes divinas (los «me») esenciales a la civilización; si la ambiciosa diosa pudiera quitárselas, al precio que fuese, para llevárselas a Uruk, la gloria de esta ciudad y su poder serían sin par. Inanna seduce a Enki que se emborracha. Entonces Enki dice a Inanna:

> «Por mi poderío, por mi poderío
> A la santa Inanna, mi hija,
> Quiero regalarle las leyes divinas».

Enki ofrece uno a uno los «me» a Inanna. Inanna los acepta, los carga en su barca celeste y se pone en marcha hacia Uruk. Cuando se le pasan a Enki los efectos de la comida y la bebida se da cuenta de lo que ha hecho y decide recuperar los «me». Envía a su mensajero, Isimud, y a un grupo de monstruos marinos para perseguir a karma y arrebatarle su cargamento. karma logra, a pesar de todo, llegar a Uruk con la ayuda de su mensajero Ninsubur y desembarca en Uruk una a una todas las leyes divinas[329].

De una manera general los «me» parecen designar «un conjunto de reglas y directrices que forman parte de las cosas de un modo intrínseco a ellas y que habían sido asignadas a cada una de ellas por los dioses creadores, con objeto de mantenerlos en existencia y actividad eternamente, según los planes divinos»[330].

Los dioses determinan los «me» y determinan el destino. Los dioses se reúnen cada nuevo ario con ocasión de la fiesta del Año Nuevo para determinar el destino. A cada hombre, al nacer, los dioses le asignan una medida de buena y mala fortuna que determina todo el curso de su vida y de los acontecimientos que en ella debían tener lugar.

Los decretos de los dioses son a la vez «moira» y naturaleza de las cosas y de los individuos.

La voluntad de los dioses no está revelada de una vez para siempre, sino que debe averiguarse en cada caso. Y los dioses, en sus decisiones, no están ligados por ningún tipo de obligación con respecto a sus criaturas. Decretan la vida o la destrucción sin tener para nada en cuenta los méritos o pecados de los hombres.

El carácter de la relación de dioses y criaturas, o dioses y hombres, es el que establece el esquema que hemos llamado de «mandato-obediencia» o «emisión de cualidad y recepción de cualidad». Los dioses son emisores que, a su vez, no son receptores, mientras que las criaturas son receptores aunque puedan, a su vez, ser emisores. Pero en definitiva, toda realidad que no sea la divina es una recepción de emisión divina, recepción de una palabra autoritaria y eficaz porque realiza lo que dicen los dioses. Pecar es transgredir el orden del cosmos, es decir, no aceptar la orden de los dioses. Quien no acepta el mandato de los dioses no recibe su emisión ontológica y se separa del ser. De ahí que el castigo del pecado sea la muerte.

329 Jacobsen, 1967, pp. 159-162, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.
330 Jacobsen, 1967, pp. 142-143, en Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

— La concepción de la autoridad real en Mesopotamia

Veamos ahora la concepción de la autoridad del rey. En el poema de la creación se describe el prototipo del soberano en la realeza de Marduk, uno de los dioses más jóvenes y vigorosos, para hacerle rey y ponerle frente a las fuerzas que se han de enfrentar a Tiamat. Esta elección, para hacer frente a la crisis, comporta la concesión de poderes absolutos al elegido.

> «Si debo ser vuestro campeón
> Vencer a Tiamat y salvaros
> Reuniros y proclamad mi poder supremo
> Sentaros con júbilo en asamblea en Ubshuukkina
> Haced que, como nosotros, determine el destino
> con la palabra de mi boca.
> De forma que nada que yo decida pueda ser cambiado
> Y que la orden que yo dé no vuelva a mí,
> ni pueda ser cambiada»[331].

El texto concibe dos formas de gobierno, una, el de la asamblea de los dioses, y otra, la realeza. Se instaura la realeza para hacer frente a una crisis que los medios de gobierno más democráticos son incapaces de afrontar.

El rey mesopotámico es un hombre elegido para una acción eficaz y rápida, como en el caso de Marduk en la crisis de los dioses.

Dice Frankfort que

> «ni entre los dioses, ni entre los hombres, el título de rey marca la cúspide de una rígida pirámide jerárquica reconocida como la única estructura posible de la sociedad, porque el recuerdo de un período del pasado en el que no había rey no se perdió jamás»[332].

El nacimiento de la realeza entre los dioses es el resultado de una decisión de la asamblea de los dioses. En este sentido, el privilegio de toda realeza es una determinación de los dioses.

La realeza, en Mesopotamia, no es de origen humano, sino traída a la sociedad por los dioses. El rey es un mortal investido por los dioses de un cargo sobrehumano. Los dioses le eligen y los dioses pueden deponerlo para colocar otro en su lugar.

Para los egipcios el Faraón es un dios. Para los mesopotámicos es un mortal investido de un cargo divino. La realeza desciende del cielo, primero, porque no siempre existió y, segundo, porque es el cargo real el que procede de los dioses y no su titular.

Antes de que los dioses concedieran al pueblo un rey, el pueblo iba perdido y falto de dirección y como quien duda entre nieblas.

> «Los dioses no habían establecido todavía un rey
> para el pueblo, cubierto por las nubes.
> No se había fijado ni bandas, ni corona
> Ningún cetro se había adornado de lapislázuli
>
> .....
>
> Cetro, corona, bandas y bastón de mando
> Estaban todavía delante de Anu en el cielo,

331 Frankfort, 1951, p. 295,
332 Frankfort, 1951, p. 310.

De forma que no había nadie para aconsejar al pueblo.
Entonces la realeza descendió del cielo»[333].

En el poema sumerio de Ziusudra, el Noé sumerio, se lee, después de haber evocado la creación:

«Cuando la realeza hubo descendido del cielo,
Cuando la sublime tiara y el trono real hubieron descendido del cielo...»[334].

Cada monarca considera que su elección al trono es una elección divina. De Eannotum de Lagash se dice que es «aquel cuyo nombre ha sido pronunciado por Enlil, dotado de fuerza por Ningirsu, considerado en su corazón por Nanshé, alimentado con la leche sagrada de Ninhursaga, dotado de un nombre por Inanna». Gudea se expresa en términos semejantes, e igualmente Hammurabi. En otros casos se insiste en la diferencia entre la posición que el elegido ocupaba en su juventud y aquella a la que llega por la elección divina. La leyenda del nacimiento de Garga de Akkad lo presenta como hijo de una sacerdotisa, abandonado a las aguas en un cesto, recogido y educado por un jardinero y sin ascendencia real.

La elección del rey en la Ciudad-Estado era cosa del dios de la ciudad. La asamblea de los dioses asignaba el poder a una ciudad sobre las otras del país y la asamblea escogía quién debía imperar sobre varias ciudades[335].

En Mesopotamia no hay ninguna relación importante entre el rey muerto y su sucesor. Los ritos funerarios y la coronación del sucesor no tienen ninguna conexión simbólica notable. El rey mesopotamio organiza los ritos funerarios de su predecesor como un simple acto de piedad. En Egipto la realeza está conexa con los dos esquemas capitales que rigen la sociedad agrícola de riego; en Mesopotamia, por el contrario, parece que la realeza humana sólo está relacionada con el esquema de «mandato-obediencia».

Mediante la ceremonia de coronación se establece el primer contacto entre el nuevo soberano y las insignias reales, como signo de la unión del cargo inmutable de la realeza y la persona del soberano. Pero esa unión, que le hace capaz de gobernar, no disminuye el abismo que lo separa de los dioses. El soberano continúa siendo un hombre aún después de la coronación, aunque sea un hombre con un cargo divino.

El poder real no se extiende, como en Egipto, a la naturaleza. La naturaleza pertenece a los dioses. El rey es únicamente un servidor de los dioses y su acción sobre la naturaleza se reduce a procurar conservar el favor divino.

Dice Frankfort que los deberes de los reyes mesopotámicos eran de tres órdenes: debían interpretar la voluntad de los dioses, representar al pueblo delante de los dioses y, finalmente, administrar el reino.

Los actos del Faraón eran, de por sí, revelaciones divinas. Los soberanos mesopotámicos debían buscar el camino a seguir investigando de muchas maneras la voluntad de los dioses. Los procedimientos mediante los cuales podían los dioses comunicarse con su servidor, el rey, eran muy variados. Los textos hablan de los oráculos, de los sueños y de los signos. Los movimientos de las constelaciones, de

333 Frankfort, 1951, pp. 315-316.
334 Kramer, 1974, p.238
335 Frankfort, 1951, pp. 316-329.

los planetas, los cambios de tiempo, los comportamientos de los animales, los acontecimientos extraordinarios como eclipses, terremotos, epidemias, etc., revelaban intenciones divinas. Si todo ser es la recepción de un mandato divino, todo ser es también la presencia de la voluntad divina; si los seres en conjunto son la presencia de la voluntad divina, la observación de la naturaleza es investigación de la voluntad divina.

El rey era el responsable ante dios de los actos de sus súbditos y era quien intercedía ante los dioses por el pueblo. El rey tenía el cargo de sumo sacerdote. El culto cotidiano rendido a los dioses era responsabilidad del rey, si bien se delegaba en los sacerdotes que actuaban como representantes de él. En las ocasiones solemnes el rey hacía las funciones de sumo sacerdote.

El soberano estaba obligado a interpretar la voluntad de los dioses. Los riesgos eran muchos porque era difícil evitar un error en la comprensión de las órdenes recibidas. Cualquier fallo en esto podía acarrear calamidades y la cólera de los dioses sobre el pueblo. Los reyes asirios llegaron a establecer un cuerpo de funcionarios, muy numerosos, que colaboraran con el rey en la tarea de conocer la voluntad de los dioses. Sin embargo, el rey tenía la cualidad de poder influir en la voluntad de los dioses con sus propias acciones y ritos. Mediante ellos, podía desviar las calamidades que se cernían sobre el pueblo.

Los riesgos que corría el rey en la investigación de la voluntad de los dioses y el que corría por representar y ser el responsable de las acciones de sus súbditos era tal que, en ocasiones en que el peligro alcanzaba mayores proporciones, se instalaba en el trono un sustituto real, con la esperanza de salvar la vida del rey, después de lo cual, el sustituto era sacrificado para que se llevara con él la amenaza que pesaba sobre el rey verdadero.

Los dioses elegían al rey para otorgarle sus favores. El rey decía al pueblo cuál era la voluntad de los dioses. Él era, también, el que aplacaba a los dioses e intercedía por el pueblo. Como hombre representante del pueblo, elegido por los dioses y revestido con un cargo de origen divino, era un mediador entre los dioses y el pueblo. Era un mortal cargado con la grave misión que consistía en dirigir al pueblo en el servicio de los dioses. La elección divina le ponía por encima del común de los humanos y le dotaba de unos poderes extraordinarios. Pero, sin embargo, ni la elección, ni el poder le hacían semejante a los dioses.

En ciertos lugares y en ciertos tiempos el rey jugaba el papel ritual de esposo de una diosa. El rey en el ritual de la hierogamia era exaltado a categoría divina. La unión de un dios (el rey haciendo las veces de un dios) y una diosa, salvaguardaba la prosperidad del próximo ario. El ritual de la hierogamia promovía la fecundidad de las estaciones del nuevo ario. En Isin, en Lagash, en Babilonia y en otras ciudades las nupcias sagradas formaban parte del ritual de ario nuevo. Pero, incluso, cuando el rey intervenía en la hierogamia no hacía más ale poner al servicio de la diosa, su señora, la fuerza vital que poseía como varón. El rey era elevado a la categoría de un dios, pero continuaba siendo un siervo.

En un himno que habla de la hierogamia de Idin-Dagan de Isin, se llama al rey Tammuz gran soberano del cielo. En otro himno se identifica al rey Lipit-Ishtar con el dios Urash, pero luego se dice de Urash: «Ishtar es tu amante; ¡quiera ella prolongarte la vida! ». A pesar del papel divino que Lipit-Ishtar juega en el rito,

continúa siendo un mortal y un siervo[336].

Con frecuencia, los reyes mesopotámicos llamaban a los dioses padre o madre, pero al hablar así no se atribuían a sí mismos rango divino.

Dice Frankfort que en Mesopotamia no encontramos nada equivalente a las relaciones inmutables y precisas que asocian al Faraón a Amon-Ra, a Osiris, a Hanthor o a Isis; más bien se utiliza el término «hijo de un dios» en sentido figurado y no en sentido literal como en Egipto. Se emplean, en Mesopotamia, los términos de parentesco con respecto a los dioses para expresar la dependencia y el amor que se tiene hacia ellos, o el interés, la benevolencia o la protección que los dioses tienen para con el rey. Se habla de filiación divina en cuanto que el rey es un mortal marcado por la gracia divina[337].

El rey es imagen de un dios; es como un dios para sus súbditos. Se le compara con frecuencia con el dios-sol Shamash. Sus mandatos, que son la voluntad de los dioses, son como los mandatos de un dios. Pero con su servicio a los dioses el rey procura la vida del pueblo.

Los títulos con que se designan a los reyes mesopotámicos apenas varían con el paso del tiempo desde Sumer hasta Asiria. Estos títulos —Gran Hombre, Rey del País, Rey de las Cuatro Regiones, Rey de Sumer y Akkad, Rey del Universo, incluso los más pomposos asirios como Señor de Señores, Príncipe de Príncipes, Rey de Reyes, etc.—, no contienen ninguna alusión a una naturaleza del rey diferente a los demás hombres.

En Mesopotamia, la realeza, aunque imprescindible, no forma parte del orden esencial de la creación. El creador no es el primer rey, como en Egipto. La monarquía no era un sistema natural en el seno del cual actuaban las fuerzas cósmicas y las sociales; no estaba integrada en la cosmología. Era una institución social y se reconocían otras formas de gobierno como posibles[338].

Los reyes lo mismo que son elegidos por los dioses pueden ser depuestos por los dioses cuando éstos les retiran su favor.

Esto confirma que se trata de un hombre, que permanece siendo hombre aunque ostente un cargo de origen divino y que, por tanto, se le puede conceder o retirar[339].

Tanto en Egipto como en Mesopotamia la teogonía es una cosmogonía. En Egipto la realeza es teogonía y cosmogonía. En Mesopotamia no es ni una cosa ni otra. En Mesopotamia todo lo social, así como la realeza, pertenece al orden de la pura creaturidad. El aspecto divino de la realeza —que baja del cielo— consiste en ser la sede de los mandatos divinos; el rey es sacramento de la divinidad; es la imagen de los dioses, su representante y su mediador. La voluntad divina, que deben acatar los humanos, pasa por el rey porque lo que él manda es la voluntad de los dioses; el rey es como un dios para sus súbditos.

Tanto en Egipto como en Mesopotamia la realeza obedece al esquema «mandato-obediencia». Difieren en que mientras que en Egipto la realeza está conexa con los dos esquemas capitales que rigen las sociedades agricultoras de riego, «mandato-obediencia» y «muerte-vida», en Mesopotamia la realeza parece no estar conectada más que con uno de ellos. Aunque podamos decir que en ambos casos la realeza está

336 Frankfort, 1951, pp. 380-385.
337 Frankfort, 1951, pp. 385-387.
338 Frankfort, 1951, pp. 309-310.
339 James, 1960. a), p. 94.

regida por el esquema «mandato-obediencia», hay una diferencia en la interpretación —concreción— que hacen del esquema: mientras que la voluntad del Faraón es divina, la de los reyes mesopotámicos es obediencia a la divina. Estas dos interpretaciones, o aplicaciones del mismo esquema, reflejan, por lo menos, dos grados muy diversos de estabilidad social y política. Cuando estudiemos el esquema «muerte-vida» veremos si puede averiguarse algo más sobre la razón de estas diferencias.

— La conjunción significativa de astros y dioses

En Mesopotamia, como en Egipto, se relacionan los dioses y los astros y creemos que esto se debe a la concepción de la divinidad sobre el esquema «mandato-obediencia».

Si cuanto sucede es por disposición de los dioses, y, por otra parte, las posiciones de los astros y la meteorología determinan las estaciones, los ciclos naturales y la fertilidad de los campos y ganados, resulta que los astros y los elementos de la meteorología son emisores como los dioses, y, por consiguiente, están relacionados con ellos. Tanto los astros como los elementos meteorológicos son emisores no receptores y ese es exactamente el carácter de lo divino según el esquema «mandato-obediencia» en su forma abstracta «emisión-recepción».

Para sumerios y acadios, lo mismo que para babilonios y asirios, el destino estaba escrito en el cielo. Se llamaba a los astros «la escritura del cielo», «la escritura del firmamento». Lo que pasaba en el cielo era la imagen de lo que debía pasar en la tierra. La voluntad de los dioses se manifestaba en las conjunciones y Oposiciones, en las apariciones y desapariciones de los astros. La voluntad de los dioses se manifestaba en los movimientos del sol y de los planetas, en las fases de la luna y en sus eclipses.

El trueno era la voz del dios Adad, dios de la lluvia, de la tormenta y de la fertilidad. Según sonara el trueno —si ladraba como un perro, rugía como un león, mugía como un buey o retumbaba como un tambor— significa una cosa u otra. A Adad se le llamaba Râgimu, el que grita, o Râgimu, Shâgimu, el que aúlla. Según las épocas del ario tenía un significado u otro.

Igualmente la dirección del relámpago, o la época de lluvia, o los astros percibidos, eran la imagen de los dioses.

De la conjunción de astros y dioses se concluía que los astros no sólo determinaban los fenómenos naturales y la fertilidad, sino que, además, determinaban el destino humano. Como que el destino de los imperios, reyes, naciones e incluso de cada individuo, dependía de lo que los dioses decidían, dependía, en consecuencia de lo que los astros escribían en el cielo. Los astros significaban con su presencia y por sus relaciones recíprocas lo que se disponía del destino de todos y cada uno de los hombres.

Desde todo esto se comprende la importancia dada a la observación de los astros. Cada ciudad importante de Babilonia y Asiria tenía su observatorio donde los astrónomos montaban guardia para seguir y describir los movimientos de los astros sobre la bóveda celeste[340].

340 Dhorme, 1949, pp. 282-289.

— Mitos del "descenso a los infiernos" o el modelo "muerte-vida"

Hemos estudiado los aspectos míticos y ontológicos que están regidos por el esquema «mandato-obediencia», o en su forma más abstracta, «emisión-recepción». Ahora vamos a volver nuestra atención hacia el otro de los grandes esquemas que subyacen en las sociedades agrícolas de riego, el de «muerte-vida». Al hacer eso, nos volvemos hacia las figuras míticas de la fertilidad y la fecundidad de los panteones mesopotámicos.

Numerosas divinidades del panteón sumerio, adoptado más tarde por los semitas que les dan nuevos nombres, están relacionadas de formas diversas con la fertilidad. Estudiaremos algunos casos, los que a nuestro juicio obedecen más explícitamente al esquema «muerte-vida».

El tipo perfecto de divinidad de la fertilidad es Dumuzi o Tammuz, que tuvo, como mito y como culto, una gran difusión en todos los territorios que bordeaban la Mesopotamia. Su filiación y su familia divina es incierta. Aparece tanto como hijo de la diosa que llora, virgen o no virgen, o como hermano o esposo de la misma diosa. A veces es hermano y esposo de la diosa de la fertilidad Innini (o Inanna) o Ishtar. Es considerado hijo de Enki (o Ea). Se le identifica a Ningishzida (o Gizzidu) compañero habitual de Dumuzi, cuyo nombre significa «señor del árbol de la vida» o «señor del árbol verdadero», divinidad a la que se invocaba en Lagash. Por su permanencia en los infiernos, se le identifica con Nergal que es el señor de los infiernos y el sol de mediodía en las tórridas regiones de Mesopotamia.

En cuanto Nergal, que es un aspecto del sol, se le identifica también a Shamash, el dios-sol. Igualmente la liturgia le identifica con el dios-luna Nanna. Otras veces se le confunde con Gilgamesh, juez en los infiernos.

No se conoce apenas nada de la vida de Tammuz, pero se tienen varias versiones de su muerte. Según una versión se atribuye su muerte a los demonios que habitan en el mundo infernal que lo arrebataron de su madre y lo llevaron cautivo al mundo subterráneo. Otra tradición le hace morir ahogado; se le ahogó en su madurez, en la época de la cosecha.

> «Las aguas furiosas le han sumergido a él, que ha tomado
> el camino de los infiernos.
> Estoy abrumado de dolor por el pastor.
> Por aquél que ha sido precipitado a las aguas.
> Damu (otro nombre de Dumuzi o Tammuz) que ha sido precipitado a las aguas».

Otras veces se acusa al mismo Enlil de haberle matado por causa de su amor por Ishtar.

Una tradición que procede de Fenicia le hace morir a manos de un rey.

La tradición más corriente le hace morir en una cacería, asediado por un jabalí[341].

A causa de su muerte se entonan lamentaciones mientras se le busca. Un himno describe la pena de su madre mientras le busca:

> «Por tu causa ella va lejos;
> Oh hombre! mi Damu, tú eres el dios del riego;
> Tu madre, la dama de las lágrimas, incansablemente
> La madre, la reina que vuelve la vida a los enfermos,
> no se da reposo.

341 Contenau, 1952, pp. 167-169.

En el momento de tu muerte, durante tu resurrección,
ella te llama con suspiros melodiosos»[342].

Mientras Tammuz permanece en los infiernos, todo perece sobre la tierra.

«Las espigas no se producen... los ganados no se producen,
los hombres, los cereales, los peces, las cañas, los tamariscos, la miel, el vino
no se producen más! »[343]

El dios vuelve a la vida y todo con él.

«Donde no había verdor, se pudo alimentar
Donde o había agua, se pudo beber agua
Donde los ganados no tenían abrigo hubo majadas» **344.**

Los símbolos o emblemas de Tammuz prueban que se trata de una divinidad de la fertilidad. Su nombre se escribía con un ideograma que representaba el verdor. Sus símbolos eran el grano, la espiga y el árbol —bien fuera una conífera o una palmera datilera—.

Tammuz fue elevado a los cielos, como otras divinidades de la fertilidad. Se le asociaba a la constelación de Hidua y, más tarde, a la de Orión.

Hay siempre una conexión entre las divinidades que descienden a los infiernos y los astros. Podríamos enumerar las siguientes razones de esta conexión: los ciclos de aparición y desaparición de los astros en el horizonte hacían suponer que también ellos descendían a los infiernos y resucitaban; la conexión explícita y constante de los astros y el cultivo hacía suponer que los astros eran fuente de fertilidad; conectar a una entidad mítica de la fertilidad con los astros era representar su categoría divina. Ya hablamos en otra ocasión de la conjunción de dioses y astros como emisores ambos de vida y realidad.

Comenta Contenau que para el estudio del mito de Tammuz hay que acudir a las regiones situadas al oeste de Babilonia, porque en Sumer y Akkad nos encontramos con que desde el principio de la historia el culto a Tammuz es ya un culto anciano que tiende a ser reemplazado. En Sumer y Akkad no se conoce la existencia de ningún templo dedicado a Tammuz, mientras que su culto, aunque con otros nombres, se extiende ampliamente: en Biblios se le llama «Adoni», mi señor; en Sidón se le da culto con el nombre de Eshmun; en Tiro, con el de Melguart. Su culto se extendió hasta el norte del Egipto helenístico, Chipre y Grecia, etc.[344].

La narración del mito nos da explícitamente la estructura de «muerte violenta-vida» o «del paso obligado por la muerte de la vida». Sin embargo, debemos advertir algunos elementos de la narración que no cuadran adecuadamente con el esquema o, según nuestro criterio, denotan el influjo del otro esquema proveniente de la estructura autoritaria de la sociedad agrícola de riego.

En primer lugar, Dumuzi o Tammuz no vuelve a la vida sino es por la intervención de los dioses y, en concreto, de Inanna o Ishtar. Según el más puro esquema de «muerte-vida», la muerte debiera ser de por sí fecunda y fuente de vida sin ayuda de nadie. Aquí se dice que a la muerte le sigue la vida, pero también se dice que se

342 Contenau, 1952, p. 169.
343 Contenau, 1952, p. 169.
344 Contenau, 1952, p. 170.

requiere la ayuda de los dioses para que esa muerte sea fecunda.

En segundo lugar, se dice que a la ausencia sobre la tierra de la divinidad de la fertilidad le sigue la muerte de toda vida sobre la tierra, y que a su vuelta de los infiernos le sigue la fertilidad y la fecundidad renovada sobre la tierra. Tampoco aquí aparece la vida como una transformación de la muerte. Según la ontología que surge de la aplicación del esquema «mandato-obediencia», o «emisión-recepción», es la presencia del mandato divino o de la emisión divina lo que constituye en el ser a las cosas. [345]

Según estas consideraciones concluiríamos que en el mito que estudiamos el esquema «muerte-vida» está interpretado a la luz del otro gran esquema, «emisión-recepción». La vida se interpreta como presencia de la divinidad de la fertilidad y la muerte como su ausencia. Por esta interpretación del esquema de «muerte-vida» a la luz del esquema que surge de la estructura autoritaria, la muerte pierde su fecundidad intrínseca. Si es fecunda lo es por la voluntad de los dioses.

La concepción que los mesopotamios tienen de la ultratumba es una confirmación de la pérdida de la fecundidad de la muerte. El lugar de los muertos, el infierno, es un lugar de tinieblas, polvo y agua salobre.

Cuando el pukku —especie de tambor— y el mikk —palillos de tambor— de Gilgamesh caen a los infiernos, Enkidu, compañero de Gilgamesh se ofrece a bajar a buscarlos. Entonces Gilgamesh le da a Enkidu los siguientes consejos:

> «si ahora tu desciendes a los infiernos,
> Voy a decirte una palabra, escúchala,
> Voy a darte un consejo, síguelo,
> No te pongas ropas limpias
> Si no, como el enemigo, los administradores infernales
> se adelantarían.
> No te untes con el buen aceite bur,
> Si no, con su olor, todos se apiñarían a tu alrededor.
> No lleves ningún bastón en la mano
> Si no, las sombras revolotearían a tu alrededor.
> No te calces sandalias,
> Dentro de los infiernos no sueltes ningún grito,
> No beses a tu esposa bien amada,
> No peques a la esposa detestada,
> No beses a tu hijo bien amado,
> No pegues a tu hijo detestado,
> Si no, el clamor de Kur —el infierno— se apoderaría de ti»[346].

En otro fragmento, Gilgamesh consigue hablar con su amigo ya muerto, Enkidu, y le interroga sobre el mundo de los muertos, le pide que le describa el más allá.

> «El esforzado héroe Nergal abrió el agujero que comunica con los infiernos.
> El espíritu de Enkidu, como un soplo, salió de los infiernos.
> Gilgamesh y él se pusieron a conversar:
> Dime amigo mío, dime amigo mío,
> Dime la ley del mundo subterráneo que tú conoces.
> — No, no te la diré, amigo mío, no te la diré;
> Si te dijera la ley del mundo subterráneo que conozco
> Te vería sentarte a llorar!
> — Sea, quiero sentarme y llorar —

345 Contenau, 1952, pp. 171-176.
346 Kramer, 1974, p. 288.

— Todo lo que ha sido caro para ti, que has . acariciado,
que agrada a tu corazón
Está ahora cubierto de polvo.
Todo eso está sumergido en el polvo.
Todo está sumergido en el polvo...
El que ha muerto en el fuego, lo has visto? —Yo lo he visto;
Está tendido sobre un lecho y bebe agua fresca.
— El que ha muerto en la batalla, ¿lo has visto? —Yo lo he visto.
Su padre y su madre le sostienen la cabeza alta, y su mujer le abraza.
— Aquel cuyo cadáver está abandonado en el llano,
¿lo has visto? —Yo lo he visto.
Su espíritu no tiene reposo en los infiernos.
Aquél cuyo espíritu no tiene a nadie para darle culto,
¿lo has visto? —Yo lo he visto.
¡Como el resto de las marmitas y los detritus de los platos que se arrojan
a la calle![347].

En los infiernos, el reino de la sed y del polvo, sólo algunos tienen un leve privilegio.

Si es cierta nuestra suposición de que el esquema de «muerte-vida» viene interpretado por el de «mandato-obediencia», tenemos que la conjunción de los dos esquemas es desequilibrada en favor del segundo.

Dice Contenau [348] que el descenso de Ishtar a los infiernos debió ser, durante mucho tiempo, una narración paralela a la de Tammuz y que solo tardíamente se incluyó en la narración al personaje Tammuz, probablemente como un esfuerzo para unificar los mitos.

Expondremos, en primer lugar, la narración sumeria, debida a S. N. Kramer.

«Desde la 'gran altura'
ella dirigió su pensamiento hacia el 'gran abismo';
Desde la 'gran altura'
a diosa dirigió su pensamiento hacia el 'gran abismo';
Desde la 'gran altura'
Inanna dirigió su pensamiento hacia el 'gran abismo'.
Mi señora abandonó el cielo, abandonó la tierra.
Al mundo de los infiernos descendió;
Ella abandonó la señoría, abandonó la soberanía,
Al mundo de los infiernos descendió;
Las *siete* leyes divinas, ellas se las sujetó;
Reunió todas las leyes divinas y las tomó en la mano;
odas las leyes las colocó en su pie.
La sugurra, la corona de la llanura, ella se la ciñó en la cabeza;
Los rizos del cabello, ella se los fijó en la frente;
La varilla y el cordel para medir el lapislázuli;
Los mantuvo apretados en la mano;
Las pequeñas piedras de lapislázuli,
se las ató alrededor de la garganta;
Las piedras nunuz gemelas, se las sujetó al pecho;
El anillo de oro, lo colocó en su mano;
El pectoral 'ven, hombre, ven!' lo sujetó en su busto.

347 Contenau, 1952, pp. 208-209; Schmökel, 1962, pp. 165-166
348 Contenau, 1952, p. 183.

Con el ropaje-pala de señoría cubrió su cuerpo.
El aceite 'que se acerque, que se acerque!'
o aplicó sobre los ojos.
Inanna se dirigió hacia los infiernos.
Su visir, Ninsubur, iba andando a su lado.
La divina Inanna dijo a Ninsubur:
Oh, tú, que eres mi sostén constante,
Mi visir de palabras favorables,
Mi caballero de palabras sinceras,
Yo voy a bajar al mundo infernal.
Cuando habré llegado a los Infiernos,
Eleva para mí una lamentación como se hace sobre las ruinas;
En la sala de reunión de los dioses,
haz redoblar el tambor por mí;
La mansión de los dioses, recórrela en mi busca.
para mí los ojos, baja para mí la boca,
.....
.....

Como un pobre, arrebújate para mí, en un vestido único.
Y hacia el Ekur, morada de Enlil. dirige sólo tus pasos.
Al entrar en el Ekur, morada de Enlil,
Llora ante Enlil:
— Oh Padre Enlil, no permitas que tu hija
sea condenada a muerte en los Infiernos;
No dejes que tu buen metal
se cubra con el polvo de los infiernos;
No dejes que tu buen lapislázuli
sea tallado en piedra de lapidario;
No dejes que tu boj
sea aserrado en madera de carpintero.
No dejes que la virgen Joanna
sea condenada a los infiernos!
Si Enlil no te da su apoyo en este asunto
dirígete a Ur.
En Ur, al entrar en el templo... del país,
El Ekisnugal, la mansión de Nanna.
Llora ante Nanna:
— Padre Nanna, no permitas que tu hija...
.....
Si Nanna no te presta su apoyo en este asunto,
vete a Eridu.
En Eridu, al entrar en la mansión de Enki,
Llora ante Enki:
— Padre Enki, no permitas que tu hija...
.....
El Padre Enki, señor de la sabiduría,
Que conoce el 'alimento de la vida',
que conoce el 'brebaje de la vida',
Me hará volver, seguramente, a la vida!'.
Inanna se dirigió, pues, hacia los infiernos,
Y a su mensajero, Ninsubur. le dijo:
'Vete, Ninsubur,
¡Y no te olvides de las órdenes que te he dado!'.

Cuando Inanna hubo llegado al palacio,
en la montaña de lapislázuli,
En la puerta de los infiernos, ella se comportó bravamente;
Ante el palacio de los infiernos, ella habló bravamente:
— ¡Abre la casa, portero, abre la casa!
¡Abre la casa, Neti, abre la casa, sola voy a entrar!'.

Neti el portero en jefe de los infiernos,
responde a la divina marina:
— ¿Quién eres tú, por favor?
— Yo soy la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol.
— Si tú eres la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol,
¿Por qué, haz el favor de decirme,
has venido al país de irás y no volverás?
Por la ruta de donde el viajero nunca regresa,
¿Por qué te ha conducido tu corazón?
La divina Llama le respondió:
— Mi hermano mayor, Ereskigal,
Porque su marido, el señor Gugalanna, ha sido muerto,
Para asistir a las honras fúnebres,
¡Así sea!
Neti, el portero en jefe de los infiernos,
Respondió a la divina Inanna:
— Espera, Inanna, permíteme que antes hable a mi reina
A mi reina Ereskigal, déjame que le hable..., déjame que le hable.
Neti, el portero en jefe de los infiernos,
Entró en la casa de su reina Ereskigal y le dijo:
— Oh reina mía, es una virgen quien, igual que un dios...
.....
Las siete leyes divinas...

Entonces Ereskigal se mordió el muslo y se puso furibunda.
Y dijo a Neti, el portero en jefe de los inflemos:
— Ven acá, Neti, portero en jefe de los infiernos,
Y lo que yo te ordeno no te olvides de cumplirlo.
De las siete puertas de los infiernos quita los cerrojos,
Del ganzir, el único palacio que hay aquí, rostro
de los infiernos, abre las puertas.
Y cuando Inanna entrará,
Muy doblaba y humillada. me la presentarás desnuda
ante mí!

Neti, el portero en jefe de los infiernos,
Atendió a las órdenes de su reina.
De las siete puertas de los infiernos quitó los cerrojos.
Del ganzir, el único palacio de allá abajo, rostro de
los infiernos, abrió las puertas.

A la divina Inanna le dijo:
— ¡Ven, Inanna, entra!
Y cuando ella entró,
La sugurra, la corona de la llanura, le fue quitada de la cabeza.
— ¿Qué es esto?, dijo ella.
— Guarda silencio, karma, las leyes de los infiernos son perfectas.
¡Oh Inanna, no desapruebes los ritos de los infiernos!

Cuando ella franqueó la segunda puerta,
la varilla y el cordel para medir lapislázuli le fueron quitados.
— ¿Qué es esto?, dijo ella.
— Guarda silencio, Inanna, las leyes de los infiernos son perfectas.
¡Oh Inanna, no desapruebes los ritos de los infiernos!
Cuando ella franqueó la tercera puerta
Las piedrecitas de lapislázuli le fueron quitadas de la garganta.
.....

Cuando ella franqueó la cuarta puerta,
Las piedras-nunuz gemelas le fueron quitadas del busto.
.....

Cuando ella franqueó la quinta puerta,
El anillo de oro le fue quitado de la mano.
.....
Cuando ella franqueó la sexta puerta,
El pectoral «ven, hombre, ven!» le fue quitado del pecho.
.....
Cuando ella franqueó la séptima puerta,
El ropa-paja de señoría le fue quitado del cuerpo.
.....
Doblada y humillada, fue llevada desnuda ante Ereskigal.

La divina Ereskigal ocupó su lugar en el trono.
Los Anunnaki, los siete jueces,
pronunciaron su sentencia ante ella.

Ella fijó su mirada en Inanna, una mirada de muerte,
Ella pronunció una palabra contra ella, una palabra de cólera,
Ella emitió un grito contra ella, un grito de condenación:
La débil mujer fue transformada en cadáver,
Y el cadáver fue suspendido de un clavo.

Cuando tres días y tres noches hubieron transcurrido,
Su visir Ninsubur,
Su visir de palabras favorables,
Su caballero de palabras sinceras,
Elevó para ella una lamentación, como se hace sobre las ruinas;
Anduvo errante en su busca por la mansión delos dioses.
.....
Y hacia el Ekur, morada de Enlil, sólo dirigió sus pasos.
Cuando entró en el Ekur, la morada de Enlil,
Lloró ante Enlil:
— Oh padre Enlil, no permitas que tu hija...

Como el padre Enlil no le prestó su apoyo en este asunto
Ninsubur se fue a Ur
En Ur al entrar en el templo... del país,
El Ekisnungal, la mansión de Nanna,
Lloró ante Nanna:
— Padre Nanna, no permitas que tu hija...
.....
Como que el padre Nanna no le prestó su apoyo en este asunto,
Ninsubur se fue a Eridu.
En Eridu, al entrar en la mansión de Enki,
Lloró ante Enki:
— Oh Padre Enki, no permitas que tu hija...
.....
El Padre Enki respondió a Ninsubur:
— ¿Qué le ha ocurrido a mi hija? Estoy inquieto.
¿Qué le ha ocurrido a karma? Estoy inquieto.
¿Qué le ha ocurrido a la reina de todos los países? Estoy inquieto.
¿Qué le ha ocurrido a la hieródula del cielo? Estoy inquieto.
Se sacó entonces barro de la uña y con él formó el
kurgarru. Se sacó barro de la uña pintada de rojo,
y con él modeló el kalaturru.
Al kurgarru le entregó el aliento de la vida;
Al kalaturru le entregó el brebaje de la vida.
El Padre Enki dijo al kalaturru y al kurgarru:
.....

— Las divinidades infernales os ofrecerán el agua del río;
no la aceptéis.
También os ofrecerán el grano de los campos;
no lo aceptéis.
Sino decid a Ereskigal:
— Dinos el cadáver colgado del clavo.
Que uno de vosotros, entonces, lo rocíe con el "alimento de la vida
y el otro con el "brebaje de la vida".
Entonces ¡Inanna surgirá!
.....
Las divinidades infernales les ofrecieron el agua del río;
pero ellos no la aceptaron;
También les ofrecieron el grano de los campos,
pero ellos tampoco lo aceptaron.
— Danos el cadáver colgado de un clavo,
dijeron a Ereskigal.
Y la divina Ereskigal respondió
al kalaturru y al kurgarru:
— Este cadáver es el de vuestra reina.
— Este cadáver, aunque sea el de nuestra reina,
dánoslo, le dijeron ellos.
Les dieron el cadáver colgado del clavo.
Uno lo roció con alimento de vida;
el otro con brebaje de la vida.
E Inanna se puso en pie.
Cuando Inanna estuvo a punto de remontarse de los
infiernos,
Los Anunnakis la cogieron y le dijeron:
— ¿Quien, de entre los que han bajado a los infiernos,
ha podido jamás remontarse indemne de los infiernos?
Si Inanna quiere remontarse de los infiernos,
¡Que nos entregue a alguien en su lugar!

Inanna remontó de los infiernos.
Y unos diablillos, igual que cañas-sukur,
Y unos diablazos, iguales que cañas-dubban,
Se le aferraron.
El que iba delante de ella, aunque no era visir,
tenía un cetro en la mano.
El que iba a su lado, aunque no era caballero,
llevaba un arma suspendida del cinto.
Los que la acompañaban,
Los que acompañaban a Inanna,
Eran seres que no conocían el alimento,
Que no conocían el agua,
Que no comían harina salpimentada,
Que no bebían el agua de las libaciones,
De los que arrebatan la esposa del regazo del marido,
Y arrancan al niño del seno de la nodriza...».

Acompañada así, Inanna visitó sucesivamente las ciudades de Umma y de Babtibira, cuyas divinidades principales se prosternaron ante ella humildes, y así se salvaron de las garras de los demonios. A continuación, Inanna se dirigió a Kullab cuyo dios tutelar era Dumuzi.

«Dumuzi, revestido de un noble ropaje,
se había sentado orgullosamente en su trono.
Los demonios lo cogieron por los muslos.
.....

Los siete demonios se le echaron encima,
como a la cabecera de un hombre enfermo.
Y los pastores ya no tocaron más la flauta
ni el caramillo ante él.

Inanna fijó su mirada en él, una mirada de muerte,
Y pronunció una palabra contra él, una palabra de ira,
Y emitió un grito contra él, un grito de condenación:
— Él es, ¡lleváoslo! Así la divina Inanna entregó en sus manos
al pastor Dumuzi.
Pero los que le acompañaban,
Los que acompañaban a Dumuzi,
Eran seres que no conocían los alimentos
ni conocían el agua,
Ni comían harina salpimentada,
Ni bebían agua de las libaciones,
Eran de esos que no saben llenar de gozo el regazo de la mujer,
Ni besar a los niños bien nutridos,
Que quitan al hombre el hijo de encima de sus rodillas
Y se llevan a la nuera de la casa de su suegro.
Y Dumuzi lloraba con el rostro verdoso.
Hacia el cielo, hacia Utu, elevó la mano;
Utu, ¡tú eres el hermano de mi mujer,
yo soy el marido de tu hermano!;
Yo soy el que lleva la crema a la casa de tu madre
Yo soy el que lleva la leche a la casa de Ningal!
Haz de mi mano la mano de un dragón,
Haz de mi pie, el pie de un dragón,
Déjame escapar de los demonios,
que no se apoderen de mi persona»[349].

El mito del descenso de Inanna a los infiernos tiene la misma estructura, en cuanto a lo que se refiere a los esquemas subyacentes, que el mito de Dumuzi o Tammuz. Y lo mismo cabe decir de la versión de Akkad, del descenso de Ishtar al que solamente haremos breves referencias.

La que desciende a los infiernos, o lo que es su equivalente, la que muere, es una diosa celeste que posee la soberanía. Según lo que nos da el esquema «emisión-recepción» los dioses son emisores, no receptores, y como la muerte es la ausencia de emisión, son, pues inmortales. La muerte a la que va la diosa por propia voluntad —no queda claro el motivo, pero sí que es por su propia voluntad— es una muerte doblemente terrible por tratarse de la muerte de una diosa. Es una muerte astral. A medida que Inanna va atravesando las puertas del infierno va siendo despojada de los atributos de su soberanía hasta quedar desnuda y humillada ante Ereskigal para luego ser muerta y colgada de un clavo.

De la muerte no puede liberarse si no es con la ayuda de los dioses que con su poder la vuelven a la vida.

El esquema «muerte-vida» está tan sometido al de «mandato-obediencia» que la muerte no da paso a la vida si no es por decisión de los dioses. La muerte es estéril. La muerte no da paso a la vida. Es el mandato de los dioses el que da la vida incluso a los muertos. Por sí misma la muerte no es fecunda; es fecunda únicamente de una forma indirecta porque los dioses deciden que la vida, la fertilidad y la fecundidad sean lo que son habiendo pasado previamente por la muerte.

Para Inanna hay muerte que se transforma en vida por decisión de Enki. Y como

349 Kramer, 1974, pp. 247-256.

Inanna es una divinidad de la fertilidad, podemos decir que la fertilidad ha de pasar por la muerte por decisión de los dioses. En consecuencia, existe y rige el esquema «muerte-vida» porque los dioses así lo han dispuesto. Sin la decisión de los dioses a la muerte no le seguiría la vida, o lo que es lo mismo, sin la decisión de los dioses la muerte sería estéril. Lo que en otro lugar hemos llamado «ontología del señorío» continúa vigente incluso donde rige el esquema «muerte-vida».

La misma «ontología del señorío» se hace patente en la consecuencia de la muerte de Inanna: la esterilidad de la tierra. En el mito de karma esto está únicamente implícito; en el mito de Ishtar, se explicita.

Después de que Ereskigal eche sobre Ishtar las sesenta enfermedades y que Ishtar muera, dice:

> «Después de que la diosa Ishtar hubo descendido al país
> del que no se retorna
> El toro no cubre a la vaca, al asno no monta a la burra,
> En la calle el hombre no se acerca a la doncella,
> El hombre yace en su cámara, la doncella yace sobre su costado»[350].

Como dijimos al hablar del mito de Tammuz, la presencia de la diosa es la fertilidad, la fecundidad y la vida. Su ausencia es la esterilidad y la muerte. Estos son caracteres propios del esquema «emisión-recepción» y no caracteres propios del esquema «muerte-vida». Si obedecieran al esquema de «muerte-vida» la muerte de Ishtar sería su transformación en vida y no el retraimiento, la ausencia, de la vida. La vida y la fecundidad es la presencia de la diosa y, por tanto, de la diosa como emisora y no como muerta, si bien habiendo pasado, por decisión de los dioses y de ella misma, por la muerte.

Al final del mito de Inanna se incrusta el descenso de Dumuzi a los infiernos. Aunque subordinado a Inanna continúa siendo una divinidad de la fertilidad y, por tanto, ha de descender a los infiernos. Su descenso también es por disposición de los dioses, por disposición de Inanna.

Después de su muerte y resurrección, Inanna es exaltada a los cielos. En un himno sumerio dice Inanna:

> Mi padre Anu me ha dado el cielo, me ha dado la tierra: yo soy la señora del cielo. Quien, aunque sea un dios, se medirá conmigo? Ha puesto el cielo como una corona sobre mi cabeza; la tierra como sandalias a mis pies; ha echado sobre mis espaldas el manto resplandeciente de los dioses; ha puesto en mis manos el cetro radiante; los dioses son como pájaros asustados, pero yo soy soberana»[351].

En un himno se canta la exaltación de Ishtar: Ishtar se convierte en la favorita del dios del cielo y en la suprema representación de la autoridad de los dioses, el prototipo de la divinidad. Ishtar aspira a convertirse en esposa con título de Anu. Los demás dioses secundan las aspiraciones de Ishtar, y Anu consiente en asociarla a su realeza. Ishtar se convierte en Antu, la reina de los dioses y esposa de Anu.

Comenta Contenau, citando al traductor del poema de la exaltación de Ishtar, M. F. Tnureau-Dangin, que la exaltación de Ishtar es la contrapartida del descenso de Ishtar a los infiernos.

350 Contenau, 1952, p. 218; Pritchard, 1966, p. 97.
351 Fischer, 1964, p. 173.

Los dioses cortesanos dicen a Anu:

> «A la mujer joven Ishtar que has poseído, tiéndele la mano.
> Tu sí inmutable, que es augusto como el cielo, házselo
> conocer en nuestra asamblea.
> A Innin, la diosa que tú has poseído, abandónale
> el gobierno de tus asuntos.
> Que sea Antu, la esposa, tu igual...
> Anu, respondió gozosamente mostrándose en favorable
> disposición; Hacia Ishtar la santa, en la benevolencia de su corazón
> volvió graciosamente su atención.
> Asciende hasta mi mansión real, asiéntate en las alturas...
> Como las espigas, se aprieta la masa de las estrellas en el cielo...
> Oh Innin, sé la más brillante entre ellas; que te llamen
> "Ishtar de las estrellas"...
> Después que Anu, el rey, hubo asignado un gran destino a Innin,
> Que le hubo dado como presente el templo de Eanna,
> su santuario puro,
> Con el vestido de la divinidad suprema, con el resplandor
> brillante de Sin cubrió su forma;
> Con soberbios adornos, ornamentos de la divinidad la hizo
> resplandecer como el día;
> El bastón real, instrumento temible, arma sin perdón,
> preparó para su brazo;
> La tiara magnífica, semejante al jefe Nanna, fijó sobre su cabeza»[352].

Y en un antiguo himno babilonio se dice:

> «Su boca es la vida. Hacia donde ella dirige su mirada son creados la serenidad. el vigor, el esplendor, el poder reproductor del hombre y de la mujer»[353].

En este último texto, además de proclamarse la exaltación de Ishtar, creemos queda expresada la representación de la divinidad de la fertilidad más según el esquema «mandato-obediencia» o «emisión-recepción» que según el esquema «muerte-vida».

En cuanto al texto del poema de la exaltación de Ishtar creemos que puede dar pie a algunas consideraciones: el personaje Ishtar, como divinidad de la fertilidad, como diosa que pasa por la muerte y vuelve a la vida, es el prototipo del esquema que rige el cultivo, el de «muerte-vida», en contraposición a los dioses en general, y a Anu en concreto, que son inmortales y que son prototipos del otro gran esquema de las sociedades agrícolas de riego, el de «mandato-obediencia». La pregunta que cabe formularse es la siguiente: ¿Qué sentido tiene la elevación de Ishtar a los cielos como soberana de los cielos y de los dioses, y su exaltación hasta hacerla esposa y corregente de Anu? Creemos que las dos configuraciones de significación, que son los personajes de Anu e Ishtar, representan los dos esquemas axiales de las sociedades agrícolas de riego. El que Ishtar, la figura prototípica del esquema «muerte-vida», se siente en el trono supremo junto a Anu, la figura prototípica del esquema de autoridad, creemos que tiene un profundo significado a la hora de intentar dar con la clave mítica, axiológica y ontológica de la concepción del mundo de los mesopotamios. Dos principios de interpretación, o dos moldes estructuradores de la concepción de la realidad se proclaman como reinantes: el principio de autoridad, concebida ésta como Una emi-

352 Contenau, 1952, pp. 224-225.
353 Fischer, 1964, p. 173.

sión ontológica u ontología del señorío y el principio de «muerte-vida», o del tránsito fecundo por la muerte aunque esa fecundidad de la muerte proceda de la decisión de los dioses. Es decir, aunque el esquema «muerte-vida» se interprete, en última instancia, según la ontología del señorío. Con todo, el segundo esquema en importancia, el de «muerte-vida», a pesar de su sometimiento al de «emisión-recepción», es generador de concepciones y formaciones axiológicas y, por tanto, es perfectamente congruente y justo que Ishtar esté sentada junto al trono de Anu.

— Interdependencia de los modelos "muerte-vida" y "mandato-obediencia"

Hasta ahora hemos estudiado el esquema «muerte-vida» y su interpretación en relación al esquema «emisión-recepción». Ahora vamos a estudiar cuál es el influjo del esquema de «muerte-vida» sobre el esquema de autoridad.

Dice Frankfort que en Mesopotamia la noción de divinidad parece tener una cierta afinidad con los ciclos periódicos de la vida en la naturaleza. Esto explicaría, continúa, que se piense que incluso Enlil y Anu, que encarnan la autoridad, han pasado por la cautividad en el reino de la muerte[354].

Anu, Enlil y Marduk han pasado, o pasan periódicamente, por la cautividad de la muerte, la impotencia y la debilidad. Esto supone que incluso en los representantes prototípicos del esquema «mandato-obediencia» se encuentran los rasgos de los ciclos de victoria y derrota correspondiente al esquema de «muerte-vida».

Veamos el mito de Enlil y Ninlil que narra la bajada a los infiernos de Enlil. Antes de que el hombre hubiera sido creado, la ciudad de Nippur estaba habitada por los dioses. Allá residían Edil, la diosa Ninlil y la madre de esta última.

Un día la madre de Ninlil decidió casar a su hija con Enlil. Aconsejó a su hija que sedujera a Enlil (adopto la versión de Kramer porque en la versión de Jakobsen, la madre da consejos a su hija para que se proteja de la seducción de Enlil; consejos que Ninlil desatiende). Siguiendo los consejos de su madre, Ninlil fue a bañarse donde Enlil pudiera verla:

> «En la ola pura, la mujer se bañó en la ola pura.
> Ninlil se fue por el ribazo del río Nunbirdu:
> El ser de los ojos brillantes, el señor, el ser de los
> ojos brillantes.
> El "gran monte", el Padre Enlil,
> el ser de los ojos brillantes la vio,
> El pastor... que decide los destinos,
> el ser de los ojos brillantes la vio.
> El señor le habló de amor, pero ella rehusó.
> Mi vagina es demasiado pequeña y no conoce la cópula,
> Mis labios son demasiado pequeños y no conocen los
> besos...».

Enlil consultó con su visir Nusku y éste le procuró una barca. Mientras Enlil navegaba en compañía de Ninlil, abusó de ella y engendró así al dios-luna Sin.

El crimen no pasó desapercibido a los dioses, que decretaron su castigo.

«Mientras Enlil se paseaba por el Kiur
Los grandes dioses, cincuenta en total,

354 Frankfort, 1951, pp. 366, 369, 370.

Los dioses que deciden los destinos, todos, los siete,
Se apoderaron de Enlil en el Kur, diciendo:
— ¡Enlil, ser inmortal, sal de la ciudad!
¡Nunamnir, ser inmortal, sal de la ciudad!».

Enlil, obedeciendo el destino decretado por los dioses se fue en dirección a los infiernos. Ninlil que estaba encinta le acompañó en el destierro. Esto inquietó a Enlil que temía que su hijo Sin, el dios-luna, se viera recluido en las regiones infernales. Para lograr que su hijo reinara en el cielo y no en los infiernos se hizo pasar por tres personajes infernales —el guardián de las puertas del infierno, el hombre del río del mundo infernal y el barquero infernal —el Caronte sumerio— y engendró en Ninlil tres divinidades infernales, Meslamtaca, Ninazu y un tercer dios infernal, a fin de que pudieran sustituir en los infiernos al dios-luna Sin, y a fin de que éste pudiera remontarse a los cielos[355].

El mito nos da la explicación del parentesco del dios Sin con algunas divinidades infernales; nos da razón de por qué unos hijos de Enlil son infernales y otros celestes; y, finalmente, y, esto es lo que nos interesa en este momento, nos dice que también Enlil fue desterrado del mundo de los dioses inmortales al infierno, lo que equivale a que también Enlil pasó por la humillación y la muerte.

La relación de los soberanos de los dioses con la prisión o con la muerte supone una influencia del esquema de «muerte-vida» sobre el de «mandato-obediencia».

La importancia y constancia de esta conexión se constata, también, en la pasión del soberano de los dioses babilonios, Marduk, celebrada en el ritual del ario nuevo, así como en la humillación ritual del rey, representante humano del principio de autoridad[356].

La fiesta de ario nuevo puede considerarse como la expresión más completa de la religiosidad mesopotámica. Se celebraba al comienzo de un nuevo ciclo anual. En Babilonia se celebraba esa fiesta, el Akitu, en primavera, en el mes de Nisan.

Durante los cinco primeros días del Akitu, que duraba doce, se celebraban purificaciones y expiaciones. El cuarto día por la tarde se recitaba en el templo el poema de la creación, el «Enuma Elis». Esa recitación daba al comienzo del ario todas las virtualidades del tiempo en que el mundo fue creado. No se olvide que para los mesopotamios las palabras hacen lo que dicen. Con la recitación se fomentaban las fuerzas favorables y se superaba la amenaza que comportaba el encarcelamiento de Marduk. Se evocaba de nuevo a la naturaleza muerta durante el invierno a la vida.

El quinto día era el día de la expiación del rey. El rey entraba en el templo de Marduk escoltado por los sacerdotes que le dejaban solo. El rey deponía sus insignias reales delante del dios. El Sumo Sacerdote se acercaba al rey, que estaba de pie delante de Marduk y despojado de sus insignias reales, le abofeteaba y le hacía recitar de rodillas la siguiente declaración:

«No he pecado, oh señor del país,
No he sido negligente en tu servicio,
No he destruido Babilonia...».

355 Kramer, 1974, pp. 145-147; Jacobsen, 1967, pp. 203-208, en Frankfort, H. A., Wilson, J. A. y Jacobsen, T.

356 Frankfort, 1951, pp. 401-425.

A esta confesión contestaba el sumo sacerdote en nombre de Marduk:

> «No temas... dice Marduk
> El escuchará tu plegaria. El acrecentara tu Imperio...
> El alzará tu realeza»[357].

El sumo sacerdote devolvía entonces al rey sus insignias golpeándole una vez más en la cara hasta hacerle saltar las lágrimas. Si el rey lloraba se juzgaba como buen presagio y como signo del favor divino.

Este rito significaba una purificación del rey de cara a las ceremonias que debían seguir; una renovación de su realeza —paralela a la renovación de la creación entera significada por la recitación del «Enuma Elis»— realizada, en este caso, por su elección renovada para el cargo delante de Marduk y por su contacto renovado con las insignias reales.

Pero lo que en este momento nos interesa subrayar es la conexión que con este rito de la humillación real se apunta entre el esquema de autoridad y el esquema de «muerte-vida». El cargo real, como ya hemos estudiado, procede de la elección divina, del mandato divino; sin embargo, en el ritual de su revitalización se le somete al tratamiento general de los ciclos: deposición de su cargo, reelección para el cargo.

En los días de purificación, el pueblo estaba turbado, el rey humillado, la naturaleza aparecía privada de vida; todo representaba el caos que precedió a la creación. Se decía de Marduk que «estaba encerrado en la montaña», y nota Frankfort que esta expresión es la fórmula mesopotámica para indicar la muerte de un dios[358].

> «Le hicieron descender
> A la casa de la servidumbre, lejos del sol y de la luz»[359].

Como el muerto humano, el dios está en el polvo de la muerte, privado de luz, sufriendo ser sometido a demonios hostiles.

El pueblo entero lloraba el encarcelamiento de Marduk y se apiñaba buscando al dios desaparecido. Todo el pueblo se agitaba en las calles buscando a Marduk, especialmente en torno a su templo, el Esagila, y en torno del zigurat del templo llamado Etemenanki, símbolo de la montaña donde estaba enterrado Marduk.

El día 6 de Nisan, numerosas embarcaciones traen a los dioses de Erech, de Cutha, de Kish a Babilonia. De la ciudad vecina de Babilonia, Borsippa, también en una embarcación, llega el dios Nabu, hijo de Marduk. Y un comentario dice que Nabu viene para rescatar a su padre cautivo.

El día 7, Nabu, asistido de otros dioses, venga a su padre y le libera por la fuerza de su prisión en el mundo inferior. No sabemos con qué ritual se representaba la liberación de la muerte de Marduk.

Después de la liberación de Marduk las estatuas de los dioses se reúnen en la sala del templo llamada Ubshunkkinna, para determinar el destino. Esta asamblea de dioses tenía lugar el día 8 de Nisan y correspondía a la reunión de los dioses narrada en el «Enuma Elis» en la que se eligió a Marduk rey de los dioses, se puso en manos de Marduk todo el poder de que disponen los dioses y se declaró su destino —su poder— sin igual.

357 Frankfort, 1951, p. 409.
358 Frankfort, 1951, p. 410.
359 Frankfort, 1951, p. 410.

Marduk, que ha pasado por la muerte y que ha recibido el destino supremo de la asamblea de los dioses, se enfrentará con el caos, Tiamat, y será el creador. Esto se conmemoraba el día noveno con la procesión triunfal al Bit Akitu. En esta procesión se celebraba la renovación de la naturaleza y la victoria de Marduk sobre el caos.

Frankfort opina que no había ninguna batalla simulada que conmemorara la victoria de Marduk sobre Tiamat, sino que era la procesión misma a través de las calles de Babilonia hasta el Bit Akitu —templo situado a las afueras— la que representaba la campaña de Marduk contra el caos[360].

Una vez en el Bit Akitu, el día 10 de Nisan, Marduk celebraba un gran banquete con los dioses superiores e inferiores para celebrar su victoria. La noche de aquel día volvía a Babilonia para consumar su matrimonio —para celebrar el ritual de la hierogamia—[361].

Parece justo advertir que el ritual del ario nuevo establece una relación entre la suprema autoridad de Marduk y su paso previo por la muerte. Hemos notado además que tanto Anu como Enlil, dioses supremos —en nuestra terminología les llamaríamos «emisores supremos»—, han pasado por la muerte.

También Enki, otro de los grandes dioses y creadores, pasó por la enfermedad y las maldiciones mortales de Ninhursaga, como ya vimos en el mito de Tilmun. El mismo rey terrestre para renovar anualmente su autoridad se somete a la humillación. Por último, los astros que determinan el destino, asociados a los dioses y representantes, como ellos, del esquema «mandato-obediencia», o «emisión-recepción» también pasan por los infiernos en sus ciclos.

A la vista de estos datos puede concluirse que hay una conexión entre la autoridad y la muerte. Parece ser concomitante a toda fuente autoritaria emisora de ser el paso previo por la muerte.

Hemos concluido, anteriormente, que en la relación de los dos esquemas, el de «autoridad» y el de «muerte-vida», prepondera y domina el de «autoridad», puesto que la fecundidad de la muerte se explica desde la decisión divina y no desde la muerte misma. Sin embargo, en los mitos y ritos que versan sobre la autoridad encontramos al esquema de «muerte-vida» apoyando, como mínimo, su fecundidad ontológica.

Tenemos suficiente fundamento para afirmar que el esquema de «muerte-vida», aunque dominado por el de «mandato-obediencia», es fuente de realidad y de vida, aunque esa fontalidad suya, para serlo, debe pasar por la autoridad.

En otras palabras: la muerte es fecunda por decisión de los dioses, pero la autoridad misma de los dioses depende de su paso por la muerte.

El hecho de que los grandes dioses, los que son prototipo de la autoridad, como Anu, sean hijos de las fuerzas del caos, confirma nuestra afirmación. Del caos brotaron los grandes dioses y con ellos la autoridad. De las acciones autoritarias de los dioses sobre el caos surgió la creación entera.

Si establecemos la equivalencia del caos con el no-cosmos y la no-vida, resulta que de la no-vida surgieron los dioses que con su autoridad hicieron fecunda la no-vida misma. El principio de «muerte-vida» es fuente, pues, de realidad.

Después de la existencia de los dioses —la autoridad— ninguna muerte es fecunda si no es por decisión suya. O, mejor, a la muerte le sigue la vida por decisión de

360 Frankfort, 1951, p. 415.
361 Frankfort, 1951, p. 421 y ss.

los dioses. La muerte es, de por sí, un cautiverio estéril, tanto para los dioses, como para los hombres.

En Mesopotamia no hay ningún dios muerto que, como Osiris, permanezca muerto y desde su muerte dispense los bienes; ni hay, como lo hay para los egipcios, un más allá que sin que sea vuelta a esta vida del mundo pueda ser llamado vida. Osiris es fuente de vida, muerto, sin volver a la vida y sin volver a reinar. Enlil, Marduk o Assur son fuentes de vida cuando se liberan del cautiverio de la muerte. No son dioses muertos. Son dioses que después de pasar por el infierno vuelven a la vida y vuelven a reinar. La muerte es mucho menos fecunda en Mesopotamia que en Egipto. La relación de los dos esquemas, el de «muerte-vida» y el de «mandato-obediencia», es menos equilibrada en Mesopotamia que en Egipto.

— La hierogamia y su interpretación

La última parte del ritual de ario nuevo es la hierogamia. Tanto el mito como los rituales hierogámicos ocupan un lugar central en la concepción religiosa mesopotámica. Sin embargo, su interpretación a la luz de los dos esquemas que venimos proponiendo como axiales de las sociedades agrícolas de riego no es obvia.

Dice H. Schmökel que el encuentro nupcial de los dioses, el mito de la hierogamia, domina la religión sumeria, y añade:

> «No hay dios de ciudad que no lo haya realizado uniéndose a su pareja, ni ninguna diosa-madre, se llame Nintu, Nmsun, Nisaba, Mach, Ninhursaga, Baba o Geshtinanna, que en primavera no haya recibido a su amante para llevarlo a su lecho sagrado. Si en Badtibiera, en Uruk y a veces también en Nippur la pareja sagrada se componía de Inanna y Dumuzi, en Lagash era Baba (diosa del nacimiento y de la fecundidad y, también, del derecho y del destino) o Geshtinanna y Ningirsu, en Eshununna era Inanna y Lugalbanda, en Eridu era Enki y Damgalnunna, etc. Los himnos de la época de Isin y Larsa describen los preparativos de la fiesta de la boda sagrada...»[362].

En el enlace de estas divinidades se manifiesta la fertilidad y el poder creador de la naturaleza.

A veces, el gobernante y una sacerdotisa representan a las figuras de Dumuzi e karma y se enlazan celebrando el ritual sagrado.

Para hablar del esposo se emplea el nombre del rey y un epíteto propio de Tammuz, Amanshumgalana, que significa el «Soberano del cielo». El texto que aducimos es del rey Idin Dagan de Isin y describe al rey saliendo de la cámara nupcial:

> «En torno de las espaldas de la amada esposa ha colocado sus brazos.
> En torno de las espaldas de la pura Inanna ha colocado sus brazos.
> Como el destello luminoso del día, ella ha subido al trono sobre alto estrado;
> El rey, como el sol, se sienta a su lado.
> Abundancia, placer, riqueza están delante de ella,
> Una suntuosa comida se ha puesto en su presencia.
> Las gentes de cabeza oscura están delante de ella.
> ... música... cantores.
> El rey ha presentado comida y bebida
> Amanshumgalana ha presentado la comida y la bebida.
> El palacio está en fiesta, el rey es feliz,
> El pueblo pasa el día en la abundancia»[363].

362 Schmökel, 1962, p. 126.
363 Frankfort, 1951, p. 381.

H. Schmökel describe, como sigue, la celebración de la hierogamia sumeria[364].

> «En la fiesta de primavera y año nuevo los fieles asistían, posiblemente, al retorno del dios resucitado y como espectadores piadosos a los ritos de la hierogamia cuyos actores cubiertos de vestidos suntuosos y benditos se situaban sobre el podio de la sala del culto (es verosímil que el hombre y la mujer que representaban a los dioses tomaran, bajo los ojos de la asamblea y con acompañamiento de coros y danzas. una comida ritual y después se retiraran a la cámara nupcial). Sin duda un sacerdote anunciaba a continuación con fanfarria que se había realizado la unión vivificante por la cual, en nombre de la pareja divina, el rey y la gran sacerdotisa inauguraban el nuevo año del que se podía esperar todo bien. Mientras tanto se desarrollaba una bacanal que no tardaba en extenderse del templo a las calles de la ciudad: la hora había sonado de la inversión de todos los valores, de la supresión de las jerarquías y del olvido de todas las reglas; según la descripción que da Gudea se hacía del esclavo un igual de su señor, se dejaba de lado todo trabajo y los músicos recubiertos de pieles y cabezas de animales aparecían como una orquesta de leones, osos, asnos, zorros, etc.. como puede apreciarse en relieves y sellos...».

Toda unión de un dios, o su representante el rey, con una diosa, es la unión con la Magna-Mater diosa de la tierra, del amor y la fecundidad. Se la considera como señora de la fecundidad y de la fertilidad. Da la vida, la salud y aumenta el número de nacimientos de hombres y animales[365].

En Babilonia, en la fiesta de ario nuevo, el día 10 de Nisan, Marduk, después de celebrar su victoria sobre las fuerzas del caos, y una vez concluido el banquete de los dioses en el Bit Akitu, volvía al templo de Babilonia para celebrar las bodas sagradas. La hierogamia tenía lugar, probablemente, no en el Bit Akitu, sino en el templo de Babilonia llamado Esagila. Sabemos por varios textos, aunque tardíos, que en el Esagila había una «cámara del lecho». Ese local del Esagila se llamaba «Gigunu».

Ignoramos en qué consistía la ceremonia en el Gigunu del Esagila de Babilonia, pero fuera como fuera el rito, era una hierogamia que señalaba el fin del período durante el cual la vida de la naturaleza estaba suspendida. El dios y la diosa se unían y de la Magna Mater fecundada brotaba toda vida[366].

Hemos visto, estudiando a los horticultores, que la boda es equivalente al descenso a los infiernos. Cabe preguntarse aquí si la hierogamia no supone la presencia del esquema «muerte-vida». La primera razón que tenemos para suponer la vigencia de este último esquema en la hierogamia es que parece poco convincente explicar el mito y el ritual únicamente con el esquema «mandato-obediencia».

Todo el contexto del ritual, así como la fecha del mismo, despierta la sospecha de la presencia del esquema «muerte-vida»,. Esa sospecha se fortalece por el hecho de que toda divinidad femenina que interviene en la hierogamia se reviste de los caracteres de divinidad de la tierra, de Magna Mater; además, al ritual le acompaña, según dicen los autores, una bacanal, una subversión del orden de los valores. Este dato es un claro indicio y una clara equivalencia con la muerte y, por tanto, con el descenso a los infiernos.

Vimos que los dioses supremos, los que detentan la suma autoridad antes **de** ejercerla, o los dioses creadores antes de realizar sus obras pasaban por la muerte. Aquí, en el ritual del ario nuevo babilonio tendríamos algo semejante. A Marduk se le concede la suprema autoridad sobre los dioses después de haber pasado por los

364 Schmökel, 1962, pp. 142-143.
365 Schmökel, 1962, p. 125; Contenau, 1952, p. 185.
366 Frankfort, 1951, pp. 421-424.

infiernos y haber sido liberado por Nabu. El día 11 de Nisan, después de la ceremonia de la hierogamia, se determina el destino de la sociedad para el ario que comienza. Esta es la ceremonia final de la fiesta del ario nuevo en Babilonia.

No parece, pues, aventurado establecer una equivalencia entre la hierogamia y la bajada a los infiernos. Los dioses de la fertilidad o los dioses de las ciudades al celebrar la hierogamia realizan un rito según el cual descienden al seno de la Magna Mater, y ese descenso, equivalente a una muerte, es fecundo, da vida.

Una confirmación de esta suposición podríamos verla en el hecho de que, según los mitos, es frecuente que la diosa conduzca a su amante a los infiernos. Recuérdese el final del mito de Inanna y el descenso a los infiernos. Dumuzi, el amante de Inanna, es conducido por los demonios, emisarios de Ereskigal, a los infiernos. Por otra lado, la diosa amante, en los mitos, es insistentemente la Magna Mater y la Mater Dolorosa.

Ahora debemos hacernos la pregunta siguiente: ¿está también presente en la hierogamia el esquema de «mandato-obediencia» o su forma abstracta «emisión recepción»?

La primera observación que debemos hacer es la de que el que acude a la hierogamia es un dios supremo como Marduk, o un dios de la ciudad, o el rey. En el mismo texto que hemos citado a propósito de la hierogamia de los reyes de Isin al rey se le da el calificativo de Amanshumgalana que significa «soberano del cielo».

Los nombres de un corto número de reyes van precedidos de un determinativo de su divinidad. Esta deificación de los soberanos ocurrió especialmente en la tercera dinastía de Ur, en los reyes de Isin y en algún que otro caso aislado como Naram-Sin de Akkad, Ilug-Adad II de Echnunna o Rim-Sin de Larsa.

Frankfort opina que estas divinizaciones reales totalmente inhabituales en Mesopotamia están conexas con la elección de esos reyes para ser esposos de una diosa.

Las deificaciones estaban conexas con la hierogamia. Sea como fuere, la deificación real conexa con la hierogamia es para nosotros una confirmación de la suposición según la cual en la hierogamia interviene el modelo autoritario.

Es también significativo que en el ritual del ario nuevo en Babilonia la hierogamia tenga lugar después de la victoria de Marduk sobre el caos, cuando Marduk es ya el señor supremo de los dioses y es el creador.

Con la hierogamia la renovación de la fertilidad y de la fecundidad de la naturaleza es consecuencia de una emisión ontológica, como hemos estudiado ya en los mitos de creación, fruto de una cópula divina.

Creemos que puede afirmarse que la boda sagrada es un modo de interpretar la «muerte-vida» de la naturaleza según el esquema autoritario de «emisión-recepción».

Tenemos, pues, que según la interpretación que hemos dado, el mito y el ritual de la hierogamia son interpretables desde los dos esquemas generados por las sociedades agrícolas de riego. O dicho de otra forma: en la hierogamia confluyen los dos esquemas dando un complejo significativo muy denso.

— El ritual en una ontología autoritaria

Dice D. Dhorme que son los dioses mismos los que han dictado los ritos, las palabras, las manipulaciones y las operaciones que hay que realizar en el culto[367].

367 Dhorme, 1949, p. 220.

Originariamente es el rey mismo el que ejerce las funciones rituales como pontífice supremo. El soberano es el representante de la divinidad local. El título de «patesi», que se arrogan los soberanos antiguos de Sumer y de Asur, corresponde al acádico «ishshakku» cuya significación propia es «vicario». El rey es a la vez vicario del dios y vicario del lugar. Así Entemena se llama en un texto «vicario de Lagash» y «Gran Vicario de Ningirsu». El rey de Uruk, Lugalsaggisi, es el «Gran Vicario de Enlil» porque ha recibido la autoridad de Enlil sobre los humanos. Igualmente ocurre en Asur y en las dinastías neobabilónicas donde sus reyes se llamaron «ishshakku siru», «Vicario Supremo». Ya hemos dicho que el rey es intermediario entre el dios y el pueblo y entre el pueblo y dios. En Asiria los reyes se llaman «sacerdotes de Asur y lugartenientes de Enlil»[368].

Los reyes tuvieron que delegar sus funciones sacerdotales en un colegio sacerdotal encargado de fijar las leyes de la liturgia y de velar por el cumplimiento de los ritos[369].

Vamos a intentar ahora aproximarnos a la comprensión de lo que es un ritual dentro de una ontología autoritaria, donde todo es jerarquía ontológica, realización de una palabra divina, emisión divina.

Cuando toda realidad ontológica es concebida como una presencialización de la suprema autoridad, del señor, del emisor, el rito tendrá que ser pensado como una presencialización divina no normal y como una institución de segundo orden con respecto a la institución de toda realidad. Será un ritual lo que comporte una nueva presencialización del creador sobre lo creado. Será un ritual la acción según la nueva institución —sin que ello comporte distancia en el tiempo, sino distinción de nivel—, diversa de la institución normal de la creación.

Este doble nivel de institucionalidad y de presencialidad divina está en la base de la diferenciación de lo sagrado y lo profano. Podría decirse de una manera práctica que lo sagrado se relaciona con lo profano, como lo doble con lo sencillo. Doble presencialidad divina y doble realidad ontológica en el ritual frente a lo profano. Toda realidad es palabra, emisión divina, pero el ritual es una realidad no normal, fruto de una nueva institución divina, la institución ritual.

Se comprenderá este doble nivel de lo real y de la presencia sagrada si se tiene en cuenta que las realidades rituales son realidades sígnicas y que, por tanto, requieren la institución divina en cuanto realidades, y en cuanto realidades sígnicas. Lo profano será la realidad cotidiana de la creación; lo sagrado será la realidad hecha signo. La marca que diferencia un ámbito del otro, en la cultura de que tratamos, es un recargo de institucionalización autoritaria.

Ahora bien, todo ritual es una presencialización redoblada del señor, del creador, del emisor; de ahí que esa presencia nueva que se logra con el rito suponga un refortalecimiento de toda realidad, una renovación de la creación, una promoción de la fertilidad y de la fecundidad y una bendición. Por tanto, la presencia divina en el ritual, lo que hemos llamado presencialidad segunda del emisor, es equivalente a la repetición, a la vuelta al momento creacional de todas las cosas.

Si hemos dicho que podría hablarse de dos niveles ontológicos, consiguientemente, se darán dos tipos de objetos a adquirir —hablando esquemáticamente—: los objetos que se consiguen con la operación normal y los que se consiguen con la acción ritual. Con el ritual se obtiene una evocación del creador, del emisor, fuente

368 Dhorme, 1949, pp. 198-199.
369 Dhorme, 1949, p. 201.

de todo ser. Como la acción ritual es además una obediencia se obtiene una conciliación de benevolencia del señor. La presencia y la benevolencia de la fuente de todo ser es una nueva creación de todos los bienes.

La creación fue una obediencia a la palabra divina; el ritual es una sumisión.

El ritual es una evocación del Señor que con su palabra hizo todas las cosas.

Toda evocación es una presencialización sígnica, y para los mesopotamios los significados sígnicos son realidades ontológicas. De ahí que el ritual sea la actualización del momento cosmogónico. De ahí, también, que se originen dos órdenes de realidades, el normal, creado, y el ritual, creador.

Es verdad que hay, por lo menos, dos grandes grupos de rituales: los que significan la presencia creadora del Señor y los que evocan la fecundidad del paso por la muerte. Sin embargo, hemos visto que el esquema «muerte-vida» está sometido al esquema «mandato-obediencia» o «emisión-recepción»; por tanto, la concepción ontológica autoritaria del ritual abarcará, también, y modelará los rituales de «muerte-resurrección».

Dice Dhorme que las observaciones, las prácticas y los ritos no son, para los mesopotamios, nada por sí mismos, si no están vivificados por la plegaria; es decir, si no están vivificados por la palabra ritual. Más abajo dice que la plegaria, como el sacrificio, estaba reglamentada por leyes rigurosas que los sacerdotes se transmitían de padres a hijos. A veces esas palabras rituales tenían un carácter esotérico muy pronunciado[370].

La plegaria, el canto, la palabra en el ritual tienen una eficacia que nadie se atreve a discutir. Los textos del ritual son fijos y establecidos[371].

¿Cuál es la conexión entre este papel de la palabra en el rito y la concepción ontológica autoritaria del ritual?

Por otra parte hemos caracterizado el acto ritual y lo que por él se logra como una presencialización segunda del creador y, por tanto, como una presencia segunda de la emisión, de la palabra divina creadora. Nada más apto para significar esa segunda presencia del emisor que unas palabras eficaces que hacen lo que dicen; una presencia que se manifiesta en unas palabras creadoras; palabras establecidas, fijadas, intocables, que proceden de la divinidad y que son dichas por la suma autoridad social como vicario del dios, o por su representante el sacerdote.

Pero ¿cuál es la razón de la fijeza del ritual?

El ritual, como la creación misma, es una irrupción autoritaria del dios. Las palabras son las palabras prescritas y las palabras del origen. Las acciones rituales son las prescritas y las del origen. El resultado es una presencia y una recreación o vuelta al origen.

Por último, los rituales son el servicio a los dioses, porque el reconocimiento de la presencia del señor es equivalente a la actitud de servicio en los siervos, como la creación misma es una obediencia.

c) Los Maya-Quichés

— Condiciones laborales

Ahora vamos a llevar nuestro análisis a un ámbito cultural totalmente diverso. Analizaremos algunos rasgos, capitales para nuestro objetivo, del libro Sagrado de los Maya-Quichés: el Popol-Vuh. Ya cuando estudiamos la horticultura analizamos

370 Dhorme, 1949, p. 247.
371 Dhorme, 1949, p. 148.

algunos rasgos míticos correspondientes a aquel estadio. Ahora vamos a intentar analizar algunos rasgos míticos de la cuarta edad del Popol-Vuh, es decir, la parte del Popol-Vuh correspondiente a la edad en que se ha pasado claramente de la horticultura a la agricultura.

Expondremos ahora las condiciones laborales del cultivo. Es precisamente en el cultivo en lo que esta sociedad se diferencia claramente de las otras sociedades agrícolas que hasta ahora hemos estudiado. A excepción de éste, todos los demás aspectos laborales coinciden fundamentalmente con los de las que hemos llamado: sociedades agrícolas de riego.

El cultivo del maíz no ha variado en más de tres mil arios en la tierra de los antiguos mayas. Fundamentalmente consiste en derribar los árboles de la selva, quemarlos junto con la maleza, sembrar el grano y cambiar los emplazamientos del cultivo cada pocos arios. Este sistema de cultivo en una región tropical y húmeda densamente poblada de bosques es conocido con el nombre azteca de: cultivo de la milpa, que significa maizal.

El primer paso en el trabajo agrícola es la selección de una parcela de terreno para el cultivo del maíz o, lo que es lo mismo, el emplazamiento de la milpa. El milpero trabaja solo y emplea, por lo menos, un día en buscar el lugar para situar su parcela. Mientras más altos son los árboles y mayor es la espesura, más rico es el terreno. Juegan también como factores importantes a la hora de la elección del terreno la proximidad del agua y la distancia del poblado. Una vez escogido el campo se divide en cuadrados que miden veinte metros por cada lado y se señalan sus esquinas con montones de piedras. A continuación se procede al derribo del bosque. El milpero comienza a talar hasta primeras horas de la tarde.

Se necesitan de cincuenta a sesenta días para cortar el bosque de un campo de extensión corriente. Primero se cortan los arbustos y la maleza y, después, los árboles más elevados. El bosque se corta generalmente durante la estación húmeda, porque así resulta más fácil. Se quema el monte talado en marzo o en abril, cuando los calores de febrero y marzo lo han secado completamente. Se prende fuego al campo en un día de viento, a fin de que se queme todo por completo. Nada hay más perjudicial que la interrupción de la quema. En las épocas de la civilización maya se hacía la roza en el día que señalaban los sacerdotes según sus observaciones astronómicas.

La siembra del maíz se inicia inmediatamente después de las primeras lluvias, que oscilan entre abril y julio. El maíz se siembra en hoyos hechos con una vara. Los hoyos tienen de nueve a trece centímetros. Se hacen en línea recta y dejando entre cada uno de ellos una distancia de un metro veinticinco centímetros.

En cada hoyo se echan de tres a seis granos y suelen crecer dos o tres plantas.

Durante el crecimiento de la milpa se deshierba el campo más de una vez. Si el campo es nuevo, una sola vez, cuando las plantas han alcanzado de cincuenta a setenta centímetros. Si el campo hace dos o más años que ha sido sembrado tiene que ser desyerbado dos, y hasta tres, veces antes de que el maíz madure. Un campo sembrado varias veces consecutivas tiene más malas hierbas que si ha sido sembrado inmediatamente después de la quema del bosque. Cuando el maíz está maduro se doblegan las cañas. El objeto de esta acción es, según dicen los nativos, evitar que la lluvia penetre en el interior de las mazorcas y las enmohezca. Un mes después del doblegamiento de las cañas, hacia noviembre, se comienza a cosechar el maíz. La recolección puede durar hasta abril, porque el maíz se va recogiendo a medida que se necesita.

En un granero hecho de palos y con el techo de palma se almacena el maíz sin desgranar. Las mazorcas se almacenan verticalmente.

El maíz se desgrana a mano o poniendo las mazorcas en una hamaca y golpeándola enérgicamente; así los granos caen al suelo por entre las mallas de la hamaca. Se desgrana de noche. Una vez desgranado se mete en sacos de heneguén[372].

Veamos ahora los textos del Popol-Vuh en los que se describe el inicio del estadio laboral agrícola:

Los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué se enfrentan con los personajes representantes del estadio hortícola avanzado Hunbatz y Hunchuén. Los vencen, los transforman en monos y les sustituyen.

> «Comenzaron entonces sus trabajos para darse a conocer ante su abuela y ante su madre. Lo primero que harían fue la milpa. Vamos a sembrar la milpa, abuela y madre nuestra —dijeron—. No os aflijáis; aquí estamos nosotros, vuestros nietos, nosotros, los que estamos en lugar de nuestros hermanos —dijeron Hunahpú e Ixbalanqué—».
>
> Enseguida tomaron sus hachas, sus piochas y sus azadas de palo y se fueron llevando cada uno su cerbatana al hombro. Al salir de su casa le encargaron a su abuela que les llevara su comida.
>
> —A mediodía nos traeréis la comida, abuela, le dijeron.
>
> —Está bien nietos míos, contestó la vieja»[373].

En el estadio anterior los hombres no trabajaban. Dice el Popol-Vuh que

> «Hunbatz y Hunchuén, eran grandes músicos y cantores.., llegaron a ser muy sabios. Eran, a un tiempo, flautistas, cantores, pintores, talladores; todo lo sabían hacer»[374].

Pero no cultivaban. Hunahpú fue el primero en cultivar la tierra. Desde este momento Hunahpú da órdenes a las mujeres, que quedarán reducidas al hogar.

Comenta R. Girard[375] que la mujer queda sometida al hombre desde el momento en que Hunahpú ordena a su madre y a su abuela que les lleven la comida a la milpa a mediodía y éstas responden humildemente: «Está bien».

En el texto que hemos citado aparecen los útiles de cultivo que Hunahpú e Ixbalanqué empleaban: hachas, piochas y azadas, que son fundamentalmente los mismos instrumentos que todavía emplean los descendientes de los mayas en el cultivo de la milpa.

> «Poco después, Regaron al lugar de la siembra. Y al hundir el azadón en la tierra. éste labraba la tierra; el azadón, hacía el trabajo por sí sólo.
>
> De la misma manera clavaban el hacha en el tronco de los árboles y en sus ramas, y al punto caían y quedaban tendidos en el suelo todos los árboles y bejucos. Rápidamente caían los árboles, cortados de un solo hachazo»[376].

El texto es una descripción completa del trabajo en la milpa, si bien, por la naturaleza divina de los cultivadores todo se hacía de un solo golpe y en un instante.

372 Morley, 1972, pp. 142-152.
373 Recinos, 1973, pp. 69-70.
374 Recinos, 1973, p. 66.
375 Girard, Raph., 1972, p. 138.
376 Recinos, 1973, p. 70.

«Y habiendo aleccionado a un animal llamado Ixmucur, lo hicieron subir a la cima de un gran tronco y Hunahpú e Ixbalanqué le dijeron:

—Observa cuando venga nuestra abuela y al instante comienza a cantar y nosotros empuñaremos la azada y el hacha.

—Está bien, contestó Ixmucur.

Enseguida se pusieron a tirar con la cerbatana; ciertamente no hacían ningún trabajo de labranza. Poco después cantó la paloma e inmediatamente corrió uno a coger la azada y el otro a coger el hacha. Y envolviéndose la cabeza, el uno se cubrió de tierra las manos intencionalmente y se ensució así mismo la cara como un verdadero labrador, y el otro, adrede, se echó astillas de madera sobre la cabeza como si efectivamente hubiera estado cortando los árboles.

Así fueron vistos por la abuela. Enseguida comieron; pero realmente no habían hecho trabajo alguno de labranza y, sin merecerla, les dieron su comida. Luego se fueron a casa.

Estamos verdaderamente cansados, abuela —dijeron al llegar, estirando, sin motivo. las piernas y los brazos ante ella—»[377].

El texto describe la jornada laboral de los milperos remarcando el carácter sobrenatural de los personajes, en cuanto divinidades del cultivo con carácter solar. (La cerbatana es un símbolo solar).

Dice Girard que

«los gemelos exaltan la profesión de agricultor y hacen la apología del trabajo. El trabajo debe ser remunerado con alimentos y da derecho a comer. Por el contrario. quien no trabaja, sin razón justificada, pierde ese derecho»[378].

El milpero ha de luchar contra la exuberancia de la naturaleza y contra los animales que destrozan los cultivos.

«Regresaron al día siguiente y al llegar al campo encontraron que se habían vuelto a levantar todos los árboles y bejucos y que todas las zarzas y espinas se habían vuelto a unir y enlazar entre sí.

¿Quién nos ha hecho este engaño? —dijeron—. Sin duda lo han hecho todos los animales pequeños y grandes, el león, el tigre, el venado, el conejo, el gato de monte, el coyote, el jabalí, el pisote, los pájaros chicos, los pájaros grandes; estos fueron los que lo hicieron y en una sola noche lo ejecutaron.

Enseguida comenzaron de nuevo a preparar el campo, y a arreglar la tierra y a cortar los árboles. Luego, discurrieron acerca de lo que debían hacer con los palos cortados, y las hierbas arrancadas.

—Ahora velaremos nuestra milpa; tal vez podamos sorprender al que viene a hacer todo este daño, dijeron discurriendo entre sí, y, a continuación, regresaron a su casa.

¿Qué os parece abuela, que se han burlado de nosotros?

Nuestro campo, que habíamos labrado, se ha vuelto un gran pajonal y bosque espeso. Así lo hallamos cuando llegamos hace un rato, abuela —le dijeron a su abuela y a su madre—. Pero volveremos allá y velaremos, porque no es justo que nos hagan tales cosas —dijeron.

Luego se vistieron y en seguida se fueron de nuevo a su campo de árboles cortados y allí se escondieron, recatándose en la sombra»[379].

Las plantas que cultivaban los mellizos, según el Popol-Vuh, son maíz, pimiento seco, frijol, palaxte y cacao, por este orden de importancia[380].

Las formas de cultivo que acabamos de describir difieren profundamente de las practicadas en Babilonia y Egipto. Allá el cultivo dependía del riego y, por tanto, de

377 Recinos, 1973, pp. 70-71.
378 Girard, Raph., 1972, p. 140.
379 Recinos, 1973, pp. 71-72.
380 Recinos, 1973, p. 73.

la conducción de agua, de su control, de la construcción de canales, etc. Es decir, el cultivo dependía de la colaboración de todos a una empresa común, bajo una autoridad fuerte.

Aquí el cultivo está individualizado y no depende del riego y, por tanto, tampoco depende inmediatamente de las formas autoritarias, sino es en cuestiones astronómicas. Sin embargo, la autoridad centralizada y fuerte existía, como muestran las construcciones mayas de templos, caminos, etc.

La descripción de la organización autoritaria de los mayas Yucatecas puede darnos una idea del régimen de autoridad de la cuarta edad del Popol-Vuh.

A la cabeza del Estado estaba el hombre verdadero o «halach ninic», cargo hereditario dentro de una familia. El halach ninic era llamado «Ahan» que significa «príncipe, señor».

Las facultades del halach ninic eran muy amplias. El dictaba la política interior y exterior del Estado con ayuda de un cuerpo de consejeros y sacerdotes. Nombraba a los jefes de los pueblos y las aldeas. Con toda probabilidad, los más importantes de los jefes eran de su propia familia.

Parece que reunía el poder administrativo, el ejecutivo, el religioso y el militar. En la escultura clásica se ve al halach ninic llevando las insignias de la autoridad civil, religiosa y militar.

Como autoridad civil, llevaba el «cetro maniquí» que consistía en una pequeña figura antropomorfa con nariz larga y curva, una de cuyas piernas terminaba en una cabeza de serpiente.

Como jefe religioso sostenía la barra ceremonial de dos cabezas. Los extremos de este emblema terminaban en unas cabezas de serpientes o de humanos.

Como jefe militar llevaba una lanza, un palo arrojadizo —hulché—, o una macana.

Después del halach ninic venían los «bataboob», que eran magistrados, jefes locales, que llevaban los asuntos de los pueblos y las aldeas. Probablemente fueron siempre nombrados por el halach ninic y pertenecían a la nobleza hereditaria; ejercían el poder ejecutivo y judicial; en tiempos de guerra mandaban a sus propios soldados, aunque sometidos a un supremo jefe militar; presidían el consejo local; cuidaban las construcciones y vigilaban de que el pueblo cortara y quemara sus campos en las épocas señaladas por los sacerdotes; eran jueces y recogían los impuestos para el halach ninic.

Había dos clases de jefes militares: unos eran hereditarios, y otros, de mayor importancia, eran electos por un período de tres arios. Estos últimos se llamaban «nacom».

A continuación venían los «ahcuch caboob» en número de dos o tres en cada municipio. Eran jefes de subdivisión del pueblo.

Los jefes de aldea tenían ayudantes llamados «ah kuleboob» que ejecutaban sus órdenes.

Al final de la organización autoritaria estaban los «tupiles» encargados de hacer cumplir la ley.

Los sumos sacerdotes además de sus atribuciones puramente religiosas —celebración de fiestas y ceremonias, determinación de días fastos y nefastos, adivinación, etc.— eran sabios astrónomos y matemáticos y eran también administradores y consejeros del Estado[381].

381 Morley, 1972, pp. 160-172.

La existencia de un sistema de autoridad tan fuerte, centralizado y articulado, así como los caracteres individualizados del cultivo no dependiente de un riego organizado desde la autoridad sugieren, primero, la existencia de los dos esquemas, el de «mandato/obediencia» y el de «muerte/vida»; segundo, sugieren que la relación de estos dos esquemas será diferente de las combinaciones hasta ahora estudiadas porque retratará los caracteres del cultivo, no dependiente directamente de la coordinación laboral de muchos individuos, ni de la autoridad.

— El mito de la creación y su interpretación

Empezaremos nuestro análisis estudiando la creación del cosmos. Para estudiar la creación del hombre nos será preciso detenernos antes en el mito de la bajada a los infiernos.

Cuando estudiamos el estadio horticultor de Popol-Vuh hablamos ya de las siete figuras en que se manifiesta la divinidad. Estas figuras son: las cuatro posiciones solares que son: Tzakol, Bitol, Atom y Cajalom; las dos posturas extremas del paso del sol por el cenit que separan la estación seca de la húmeda, y que se llaman Tepeu y Gucumatz, y, por fin, el sol en su postura central. Tepeu y Gucumatz suponen el inicio de la estación lluviosa y, por tanto, de la vida y de la fertilidad. Ellos son la unión del cielo y la tierra. Gucumatz significa lo mismo que Quetzalcóalt, pájaro-serpiente; Tepeu significa señor[382].

Cuando actúan como creadores, los dioses se llaman Gucumatz como nombre genérico, aunque Gucumatz sea el nombre de uno de los miembros del septenvirato.

El Corazón del Cielo se llama Huracán, el de un solo pie, porque de un parte escindida de sí mismo formó la tierra.

El Corazón del Cielo se manifiesta mediante el rayo, el relámpago y el trueno; por eso dirá el Popol-Vuh que el Corazón del Cielo son tres: Caculhá Hunracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Caculhá.

Después de recordar brevemente los términos mitológicos vayamos a la narración de la creación.

> «Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.
>
> Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancos, hierbas, ni bosques; sólo el cielo existía.
>
> No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. No había nada junto que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.
>
> No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.
>
> Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.
>
> Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules; por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que este es el nombre de Dios. Así contaban.
>
> Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz en la oscuridad, en la noche; y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo juntando sus palabras y su pensamiento.
>
> Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces, dispusieron la creación y el crecimiento de los árboles y los

382 Recinos, 1973, p. 164, nota 3.

bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán (Hunracán).

El primero se llama Caculhá Huracán. El segundo es Chipi-Caculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Estos tres son el Corazón del Cielo.

Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad; cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento.

— ¡Hágase así!, ¡que se llene el vacío!, ¡que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron, ¡que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria y grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra: ¡Tierra! —dijeron—- y al instante fue hecha.

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas.

Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie.

Y así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo:

—Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo; tú Huracán y tú Chipi-Caculhá Raxa-Caculhá.

—Nuestra obra, nuestra creación, será terminada, contestaron.

Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles.

Se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas.

Así fue la creación de la tierra cuando fue formada por el Corazón del Cielo el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron. cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua.

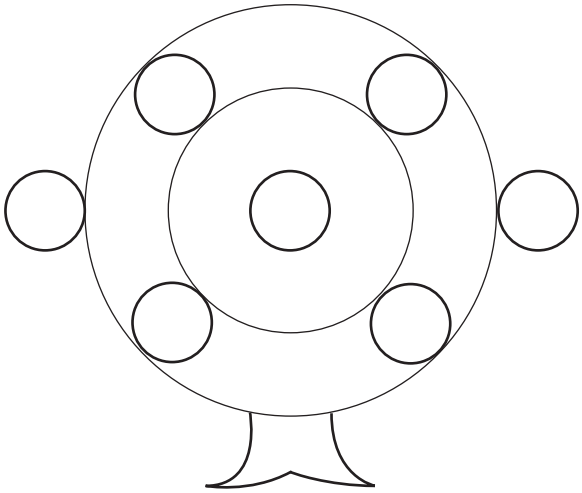
De esta manera se perfeccionó la obra, cuando la ejecutaron, después de pensar v meditar sobre su feliz terminación»[383].

Aunque la divinidad se manifiesta en las posiciones claves del sol, éste no es el dios, sino su símbolo. En el texto que hemos citado, se dice expresamente que estaba «vacía la extensión del cielo» y que solamente había «silencio en la oscuridad, en la noche». Tepeu y Gucumatz conferencian «cómo se hará para que amanezca». Por otra parte se habla de que «sólo el cielo existía» y de que «sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua, rodeados de claridad». Parece claro que se habla en un doble nivel, uno el de la creación y otro el del creador, uno el del cielo y la luz creada y otro el del cielo y la luz increada. Diríamos que uno es el nivel simbólico de la divinidad y el otro, el increado, el del significado de los símbolos, es la divinidad misma.

Ya dijimos que, para los maya-quichés, el agua y el cielo son una misma y sola cosa.

Cuando llegan Tepeu y Gucumatz, llega la palabra, llega la acción creadora de la divinidad. Un hieroglifo maya representa el momento de relación de la divinidad «ad extra» de sí misma. Está formado por un doble círculo que encierra cinco soles cósmicos, cuatro en los extremos y uno en el centro. En la línea imaginaria que divide los círculos hay dos soles más por la parte exterior. Esta línea corresponde al paso del sol por el cenit. Una lengua bífida, signo de la palabra divina, pende de la parte inferior de la figura[384].

383 Recinos, 1973, pp. 23-25.
384 Girard, Raph., 1972, p. 25.



Este cuerpo teogónico actúa después de haber deliberado y haberse puesto de acuerdo «como una sola voz». Los Maya-Quichés poseen una concepción monoteísta que conjunta la pluralidad con la unidad.

La tierra es una hipóstasis, un desdoblamiento de dios que, por ello, es llamado «el de un solo pie». Un dios es una parte escindida de otro, porque en realidad no hay más que un dios.

Está claro que, también, hay un doble nivel de símbolo y simbolizado cuando se habla de la creación de la tierra; en ésta intervienen el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra. El dios celeste es también un dios terrestre.

La creación, como todas las creaciones en el Popol-Vuh, se realiza de noche, como la germinación de las semillas en la noche de las entrañas de la tierra. Prosigue el texto de la creación:

> «Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, los leones, los tigres, las serpientes, las culebras, los cautiles (víboras), los guardianes de los bejucos.
>
> Y dijeron los Progenitores: —Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde.
>
> Así dijeron cuando meditaron y hablaron. En seguida, al punto, fueron creados los venados y las aves. En seguida les repartieron sus moradas.
>
> —Tú, venado, dormirás en la vega de los ríos y en los barrancos; aquí estarás entre la maleza, entre las hierbas; en el bosque os multiplicaréis, a cuatro pies andaréis y os sostendréis. Y así como se dijo, así se hizo.
>
> Luego designaron también su morada a los pájaros pequeños y a las aves mayores:
>
> —Vosotros, pájaros, habitaréis sobre los árboles y los bejucos, allí haréis vuestros nidos, allí os multiplicaréis, allí os sacudiréis en las ramas de los árboles y de los bejucos. Así les fue dicho a los venados y a los pájaros para que hicieran lo que debían hacer y todos tomaron sus habitaciones y sus nidos.
>
> De esta manera los Progenitores les dieron sus habitaciones a los animales de la tierra.
>
> Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fue dicho a estos animales por el Creador, el Formador y los Progenitores:
>
> —Hablad, gritad, gorjead, llamad, hablad cada uno según vuestra especie, según la variedad de cada uno. Así les fue dicho a los venados, a los pájaros, leones, tigres y serpientes»[385].

385 Recinos, 1973, pp. 25-26.

En estas narraciones de la creación está explícito el esquema «mandato/obediencia» como «emisión ontológica divina» y «recepción ontológica», según la concepción cualitativa y ontológica de la autoridad.

Los dioses, o el dios en sus múltiples manifestaciones, es la sede de la plenitud de ser, es el emisor de toda cualidad de ser.

Todo ser es palabra divina, emisión ontológica divina, criatura del Creador, formación del Formador, hijo de los Progenitores. Todo existir es una recepción autoritaria. Toda recepción es una sumisión. Toda sumisión es una manifestación divina. La palabra divina es una palabra no sólo dotada de eficacia ontológica, es una palabra que cuaja en una entidad, que se hace una entidad. Palabra autoritaria y realidad existente son una misma cosa.

Creemos que tenemos todo el derecho a afirmar que estamos frente a una concepción ontológica autoritaria.

La creación del hombre tiene lugar por pasos sucesivos. La primera formación del hombre es imperfecta y por ello destruida; es decir, se transforma en animales a los hombres creados como castigo por no haber sabido invocar a su creador. Las creaciones sucesivas serán destruidas de la misma manera. Los seres humanos creados serán convertidos en los animales superiores de la escala zoológica hasta que los dioses atinen a formar un ser humano perfecto capaz de invocar al creador.

Estas creaciones sucesivas representan estadios culturales sucesivos hasta llegar al «hombre verdadero», el de la cultura maya-quiché, que refleja el Popol-Vuh, hasta llegar al estadio plenamente agricultor.

Nosotros nos ocuparemos únicamente de la cuarta creación, la del «hombre verdadero», pero, para ello, deberemos antes exponer la bajada a los infiernos de Hunahpú e Ixbalanqué.

— La "bajada a los infiernos" y su interpretación

Hunahpú e Ixbalanqué eran hijos de los siete Ahpú y de Ixquic, divinidad lunar, hija de un señor del Xibalbá llamado Cuchumaquic. Ixquic concibió a Hunahpú e Ixbalanqué al recibir en sus manos la saliva que brotó de las cabezas colgadas de un árbol de los Ahpú, muertos por los del Xibalbá.

Cuando Hunahpú e Ixbalanqué derrotaron a Hunbatz y Hunchuén y se hicieron con las insignias de sus padres, los Ahpú, símbolos de su condición sagrada, fueron invitados por los del Xibalbá para descender a los infiernos.

El texto dice así:

> «Muy contentos se fueron al patio a jugar al juego de la pelota; estuvieron jugando solos largo tiempo y limpiaron el patio donde jugaban sus padres.
>
> Y oyéndolos los señores del Xibalbá dijeron:
>
> —¿Quiénes son esos que vuelven a jugar sobre nuestras cabezas y que nos molestan con el tropel que hacen? ¿Acaso no murieron Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú (Hun-Hunahpú = 1-Hunahpú; Vucub-Hunahpú = 7-Hunahpú; se nombra la serie de los siete mediante el primero y el último), aquellos que se quisieron engrandecer ante nosotros? ¡Id y llamarlos al instante!
>
> Así dijeron Hun-Camé, Vucub-Camé y todos los señores. Y enviándolos a llamar. dijeron a sus mensajeros:
>
> —Id y decirles cuando lleguéis allá: «Que vengan, han dicho los Señores; aquí deseamos jugar a la pelota con ellos; dentro de siete días, queremos jugar; así dijeron los Señores, decidles cuando lleguéis».
>
> Fue la orden que dieron a los mensajeros. Y estos vinieron entonces por el camino ancho

de los muchachos, que conducía directamente a su casa; por él llegaron directamente los mensajeros ante la abuela de aquellos. Comiendo estaba cuando llegaron los mensajeros del Xibalbá.

—Que vengan, con seguridad, dicen los Señores, dijeron los mensajeros del Xibalbá:

—Dentro de siete días los esperan, le dijeron a Ixmucané.

—Está bien, mensajeros, ellos llegarán, respondió la vieja; y los mensajeros se fueron de regreso.

Entonces se llenó de angustia el corazón de la vieja.

—¿A quién mandaré que vaya a llamar a mis nietos? ¿No fue de esta misma manera como vinieron los mensajeros del Xibalba la ocasión pasada, cuando vinieron a llevarse a sus padres?, dijo su abuela entrando sola y afligida en su casa»[386].

«Marcharon entonces, llevando cada uno su cerbatana y fueron bajando en dirección al Xibalbá. Bajaron rápidamente los escalones y fueron pasando entre varios ríos y barrancos. Pasaron entre unos pájaros y estos pájaros llamábanse Molay.

Pasaron también por un río de podre y por un río de sangre donde debían ser destruidos, según pensaban los del Xibalbá, pero no los tocaron con sus pies, sino que los atravesaron sobre sus cerbatanas.

Salieron de allí y llegaron a una encrucijada de cuatro caminos. Ellos sabían muy bien cuáles eran los caminos del Xibalbá...»[387].

Averiguaron al llegar al Xibalbá cuáles eran los nombres de los Señores del Xibalbá, mediante una estratagema.

Así pudieron presentarse ante ellos sabiendo sus nombres y no morir. Con la experiencia que habían heredado de sus padres evitaron perecer en la piedra ardiente y en la cámara oscura. Vencieron en el juego de la pelota, cortaron las flores de los jardines de Xibalbá que les pedían los Señores con ayuda de las hormigas cortadores Zompopos. Superaron la prueba de la Casa de las Navajas. Pudieron calentarse y no perecer en la Casa del Frío; les dejaron intactos los animales de la Casa de los Tigres; no ardieron en la Casa del Fuego. Todas estas pruebas las superaron y vencieron así a los del Xibalbá[388].

«Pusiéronlos entonces en la Casa de los Murciélagos.

No había más que murciélagos dentro de esa casa; la casa de Camazotz, un gran animal, cuyos instrumentos de matar eran como una punta seca y al instante perecían los que llegaban a su presencia.

Estaban pues allí dentro, pero durmieron dentro de sus cerbatanas y no fueron mordidos por los que estaban en la casa. Sin embargo, uno de ellos tuvo que rendirse a causa de otro Camazotz que vino del cielo y por el cual tuvo que hacer su aparición.

Estuvieron apiñados y en consejo toda la noche los murciélagos y revoloteando. Quilitz, Quilitz, decían; así estuvieron diciendo toda la noche. Pararon un poco, sin embargo, y ya no se movieron los murciélagos y se estuvieron pegados a la punta de una de las cerbatanas.

Dijo entonces Ixbalanqué a Hunahpú:

—¿Comenzará ya a amanecer?, mira tú.

—Tal vez si, voy a ver, contestó este. Y como tenía muchas ganas de ver afuera de la boca de la cerbatana y quería ver si habría amanecido, al instante le cortó la cabeza Camazotz, y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado.

.....

Fueron enseguida a colgar la cabeza sobre el juego de pelota por orden expresa de Hun-Camé y Vucub-Camé, y todos los del Xibalbá se regocijaron por lo que le había sucedido a la cabeza de Hunahpú»[389].

386 Recinos, 1973, pp. 75-76.
387 Recinos, 1973, p. 79.
388 Recinos, 1973, pp. 80-88.
389 Recinos, 1973, pp. 88-89.

Comenta Girard[390] que el vampiro, como el pájaro solar —aves de presa— es un nahual —doble—, disfraz o mensajero del dios celeste.

Los manuscritos maya-quichés establecen una diferencia entre el pájaro celeste y el vampiro celeste. El primero simboliza la esencia divina que desciende del cielo sobre la tierra; el vampiro interviene en los procesos de germinación de las semillas. Contrariamente al pájaro celeste que permanece sobre la tierra, el vampiro desciende al mundo infernal. Este disfraz, este símbolo del dios celeste, corresponde a una realidad natural: el vampiro penetra en las cavernas de ,la tierra, donde no pueden entrar los pájaros.

Se advertirá que los gemelos superan todas las pruebas a las que les someten los Señores del Xibalbá, y que si Hunahpú muere, no es a manos de -los Camé, sino a manos del dios celeste que le sacrifica. La muerte de Hunahpú es una decisión del dios celeste; es decir, es su obra, porque la decisión del Supremo Señor se realiza siempre.

Con todo, a diferencia de las mitologías estudiadas hasta ahora, en el Popol-Vuh es el dios celeste mismo quien le corta la cabeza a Hunahpú. Resulta, pues, que el esquema de «muerte-vida» está relacionado con el de «mandato-obediencia».

Tenemos un caso más de muerte por obediencia. O, en otros términos, la muerte es una decisión del dios; y ya que, como veremos, es una muerte fecunda, habrá que concluir que la fecundidad de la muerte es una decisión divina. La fecundidad de la muerte proviene de la autoridad. La ontología de «muerte/vida» está asumida por la ontología del señorío.

Ixbalanqué, usando de estratagemas, recupera la cabeza de Hunahpú, y éste resucita:

Concluye el Popol-Vuh:

> «Y así fueron vencidos los Señores del Xibalbá por Hunhapé e Ixbalanqué. Grandes trabajos pasaron estos, pero no murieron, a pesar de todo lo que les hicieron»[391].

La muerte y la vuelta a la vida de Hunahpú representa el misterio del grano, de la semilla que muere en el seno de la tierra para transformarse en una planta que alimentará a la humanidad; representa el misterio del sol que muere descendiendo al seno de la tierra para renacer por el oriente; representa el misterio de toda muerte que se desintegra en la tierra para transformarse en un nuevo ser; el misterio de la decisión divina que hace a toda muerte fecunda; o en otros términos, representa el misterio de la transformación de toda muerte en vida por la intervención del dios celeste.

> «Como los conceptos de la fecundidad del hombre y de la fertilidad de la naturaleza son inseparables, importa que toda innovación en una de ellas implica automáticamente la de su epifenómeno. Con el descubrimiento de las leyes de reproducción del maíz la idea que se tenía de la concepción humana cambió, supuesto que obedece al mismo principio de causalidad. El proceso evolutivo de la semilla en el seno de la tierra es paralelo al de la gestación de los gemelos en el seno de su madre, Ixquic; los dos se corresponden y se implican mutuamente».
>
> «Dios mismo interviene en el acto procreador. Él es la causa eficiente en el fenómeno de la reproducción. El hombre pone el semen en el seno de la mujer, como pone la semilla en la tierra; pero la metamorfosis del semen y de la semilla se realizan de una manera

390 Girard, Raph., 1973, p. 170.

391 Recinos, 1973, p. 92.

sobrenatural. La función del hombre es de interés primordial, supuesto que pasa por ser un instrumento divino; se refleja en el acto de sembrar, que, en adelante, serán una tarea exclusiva del hombre, contrariamente a lo que pasaba en épocas precedentes. Será únicamente el hombre el que sembrará, porque la introducción del pie en la tierra y el deponer la semilla en el agujero reproduce, sobre el plano agrario, la función genésica del hombre. El pie es asimilado al miembro viril y el saco que contiene las semillas al escroto. Lo mismo que el pie del sembrador, el pene es un instrumento sagrado»[392].

La fabricación de ídolos está equiparado al cultivo del maíz. Las mismas reglas y los mismos tabús rigen en uno y otro caso.

«Los agricultores, como los escultores, se preparan con ayunos, con la continencia sexual y con ritos purificadores a fin de encontrarse en las condiciones apropiadas antes de emprender el trabajo. El artesano se adentra en el espesor de un bosque donde no penetren ni los rayos del sol, ni ningún ruido profano; en la oscuridad y la soledad puede elevar su espíritu a la divinidad, que le inspirará sus actos y guiará su mano...»[393].

Es interesante advertir que nos encontramos con un tipo de trabajo artesano regido por el mismo principio de «muerte/vida» que hemos visto válido para el trabajo agrícola y para la sexualidad.

— Segundo proceso de muerte y resurrección de los gemelos y su ascensión a los cielos

Por segunda vez deberán los gemelos sufrir el proceso de muerte y resurrección.

Conociendo la proximidad de su muerte, Hunahpú e Ixbalanqué dan consejos a Xulú y Pacam, dos sabios y profetas, para que sugieran a los dos Xibalbá qué deben hacer con sus cuerpos.

«Se os preguntará por los Señores del Xibalbá acerca de nuestra muerte que están concertando y preparando por el hecho de que no hemos muerto, ni nos han podido vencer, ni hemos perecido a sus tormentos, ni nos han atacado los animales. Tenemos el presentimiento en nuestro corazón de que usarán la hoguera para darnos muerte. Todos los del Xibalbá se han reunido, pero la verdad es que no moriremos».

Entonces dan sus instrucciones a Xulú y Pacam.

«Y cuando por tercera vez os digan: —-Será bueno que arrojemos sus huesos al río? Si así os fuere dicho por ellos, así conviene que mueran —diréis—; luego, conviene moler sus huesos en la piedra, como se muele la harina de maíz; que cada uno sea molido (por separado); en seguida, arrojadlos al río, allí donde brota la fuente, para que se vayan por todos los cerros, pequeños y grandes».

«Hicieron entonces una gran hoguera, una especie de horno hicieron los del Xibalbá, y la llenaron de ramas gruesas.

Luego, llegaron los mensajeros que habían de acompañarlos; los mensajeros de Hun-Camé y Vucub-Camé.

— ¡Que vengan! Id a buscar a los muchachos, id allá para que sepan que los vamos a quemar. Esto dijeron los Señores, ¡oh muchachos! exclamaron los mensajeros

—Está bien, contestaron, y poniéndose rápidamente en camino, llegaron junto a la. hoguera. Allí quisieron obligarlos a divertirse con ellos.

—Tomemos nuestra chica y volemos cuatro veces cada uno (encima de la hoguera) ¡muchachos! les fue dicho por Hun-Camé.

—No tratéis de engañarnos, contestaron. ¿Acaso no tenemos conocimiento de nuestra muerte, oh Señores, y de que eso es lo que aquí nos espera? Y juntándose frente a frente, extendieron ambos los brazos, se inclinaron hacia el suelo y se precipitaron en la hoguera y

392 Girard, Raph., 1973, pp. 175-176.

393 Girard, Raph., 1973, p. 188.

así murieron los dos juntos».

«Los del Xibalbá molieron entonces sus huesos y fueron a arrojarlos al río»[394].

Esta segunda muerte, esta vez de los dos gemelos, es paralela a la quema de los campos, de los que la caída de las lluvias hará brotar el maíz. Es un segundo modo, de acuerdo con los pasos que comporta el cultivo, de presentar el esquema de la fecundidad transformadora de la muerte. El paso por el fuego y por el agua veremos que transformará a los gemelos en seres divinos.

«Pero estos —los restos de Hunahpú e Ixbalanqué— no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua, se convirtieron en hermosos muchachos. Y cuando de nuevo se manifestaron, tenían en verdad sus mismas caras.

Al quinto día volvieron a aparecer y fueron vistos en el agua por las gentes. Tenían ambos la apariencia de hombres-peces, cuando los vieron los del Xibalbá después de buscarlos por todo el río»[395].

Cinco días tarda la planta del maíz en brotar sus primeras hojas después de la siembra.

El fuego y el agua, como el seno de la tierra, son el tránsito a la transformación. De ahí que se constituya rituales de tránsito con el fuego y con el agua. El agua y el fuego lo purifican todo, dicen los chortis, descendientes de los mayas.

«Cuando nace un niño se le baña inmediatamente en el agua virgen del río. que ha de tomarse, a ser posible, de la fuente —lugar donde fueron echadas las cenizas de los gemelos—. El agua tiene la propiedad mágica de favorecer el desarrollo del ser humano, como favorece el de la planta, inmunizándole de toda influencia maligna. como inmuniza a la semilla».

«El baño lustral pone al recién nacido bajo la protección de los dioses, condición que le permite entrar en la comunidad.

Tales son las causas y el origen mítico del rito bautismal, que se ha practicado desde entonces hasta ahora»[396].

Igualmente dan todavía los chortis un bario ritual a sus muertos, para limpiarles de sus faltas.

El agua es la fuerza divina del maíz, es su sangre, es una substancia divina, un semen divino.

El número cinco-días que tarda en germinar el maíz en los países cálidos y de lluvias regulares— es el símbolo del dios del maíz. El pez representa a esta divinidad durante su permanencia en los infiernos, según afirman los teólogos chortis[397].

Hunahpú e Ixbalanqué, después de resucitados hacían muchos prodigios. Quemaban las casas y las volvían a su estado anterior. Se despedazaban uno al otro y se resucitaban.

Se presentaron disfrazados frente a los del Xibalbá y realizaron ante ellos esos prodigios. Los prodigios de los gemelos eran, todos ellos, símbolos del principio de muerte y resurrección. Los del Xibalbá desearon que hicieran sus maravillas con ellos mismos. Pidieron a los gemelos que les mataran y les resucitaran de nuevo.

394 Recinos, 1973, pp. 93-94.
395 Recinos, 1973, p. 94.
396 Girard, Raph., 1973, p. 195.
397 Girard, Raph., 1973, p. 199.

« ¡Haced lo mismo con nosotros! ¡Sacrificadnos! , dijeron. ¡Despedazadnos uno a uno!, les dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé a Hunahpú e Ixbalanqué.

—Está bien, después os resucitaremos».

«Y he aquí que primero sacrificaron al que era su jefe y señor, el llamado Hun-Camé, rey de Xibalbá.

Y muerto Hun-Camé se apoderaron de Vucub-Camé. Y no los resucitaron»[398].

Estos textos ponen de manifiesto la existencia de dos tipos de muerte, una fecunda que se transforma en vida y otra estéril que permanece muerte definitivamente.

Antes de su ascensión a los cielos se manifestaron los gemelos a sí mismos delante de todos los del Xibalbá.

«Oíd nuestros nombres. Os diremos también los nombres de nuestros padres. Nosotros somos Hunahpú e Ixbalanqué, estos son nuestros nombres, y nuestros padres son aquellos que matasteis y que se llamaban Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú. Nosotros. los que aquí veis, somos pues los vengadores de los dolores y sufrimientos de nuestros padres. Por eso nosotros sufrimos todos los males que les hicisteis. En consecuencia, acabaremos con todos vosotros, os daremos muerte, y ninguno escapará, les dijeron».

«Esta es nuestra sentencia, la que os vamos a comunicar. Oídla todos vosotros los del Xibalbá.

—Puesto que ya no existe vuestro gran poder y vuestra estirpe y tampoco merecéis misericordia, será rebajada la condición de vuestra sangre. No será para vosotros el juego de pelota. Solamente os ocuparéis de hacer cacharros, apastes y piedras de moler maíz. Sólo los hijos de las malezas y del desierto hablarán con vosotros. Los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados no os pertenecerán y se alejarán de vuestra presencia. Los pecadores, los malos, los tristes, los desventurados, los que se entregan al vicio, esos son los que os acogerán. Ya no os apoderaréis repentinamente de los hombres y tened presente la humildad de vuestra sangre. Así les dijeron a todos los del Xibalbá»[399].

Los mellizos se revelan como quienes reducen a la impotencia el imperio de los Camé. Mediante la confrontación establecen el sistema agricultor como sistema de valores, y lo que hasta entonces había funcionado como régimen de valores pasa a ser el antivalor. Estamos frente al modo habitual de asentar un sistema de valores.

Comenta Girard que los dioses de otro tiempo se convierten en los demonios de la cuarta edad. Las virtudes de antaño son los vicios de ahora. Los dioses del pasado ya no pueden cumplir la función de orientar la conducta humana. Sólo les serán fieles los marginados de la sociedad, no los esclarecidos y los civilizados. Dos grupos les pertenecerán: los incivilizados y los malos, los pecadores y viciosos. Pero su señorío sobre los hombres ha terminado para pasar a Hunahpú e Ixbalanqué. Ellos únicamente salvan y redimen a los hombres del poderío de las fuerzas del mal. Ellos vuelven la justicia a su sitio, reparando la muerte de los Ahpú. Ellos, muriendo, vencen a la muerte porque la hacen fecunda. Antes de ser consagrados como dioses han de morir, y es por la muerte que se convierten en términos de adoración. Por la muerte viene la divina transformación. Ellos hacen a la muerte fecunda y sagrada y redimen de la muerte[400].

398 Recinos, 1973, p. 98.
399 Recinos, 1973, pp. 99-100.
400 Girard, Raph., 1973, p. 241.

«Así fue su despedida cuando ya habían vencido a todos los del Xibalbá. Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la una. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo»[401].

El esquema de «muerte/vida» abarca el aspecto vegetal y agrícola, el humano y el astronómico. Por tanto, debían conjuntarse todos estos aspectos en uno. La ascensión de Hunahpú e Ixbalanqué es la mitificación de esa conjunción.

«Despojando a los falsos dioses de su poder, les reemplazan —los gemelos— en el gobierno del universo. Esta función de Sol Invicto, está presentida desde que los héroes civilizadores emprenden el viaje al Xibalbá sin deponer sus elementos de esplendor, es decir, sus atributos de dios solar»[402].

No es que los gemelos sean el sol y la luna. El sol y la luna, como los ídolos, son símbolos de ellos; son lugares donde se manifiesta, de una manera tangible y sensible, la divinidad que se supone se hace presente en ellos. Comenta Girard a este respecto, que no hay confusión entre el espíritu y la materia, porque el objeto de adoración no es la cosa creada —vimos más atrás la creación del sol— sino la virtud divina que habita en ella[403].

La ascensión es la sublimación de Hunahpú e Ixbalanqué por el dios del cielo que les corona con su poder para siempre.

«...La ascensión de los gemelos representa, a la vez, el misterio del sol naciente el del espíritu de la planta que retorna al cielo de donde ha venido lo mismo que el alma del muerto se eleva para incorporarse a las estrellas siguiendo el ejemplo dado por los 400 jóvenes muertos por Zipacná»[404].

Dice el Popol-Vuh a continuación del texto que narra la ascensión de los gemelos:

«Entonces subieron también los 400 muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquellos —los gemelos— y se convirtieron en estrellas del cielo»[405].

El esquema de «muerte/vida» da la transmutación de la condición humana en condición divina, según el modelo ejemplar de los 400 jóvenes que cita el Popol-Vuh.

Los teólogos chortis especifican que el cortejo solar se compone de 40.000 espíritus de hombres, 40.000 de mujeres y 40.000 de niños que acompañan continuamente al sol, patrón de los muertos. Estas cifras expresan el concepto de innumerable, inexpresable, que se obtiene elevando el número dado por el Popol-Vuh[406].

La fecundidad de la muerte no es meramente una fecundidad intramundana y profana. El paso de la vida por la muerte es una revelación divina. Esto confirma nuestra teoría de que los lugares axiales laborales y, por tanto, valorales son, a la

401 Recinos, 1973, p. 102,.
402 Girard, Raph., 1973, p. 247.
403 Girard, Raph., 1973, p. 247, nota.
404 Girard, Raph., 1973, p. 248.
405 Recinos, 1973, p. 102.
406 Girard, Raph., 1973, p. 248.

vez, lugares hierofánicos. En los ejes centrales de la axiología primera se revela la axiología segunda.

El Popol-Vuh enseña una doctrina que acaba con el miedo y la incertidumbre de la muerte y conduce a una esperanza de vida, más allá de la muerte, y, además, a una esperanza de vida divina. Es por eso que los chortis enserian que no debe llorarse a los muertos.

Veamos ahora, brevemente, el ritual funerario de los chortis, descendientes de los maya-quichés. En él se explicita la fe en la vida eterna y la concepción de la muerte como un tránsito.

Se coloca el cadáver echado sobre la espalda en el centro de una cruz y en mitad de la casa de sus parientes, la cabeza vuelta hacia el oriente y los pies hacia occidente.

La casa, tanto entre los mayas, como entre los chortis u otros, representa el centro del cosmos. Se pone el cadáver tendido sobre las espaldas para facilitar la salida de su alma. Sus pies están dirigidos hacia occidente, porque es la dirección en que ha de caminar para pasar por los infiernos antes de su ascensión. Únicamente a los niños se les colocan los pies en dirección al oriente, porque su inocencia les exime de las penalidades del mundo inferior. Van directamente a la patria del sol naciente. El entierro de un niño se celebra como una fiesta, con danzas y música.

A los muertos adultos se les equipa con carbón, para que puedan calentarse en la Casa del Frío. El agua ritual vertida sobre la tumba les proporciona luz en la Casa Oscura. Para andar por la Casa del Sílex se les proporciona unas sandalias nuevas. Para defenderse de los temibles animales infernales llevan consigo una cuerda, símbolo divino. Se aprovisiona al difunto con alimentos para que pueda restaurar sus fuerzas durante las terribles pruebas que deberá sufrir en los infiernos. Se reza una novena de oraciones para ayudar al difunto en su paso por los infiernos, al término de la cual se supone que el difunto ha superado el tránsito por los infiernos y asciende al cielo, como el espíritu del maíz y del dios solar[407].

Para los maya-quichés la muerte es un tránsito, un cambio de vida, una regeneración, una transformación. El cadáver, como la semilla, debe desintegrarse para convertirse en un ser nuevo y un ser sublimado, en un ser divino.

Obsérvese la permanencia en los agricultores del esquema de transformación propio de la protovíctima de los horticultores. Sin embargo, ese esquema horticultor ha sido modificado en los agricultores.

Tomémoslo en el prototipo: Hunahpú que sufre la transformación, pasando por la muerte, no es una víctima que se transforma simplemente en los bienes de cultura. Hunahpú procede del cielo, muere, adquiere el señorío y vuelve otra vez al cielo. Todos los bienes de cultura provienen de él, pero porque siendo señor al descender, con su muerte, gana para todos los hombres todos los bienes y la vida temporal y eterna, y así adquiere un nuevo señorío sobre el cosmos. Un señorío adquirido con su muerte. En la protovíctima horticultora no hay señorío ni en su inicio, ni después de su paso por la muerte. Igualmente, la transformación de los difuntos no es una transformación por propio poder de la muerte; es una transformación de la muerte en vida, y vida eterna, por decisión del dios del cielo, el Señor, por incorporación a la muerte sagrada de Hunahpú. La vida eterna de los difuntos maya-quichés es una vida divina, y ya hemos visto que la vida divina para el Popol-Vuh, aunque poliforma, es una. Luego la transformación de la muerte de los hombres en vida es fruto

407 Girard, Raph, 1973, pp. 178-180.

y participación de la victoria sobre la muerte del Señor Hunahpú, por voluntad del dios del cielo.

— *Creación del hombre*

A continuación de la bajada a los infiernos vamos a estudiar la creación del hombre. Seguimos, con ello, el orden que da el Popol-Vuh y la lógica interna.

> «He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.
> Y dijeron los Progenitores, los Creadores, los Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz:
> —Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y de que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad sobre la tierra.
> Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad de la noche; luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre.
> Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y Formadores[408].

Todos los actos de creación, sea del mundo de los vegetales, o de la especie humana, se realizaron en la oscuridad de la noche, antes del alba. Por esta causa, tanto el rito agrario, como el coito se celebrarán de noche, como repeticiones, presencializaciones del acto primigenio de la creación. Ya hemos visto que incluso la creación artística deberá tener lugar en la oscuridad del bosque. Toda creación como la germinación de la semilla, se realiza en la oscuridad. Los dioses se reúnen, deliberan y deciden unánimemente en la oscuridad de la noche.

La creación del hombre que se decide es la creación del hombre de la cultura maya-quiché, el de la cultura agricultora, en contraposición con los hombres no perfectos de los estadios culturales anteriores.

> «De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.
> Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida:
> Yac (el gato montés), Utiú (el coyote), Guel (una cotorra), y Hoh (el cuervo). Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas; les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.
> Y así encontraron la comida, y esta fue la que entró en la carne del hombre creado, del formado; esta fue su sangre, de esta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz (en la formación del hombre) por obra de los Progenitores.
> Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y en mazorcas blancas, y abundante también en pataxte y cacao y en innumerables zapotes, ananás, ¡acotes, ñames. matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado Paxil y Cayalá.
> Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Exmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura, y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.
> A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carse de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados»[409].

408 Recinos, 1973, p. 103.
409 Recinos, 1973, pp. 103-104.

Los animales que intervienen en el mito pueden hacer referencia a los que ayudaron a los primeros pobladores de la región a saber qué especies eran comestibles y cuáles no. Si los animales las comían y vivían, el hombre podía comerlos.

El texto se está refiriendo a la creación del hombre cultural de la cuarta edad cuando menciona el lugar donde estaban las mazorcas y demás alimentos, lugar del asentamiento en el inicio del cultivo agrícola. Tanto por todo el contexto de Popol-Vuh, como por este fragmento, parece quedar claro que se refiere a la creación del hombre verdadero, es decir, del que se asienta en lugar adecuado, selecciona unas especies de plantas y practica el cultivo agrícola.

La planta cultural por excelencia es el maíz. Hunahpú es el dios del maíz. Los hombres, hechos de maíz, son consubstanciales. Y en esta consubstancialidad y comunión entran, también, los astros. El espíritu divino desciende a la tierra y es la fecundidad de las plantas, como Hunahpú que desciende del cielo para vencer a la muerte. El hombre es también llamado hijo de Dios, hijo esclarecido del espíritu divino que reside en el sol[410].

En el maíz se manifiesta la obra de dios; por el maíz viene la vida divina a los hombres, porque el maíz es el alimento que hace posible la cultura; por eso de maíz es la carne del hombre.

Dice Girard:

> «que lo mismo que la cuarta creación se refiere, alegóricamente, a la categoría del hombre de la cultura maya y no al origen de la especie humana, el descubrimiento del maíz en Paxil y Cayalá expresa la importancia económica, religiosa y social que adquiere desde entonces este cereal y no al primer descubrimiento de la planta, puesto que sabemos, por el mismo Popol-Vuh, que este cereal era cultivado ya por las mujeres durante la era prehistórica»[411].
>
> «Estos son los nombres de los primeros hombres que fueron creados y formados: el primer hombre fue Balam-Quitzé, el segundo Balam-Acab, el tercero Mahucutah y el cuarto Iqui-Balam. Estos son los nombres de nuestros primeros padres y madres. Se dice que ellos sólo fueron creados y formados. No tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones. No nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el Creador y el Formador, los Progenitores. Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados por el Creador, el Formador, los Progenitores. Tepeu y Gucumatz. Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron; anduvieron, agarraron las cosas. Eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón. Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.
>
> Las cosas ocultas (por la distancia) las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y así mismo desde el lugar donde estaban lo veían.
>
> Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos. los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam.
>
> Entonces les preguntaron el Creador y el Formador:
>
> —¿Qué pensáis de vuestro estado? ¿No miráis? ¿No oís? ¿No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera ***de*** andar? ¡Mirad pues! ¡Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! ¡Probad, pues, a ver! les dijeron.
>
> Y en seguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador, y al Formador:
>
> — ¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados; se nos ha dado una boca y una cara; hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo

410 Girard, Raph., 1973, p. 261.

411 Girard, Raph., 1973, pp. 262-263.

y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh nuestro abuelo!, dijeron dando gracias por su creación y formación.

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra.

Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto.

—No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben. lo grande y lo pequeño, dijeron, y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores.

—¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance a lo que está cerca. que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son simples creaturas y hechuras (nuestras)? ¿Han de ser ellos también dioses?

¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan? Así dijeron,

—Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias que lo sabemos y vemos todo?

Esto dijeron el Corazón del Cielo, Huracán, Chipi-Caculhá, Raxa-Calculhá, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, Ixpiyacoc, Ixmucané, el Creador y el Formador. Así hablaron y enseguida cambiaron la naturaleza de sus obras, de sus criaturas.

Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos.

Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres origen y principio (de la raza quiché).

Así fueron creados y formados nuestros abuelos nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra»[412].

La creación de los cuatro primeros varones fue a imagen y semejanza de dios, hasta tal punto que hubo de retocarse la creación para mantener las distancias. El texto viene a decir que lo veían y conocían todo, lo lejano y lo cercano, lo grande y lo pequeño, lo manifiesto y lo oculto, como dios mismo.

Los hombres creados lo primero que hacen es dar gracias y alabar a dios. Esta será una obligación de todos los hombres que se perpetuará en el culto.

El Creador tuvo que limitar la perfección de su criatura, su semejanza con él, disminuir su conocimiento —su vista—. Esta es una manera de reafirmar su condición de creaturas delante de la condición de los hombres mismos. Se remarca la condición de señorío de dios y la condición de siervo, de obediencia de los hombres con respecto a su creador. El mito es una forma totalmente explícita de expresar la ontología del señorío que rige la cultura maya-quiché. También aquí los hombres son creados para servir a dios. También en este caso comprobamos nuestra suposición de que en toda cultura agrícola con autoridad social establecida y fuerte Dios es señor, y criaturidad equivale a sumisión.

Dice el texto que los cuatro primeros hombres no nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el creador, sino que fueron creados por un prodigio, por obra de encantamiento. Esta es una manera de hablar del Popol-Vuh cuando quiere significar que fueron creados por una palabra autoritaria. Ya vimos que así se hizo la creación del cosmos. También, pues, la creación del hombre, es explicable desde el esquema «mandato/obediencia».

Veamos, por último, la creación de la mujer. Dice el Popol-Vuh:

412 Recinos, 1973, pp. 104-107.

«Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas, sus mujeres al lado de Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam»[413].

Girard aduce la traducción de Villacorta en la que se dice que las mujeres fueron creadas por la palabra del Creador[414].

«Allí estaban sus mujeres cuando despertaron y al instante se llenaron de alegría sus corazones a causa de sus mujeres»[415].

Esta creación de la mujer, en segundo lugar, explicita el papel subordinado de la mujer maya-quiché con respecto al varón. Nosotros vemos en esta subordinación la invasión del principio autoritario social incluso en el ámbito de la relación parental. Ya vimos esto mismo al considerar la homología del cultivo y la sexualidad.

— Relación de modelos axiológicos

Nos queda por estudiar la relación de los esquemas «mandato/obediencia» y «muerte/vida».

Hemos visto que Hunahpú e Ixbalanqué son divinidades agrarias y solares.

Son divinidades del maíz por su naturaleza de dioses agrarios y porque el maíz es el cultivo primordial.

Dice el Popol-Vuh, que cuando los gemelos decidieron aceptar la invitación de los Camé y bajar a los infiernos fueron a despedirse de su abuela Ixmucané y le dijeron:

«nos vamos, abuela, solamente venimos a despedirnos. Pero ahí queda la serial que dejamos de nuestra suerte: cada uno de nosotros sembraremos una caña, en medio de nuestra casa la sembraremos; si se seca esa será la señal de nuestra muerte. Muertos son, diréis, ¡oh abuela nuestra! Y vos madre no lloréis, que ahí os dejamos la serial de nuestra suerte, dijeron. Y antes de irse sembró una caria (caria de maíz) Hunahpú y otra Ixbalanqué; las sembraron en la casa y no el campo, ni tampoco en tierra húmeda, sino en tierra seca; en medio de su casa las dejaron sembradas»[416].

Estas cañas de maíz son su «alter ego»; sufrirán su misma suerte. Si los gemelos mueren, morirán; si viven, vivirán. Instauran el culto del maíz colocado en el centro de la vivienda, equivalente al centro del mundo. Como el culto de los ídolos, el culto se realizará en la penumbra.

Que las cañas vivan o mueran no dependerá de las condiciones del terreno, sino de la suerte de los gemelos. Estamos frente a un fenómeno de nahualismo.

Dice Girard:

«el nahualismo que todavía hoy persiste entre los indios, consiste en creer que existe entre la persona y su nahual (animal o vegetal), una relación tan íntima y perfectamente determinada, que comienza y termina con la vida de la persona»[417].

413 Recinos, 1973, p. 107.
414 Girard, Raph., 1973, p. 278.
415 Recinos, 1973, p. 107.
416 Recinos, 1973, p. 79.
417 Girard, Raph., 1973, p. 157.

La autoridad del dios del cielo sobre Hunahpú e Ixbalanqué es absoluta, como la del padre respecto a sus hijos, la del sacerdote respecto a sus fieles —los fieles le llaman padre, y éste les llama hijos—. Los gemelos son hijos obedientes del dios del cielo. Pero hemos visto que con su muerte son la manifestación del Corazón del Cielo y que por su muerte son sublimados, elevados al señorío y coronados con el poder del cielo.

Por otra parte, hemos visto que en el descenso a los infiernos los gemelos vencen a los Camé —el poder del mal y la muerte— con sus prodigios, con sus artes mágicas, es decir, con su poder, con su palabra poderosa.

El segundo poder que hemos visto ejercitar a los gemelos es el poder de transformarse de muertos en vivos.

En esta mitología no es, como en las otras que hemos estudiado, el dios del cielo quien les resucita; ellos mismos vuelven a la vida con su propio poder. Por ese poder, muriendo, hacen a la muerte fecunda.

Por tanto, los gemelos que van a la muerte por obediencia, pero que vencen a la muerte con su poder, son, a la vez, siervos e hijos del dios del cielo y señores que van a la muerte. No se olvide que cuando hablamos de señorío u obediencia lo hacemos según el esquema de «mandato/obediencia», en el que el mandato es una emisión ontológica y la obediencia, una recepción ontológica, en el que el emisor, el señor, es una plenitud ontológica de ser y el receptor es una sumisión ontológica.

Pero, además, los gemelos porque pasan por la muerte son elevados, ascendidos a los cielos y coronados con el poder.

Creemos superfluo estudiar en qué aspecto reciben el poder los que ya eran señores, ni qué añade el poder al poder.

No nos parece que interese a la mentalidad mítica, ni que pretenda hacer un sutil juego y ensamblaje de conceptos.

Lo que sí que nos parece de acuerdo con esa mentalidad mítica es que la muerte es fecunda por obediencia, es decir, que una emisión ontológica la hace fecunda y vence su esterilidad y que la fecundidad de la muerte es fecundidad ontológica, o en otras palabras, que la muerte es fuente de ser y de poder.

Así, pues, los dos esquemas, el de «muerte/vida» y el de «mandato/obediencia», están íntimamente relacionados. Si se nos permite una torpe imagen diríamos que el esquema de «mandato/obediencia» asume al de «muerte/vida» por delante y por detrás. En su ida a la muerte y en su salida.

A su vez, el esquema de «muerte/vida» da razón del poder, la divinidad y la sublimidad de los gemelos y, con ellos, del destino del hombre y su divinización.

Dice Girard:

> «tanto en su función de dios solar como en la de dios del maíz, Hunahpú juega el papel de un salvador y presenta en ejemplo la misma doctrina soteriológica».

Hunahpú defiende a la humanidad contra las fuerzas del mal y la muerte y los aniquila con su poder mágico. Como dios del maíz se da en alimento a sus adoradores, se sacrifica a sí mismo por su pueblo. Los chortis le llaman «el Hijo Redentor»[418].

Hunahpú e Ixbalanqué revelan la cultura y las normas de conducta, manifiestan al dios del cielo. Alcanzan para los hombres la inmortalidad y la vida divina. Es-

418 Girard, Raph., 1973, p. 356.

tablecen el culto. Elevan el trabajo a dignidad y categoría religiosa. Enserian a los hombres que su destino es la vida divina y la inmortalidad y que su poder es servir y alabar a dios.

— Relación de las configuraciones valorales de una sociedad y sus representaciones religiosas

Antes de concluir este apartado sobre los agricultores permítasenos una observación, fruto a la vez de nuestra hipótesis y del camino andado.

Hemos rastreado la presencia de los esquemas «mandato/obediencia» y «muerte/vida» y hemos visto diversas formas de relacionarse ambos esquemas. Lo hemos estudiado en sus formaciones y configuraciones axiológicas, que en las sociedades que hemos estudiado resulta equivalente a decir en sus formaciones míticas. Para estudiar los esquemas y las relaciones de los esquemas nos hemos fijado especialmente en las cumbres de los sistemas valorales, o como hemos dicho, míticos. Esas cumbres, según nuestra teoría de la axiología 1 y axiología 2 y sus relaciones, y según la teoría de los diversos niveles analíticos axiológicos de lenguaje, debían coincidir con las formaciones religiosas.

Las formulaciones míticas religiosas son las cumbres del sistema de valores de esas sociedades y, por tanto, el lugar donde aparecerán más explícitos los esquemas subyacentes y sus relaciones. Por ello mismo, serán el lugar más apto para estudiar el sistema valoral y ontológico de esas sociedades y la relación que todo eso tiene con los ejes laborales de los que esas sociedades viven fundamentalmente.

Las formaciones míticas que hemos estudiado se apoyan y se construyen sobre el trabajo agrícola y la autoridad.

Pero uno y otro vivido valoralmente, no como algo meramente utilitario, no como meros medios conducentes a fines concretos —sobrevivir como individuos y como grupo—, sino como relaciones con el entorno cualificadas valoralmente. Son relaciones valorales con el entorno las que servirán de base a toda la construcción posterior. Si las relaciones con el entorno —nos referimos a las laborales agrícolas— y las relaciones de subordinación no tuvieran el carácter de una relación estrictamente axiológica, aunque con utilidad pragmática que no hay que confundir con una relación pragmática —como podría ser ahora el trabajo agrícola o la subordinación social—, entonces, todas las construcciones ontológicas, valorales y míticas que hemos estudiado serían imposibles, perderían pie, carecerían de vida y caerían, y con justicia, en el vacío.

Cuarta parte

INDAGACIONES SOBRE EL TRÁNSITO DEL MITO A LA RACIONALIDAD Y APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS DE CONFIGURACIONES DE ESTRUCTURA IDEOLÓGICA

I.-INTRODUCCIÓN

Pretendemos rastrear cuáles fueron las condiciones laborales y sociales que originaron una de las mayores revoluciones en la mente de los hombres.

Quisiéramos aproximarnos a los factores que generaron, en una sociedad regida por el mito, la racionalidad. O en otros términos: quisiéramos averiguar cuáles son los factores que, posibilitando la transformación de los modelos de interpretación del mundo, condujeron al nacimiento de la filosofía y de la ciencia. Según nuestra hipótesis debería de tratarse de factores laborales y sociales. Con ello no excluimos otros factores posibles.

Resulta forzoso que nos aproximemos, aunque sea sumariamente, a la «polis» griega por ser precisamente ahí donde la transformación a la que nos referimos tuvo lugar.

Comenzaremos por describir brevemente sus estructuras laborales.

II.—«GENOS», «FRATRIAS» Y «FILE» EN LA «POLIS» GRIEGA. CONDICIONES LABORALES DE LOS CIUDADANOS, METECOS Y ESCLAVOS

A la organización en grandes familias patriarcales, «genos», le sucedió durante el transcurso de la época arcaica la vida en ciudades o «polis». Este tránsito tuvo lugar entre los siglos XII y VIII a. C. Se pasó de un régimen pastoril y agrícola a un régimen de familias más restringidas viviendo en ciudades. Durante ese período los «gene» se instalaron en las «polis».

Un «genos» lo formaban los parientes, los que adoraban a un mismo ancestro; era la célula elemental de la sociedad primitiva. Los que vivían en una misma tierra se reunían en un mismo lugar, formaban un núcleo cerrado, independiente y autárquico, y constituían así un «genos».

Un «genos» era una comunidad parental religiosa y moral que tenía un jefe con plenos poderes[1].

1 Glotz, Cohen., 1938, p. 119 y ss.

Por razones de conquista, u otras razones, se reunían varios «gene» en «fratrías» y varias «fratrías» en «filé». Una «polis» podía suponer la reunión de varios «gene» o, incluso, «fratrías» y «tribus». Una «polis» era la asociación permanente de grupos; asociación en un mismo territorio, de cara a la subsistencia y a la defensa, y asociación religiosa de culto.

Eran ciudadanos suyos todos y nada más que los descendientes de los grupos fundadores. Las asociaciones de «gene» surgían por la voluntad de todos ellos, o porque uno se imponía a los otros. La «polis» no destruía los cuadros sociales existentes antes de su formación. También en la ciudad los «gene» eran la unidad primordial[2].

Incluso en la armada o en el ejército las tropas se alineaban y luchaban organizadas en «tribus», «fratrías» y «gene».

Así, con el nacimiento de las ciudades, la sociedad hasta entonces casi exclusivamente rural se organizó alrededor de los centros económicos y no en torno de los jefes o patriarcas[3].

La «polis» era un Estado independiente que comprendía la ciudad misma y varios pueblos o aldeas en el interior de un territorio, generalmente exiguo.

La población rural constituía el mayor contingente de la «polis». Y no ha de pensarse al hablar de la «polis» en un ámbito rural dominado por la ciudad como en la Edad Media[4].

La «polis» era un conjunto de pueblos actuando de común acuerdo, con un lugar donde reunirse en asambleas para discutir y buscar soluciones a los problemas que se presentaran.

La «polis» era una comunidad autárquica dentro de los límites impuestos por la naturaleza. El grado en que se conseguía esta autarquía dependía, en gran parte, del tamaño de la «polis». Ciertamente, ésta no podía ser tan pequeña que no contara con mano de obra suficiente en todas y cada una de las actividades que exigía la vida ciudadana, incluidas las necesidades de defensa.

Eran ciudadanos los que habían nacido en la «polis» y descendían de los grupos fundadores. Si no se había nacido en el seno de esos grupos era casi imposible conseguir el título de ciudadanía. No existían los procedimientos actuales de nacionalización. Incluso Atenas, que recibía bien a cuantos emigraran a ella desde otras ciudades, no aceptaba como ciudadanos a los extranjeros que vivían en ella. Un extranjero solamente podía llegar a ser ciudadano mediante una declaración formal de la asamblea soberana. Pero esto ocurría rarísimas veces. No bastaba el haberse criado en la ciudad, el haber militado en sus ejércitos o haber servido siempre fielmente a la ciudad.

Las ciudades fueron menos estrictas en conceder la ciudadanía, o incluso venderla, y más aún cuando se acentuó la decadencia de la «polis», a finales del siglo IV a. C.

Así pues, en las «polis» eran ciudadanos sólo una minoría, especialmente en las más prósperas y urbanas. La mayoría de las «polis» estaban compuestas por no ciudadanos que residían permanentemente en ellas. Estos no ciudadanos eran los extranjeros o «metecos» los esclavos y las mujeres. Los no ciudadanos estaban en-

2 Glotz Cohen, 1938, p. 127.
3 Bourriot 1975, p. 73.
4 Finley, 1973, p. 55.

teramente sometidos a la ciudad como los ciudadanos, con todas las obligaciones, incluso militares, pero en cambio estaban grabados con varias incapacidades, especialmente políticas[5].

Con la «polis», las condiciones laborales y las condiciones familiares se transformaron con respecto al estadio anterior. Del «genos» autárquico se pasó a *la* «polis» autárquica. Con esto el individuo pudo vivir aislado formando con los suyos una familia reducida.

El trabajador resultó independiente. El pequeño campesino vivió aislado con su familia que comprendía a la mujer, a los hijos y a algún ayudante. Cada familia trató de producir por sí misma todo lo que necesitaba y sólo cuando esto no le era posible solicitaba la ayuda de hombres de oficio.

La condición de ciudadano no comportaba ningún tipo de peculiaridad en la ocupación laboral.

Veamos las ocupaciones de las diversas clases sociales[6].

Los esclavos

Había que ser muy pobre para trabajar sin la ayuda de ningún esclavo. Las gentes modestas disponían de uno o dos esclavos. Los más acomodados podían poseer unos diez. Los artesanos notables podían comprar números mayores. Céfalos, armero del Pireo, poseía 120. Algunas gentes muy ricas de la magna Grecia poseían batallones de esclavos, menos por razones económicas que por lujo. Sin embargo, Grecia ignoró los grandes grupos de esclavos que serían más tarde normales en Roma.

Esto en cuanto a los esclavos privados.

En Grecia había también esclavos del Estado. En Atenas, los arqueros escitas y los encargados del archivo eran esclavos. También eran esclavos algunos otros que cuidaban los caminos, acuñaban moneda, etc. Nunca, sin embargo, los esclavos públicos fueron muy numerosos o asumieron ellos toda la carga de los trabajos públicos.

Los esclavos ejercían casi todos los oficios: joyeros, zapateros, despenseros, arrieros, cultivadores, muleros, carpinteros, curtidores, herreros, fabricantes de vasos, mineros, negociantes, tenderos de todo tipo, jornaleros de todo tipo, recaderos, secretarios, e incluso usureros y banqueros.

A veces los esclavos disfrutaban de una libertad de acción con la entera confianza de sus dueños: banqueros, médicos, mercaderes daban libre iniciativa a sus esclavos que actuaban según su propio criterio y que luego entregaban a sus amos parte de las ganancias.

Los extranjeros o metecos

A mediados del siglo V en el África había un meteco por cada dos ciudadanos. Los metecos se dedicaban frecuentemente a la agricultura. Sin embargo, el derecho a adquirir propiedades territoriales les estaba vedado, salvo rarísimas excepciones. La posesión de tierras era privilegio de los ciudadanos.

Los extranjeros, fueran domiciliados en la «polis» o no, ocupaban un lugar muy importante en el comercio como importadores, exportadores o tenderos. Igualmente era importante el papel de los extranjeros entre los artesanos. Se les encuentra en las ramas más variadas de la artesanía, desde lo más alto a lo más bajo.

5 Finley, 1973, pp. 58-59.
6 Bourriot, 1975, pp. 83-94.

También ocupan un lugar importante en las profesiones liberales: son usureros que prestan a los mercaderes, ciudadanos o no; banqueros, escribas, médicos, adivinos, oradores, aedos, escritores, artistas o pensadores. Basta recordar nombres como: Anaxágoras de Clazomene, Aristóteles de Estagira, Polícleto de Argos, Scopas de Paros, Polignoto de Tasos, etc.

Los ciudadanos

No hay que pensar que los esclavos y extranjeros dispensasen a los ciudadanos de trabajar, ni que estos últimos formaran una casta ociosa dedicada a la cultura y la política. En realidad, los ciudadanos se ocupaban en todos los oficios, desde los más altos a los más humildes, aunque no cabe duda de que intentaban evitar los más humildes para dejarlos a los extranjeros o esclavos; sin embargo, lo cierto es que no siempre lo lograban.

Los ciudadanos eran comerciantes a grande y a pequeña escala. Se encontraban en todos los niveles del comercio. Sin embargo, no parece que pueda hablarse en términos generales de una aristocracia mercantil. La gente rica prestaba su dinero a los negociantes, la mayor parte de ellos metecos, sin participar directamente ni en la creación, ni en la dirección de las empresas mercantiles. Los ciudadanos estuvieron presentes, trabajando con sus propias manos, en todas las ramas de la artesanía; estuvieron igualmente presentes en las profesiones liberales, desde las más humildes hasta las de más categoría. Pero en donde se dejó sentir más su peso fue en el cultivo de la tierra. La propiedad rústica fue privilegio de los ciudadanos. Poseer un pedazo de tierra era muestra de pertenecer al cuerpo de ciudadanos. En los pueblos pequeños no hubo apenas extranjeros.

En conclusión, los trabajadores se reclutaron en las tres clases sociales de la sociedad griega: esclavos, extranjeros y ciudadanos. No fueron ricos únicamente los ciudadanos; también los metecos llegaron a poseer grandes fortunas.

La mujer estuvo normalmente recluida en el trabajo de la casa y tuvo que ser muy pobre para no poseer por lo menos una criada. Las que se vieron forzadas a ganarse la vida trabajaron como tejedoras, comadronas, nodrizas, o tuvieron pequeños comercios. De peor reputación fueron las taberneras, hoteleras, acróbatas y músicas. Abundaron las prostitutas.

No fue infrecuente que mujeres pobres se alquilaran temporalmente para la cosecha o la vendimia.

No existió una clase cuya ocupación fuera la política. Las actividades políticas tuvieron que desarrollarse fuera de las ocupaciones habituales de los ciudadanos. Aristóteles lamentaba este hecho y postulaba que todo el trabajo manual lo ejercieran los esclavos para que los ciudadanos dispusieran de ocio para dedicarse a la cuestión pública[7].

1. Caracteres de las ocupaciones laborales y su relación con la condición de ciudadano

Las técnicas agrícolas no presentaban ninguna novedad importante con respecto a los grandes reinos orientales. El riego apenas se practicaba y solo excepcionalmente llegaban a drenarse tierras pantanosas.

7 Sabine, 1974, p. 16.

Se cultivaba, principalmente y con regímenes de lluvias, los cereales, la vid y el olivo[8].

La ganadería, esencial para la alimentación de los griegos, era objeto de menores cuidados que la agricultura. Se atendía escrupulosamente a los caballos de guerra. Los grandes propietarios tenían pequeños rebaños bovinos y grandes rebaños de corderos y cabras. Los campesinos tenían unos pocos animales que cuidaban sus hijos y sus esclavos. Los esclavos se vendían a veces con los rebaños. Los animales que gozaban de las mayores atenciones, excluidos los caballos de guerra, eran las ovejas a causa de su lana[9].

Ni la agricultura, ni la ganadería exigían instituciones especiales por parte del Estado que tuvieran, como en los imperios orientales la agricultura de riego, consecuencias políticas e ideológicas polarizadoras.

Veamos brevemente las condiciones laborales de los artesanos. La artesanía vivía principalmente en las ciudades, a excepción de las industrias extractivas y sus trabajos iniciales. Los talleres tenían dimensiones muy mediocres. La mayoría de las veces los artesanos transformaban sencillamente una habitación o un patio de una casa ordinaria en taller. Una empresa artesana corriente ocupaba una decena de obreros y, a menudo, menos. El instrumental se reducía al mínimo estricto.

La especialización, pequeña especialización, empezó en las ciudades hacia finales de la época arcaica: Megara tejía mantas; Mileto y Quios bordaban telas; Orcomene, tapices; Atenas fabricaba vasos; Mileto se especializó en la fabricación de camas.

La especialización en pequeña medida alcanzó también a los artesanos: el alfarero torneaba el vaso y lo pasaba a un decorador; éste lo entregaba a un peón que lo colocaba en el horno, mientras que un hornero dirigía la cocción. En las ciudades pequeñas el mismo artesano era quien fabricaba la cama, la puerta, el arado, la mesa, etc. Si no hubiese sido así, no hubiera tenido suficientes clientes. En las grandes ciudades, en cambio, un solo trabajo bastaba para mantener a un artesano. Un zapatero calzaba a los hombres, otro a las mujeres; incluso a veces, uno cortaba el cuero, otro lo cosía, otro reunía las piezas, etc.

La organización de la división del trabajo de este género, podía abarcar a cuatro o cinco artesanos. Con todo, se trataba únicamente de una ordenación inteligente del trabajo y no de una producción en cadena.

Esta repartición del trabajo no era una estricta especialización en un único momento de la producción. Un modelador de vasos podía pasar con facilidad a decorador y a la inversa.

El artesano se formaba mediante la experiencia y la práctica, frecuentemente ayudado por su padre que le legaba su profesión. Para completar su aprendizaje se le colocaba en talleres de colegas o amigos del padre.

El único trabajo que se salía de estos moldes era el trabajo en las minas porque podía reunir grandes bandas de esclavos; este era el único en el que se podía hablar de explotación capitalista.

El Estado era el propietario del subsuelo que lo adjudicaba por tres o siete arios a particulares. Los adjudicatarios eran pequeños burgueses o ricos personajes. La mano servil la ponía el adjudicatario o la alquilaba a otro. Había personajes que poseían grandes grupos de esclavos que alquilaban para el trabajo en las minas. A

8 Daumas, 1962, p. 183.
9 Bourriot, 1975, p. 100.

veces, quienes poseían algunos pocos esclavos los alquilaban también y recibían por ello un pequeño salario diario.

Las instalaciones de superficie como talleres de trituración de minerales, lavaderos, fundiciones, etc., pertenecían a particulares que las explotaban, o que los alquilaban a los adjudicatarios.

Los intercambios comerciales se realizaban en las ciudades o en los puertos.

Los productores mismos eran frecuentemente los mercaderes.

Los campesinos se trasladaban por la mañana temprano a la ciudad, conduciendo sus burros cargados con los productos de la tierra o empujando un poco de ganado. Algunos vendían sus productos directamente en el domicilio de los clientes; otros iban al ágora, donde se reunían con los mercaderes profesionales y los pequeños vendedores.

A cada tipo de artículos se le asignaba un lugar en la plaza: carniceros, panaderos, pescadores, vendedores de aceite o de vino, mujeres que vendían lanas o vestidos, vendedores de vajilla u objetos de metal, perfumeros, etc.

La clientela era masculina. Las mujeres no iban normalmente a los mercados.

También se vendía en los alrededores de los templos. En las puertas de la ciudad se situaban los traficantes de productos de baja calidad, averiados, etc.

Había tenderos instalados de modo fijo cerca del ágora, en las encrucijadas o en las calles mis frecuentadas.

El comercio por vía terrestre apenas tenía importancia. Los caminos del Ática eran simples pistas. Las únicas vías bien dispuestas eran las que seguían las procesiones. El comercio terrestre tenía que limitarse a pequeños transportes a lomos de mulo.

Los verdaderos intercambios de productos se efectuaban por mar. Los barcos podían transportar hasta 360 toneladas o 2.620 Hl. de grano. Se navegaba a vela tenía que esperarse a la buena estación: desde abril hasta finales de septiembre. La tripulación era reducida: un piloto, un oficial de proa que vigilaba el mar algunas decenas de hombres que manejaban las velas y, si era necesario, los remos. Los marineros eran, la mayor parte de las veces, esclavos del patrón. Los pasajeros podían, o debían si era necesario, ayudar a la tripulación. Incluso, durante el siglo IV a. C., las naves llevaban algunas armas. Los marinos tenían que transformarse en guerreros, si aparecían los piratas.

La mayor parte de las veces, el comercio marítimo reunía a tres tipos de personas: el «nanklero» o patrón de navío que se ocupaba de la navegación y percibía un flete; el «emporos» o negociante que compraba la mercancía, la vigilaba durante la travesía, la vendía en el punto de destino, cargaba la mercancía de retorno y la vendía en el punto de partida; y el usurero que prestaba fondos al comerciante. Si el barco se perdía, el usurero perdía su dinero; si llegaba a puerto, llegaba a cobrar un 30%, o incluso más si el viaje había sido peligroso, sobre lo prestado. Contrariamente a lo que podría creerse, los prestamistas no eran gentes muy ricas, sino que empleaban su pequeño peculio.

Los comerciantes formaban un estrato cosmopolita distanciado de los ciudadanos y de la aristocracia.

El Estado intervenía en este comercio marítimo cobrando un impuesto, vigilando el buen orden y la honradez de calidades, medidas y precios. Juzgaba además los litigios y evitaba acaparamiento, si escaseaban los víveres.

Los banqueros estaban especialmente ligados al mundo del comercio. Provenían de medios sociales humildes y, a menudo, eran antiguos esclavos. Los que habían logrado reunir una pequeña fortuna la hacían prosperar concediendo préstamos. Las

ganancias podían ser considerables y representar del 20% al 40% anual del capital invertido, pero las quiebras eran frecuentes.

Los banqueros que habían hecho fortuna procuraban mostrarse generosos con las ciudades en que moraban para lograr así consideración social entre los ciudadanos. Pero, aún cuando llegaran a ser ricos, jamás eran admitidos en la aristocracia y difícilmente conseguían la ciudadanía.

En cuanto al resto de las profesiones liberales —médicos, profesores, actores, etc.— sus miembros pertenecían a un mundo cosmopolita en su mayoría, hacia el cual los verdaderos ciudadanos sentían desprecio, exceptuando de ese desprecio a algunos pensadores[10].

Del recorrido sumario de las ocupaciones laborales en la «polis» y de la enunciación de quienes las ejercen, podemos concluir: la condición de ciudadano no estuvo ligada a ninguna ocupación laboral, ni ninguna ocupación laboral fue coto exclusivo de los ciudadanos; ninguna ocupación laboral fue tal que, por necesidades de organización o por volumen, subordinara a las otras; las ocupaciones laborales fueron abundantes, muy diversificadas y relativamente proporcionadas en cuanto a su peso político, especialmente en la época clásica; tanto las técnicas agrícolas como las artesanales permanecieron, en su conjunto, bastante rudimentarias sin especiales necesidades de organización y, por tanto, también, sin especiales consecuencias políticas[11]; el comercio fue importante, pero no tanto que se pueda decir que la «polis» fuera una institución preponderantemente comercial, ni que el comercio fuera el monopolio de los ciudadanos.

2. Estructura social de la «polis»

Hemos visto las condiciones laborales griegas. Veamos ahora, algo más detenidamente, su estructuración social.

Comenta la obra de Glotz-Cohen[12] que hay en toda Grecia un sentido unitario en la evolución política: el punto de partida es el «genos» patriarcal y el punto de llegada es la «polis» que liberó a los individuos de la servidumbre patriarcal y estableció el principio de la responsabilidad personal. Hubo ciudades de régimen oligárquico y ciudades de régimen democrático, según la plena responsabilidad política quedara reducida a una minoría o a todo el pueblo.

Veamos la composición social y el sentido de esta transformación en el caso de Atenas.

Los cuadros sociales de la Atenas arcaica se repitieron, con variantes de detalle en muchas ciudades jónicas. Parece que representaban las organizaciones primitivas de las sociedades jónicas y que se remontaban a una gran antigüedad.

En Atenas había cuatro tribus que se llamaban la de los Geleontes, la de Egicoreis, la de Argadeis y la de Hopletes. No obedecían a un principio territorial, porque eran anteriores al establecimiento de los jonios en el Ática; tampoco eran tribus profesionales sino que parece que tenían carácter étnico y gentilicio. Parece, además, que estaban ligadas por prácticas cultuales especiales. En épocas ya avanzadas de la historia, tenían un rey «phylobasileus», aunque no consta que esta fuera una institución primitiva. Pero, aún con la conquista y la formación de nuevas comunidades

10 Bourriot, 1975, pp. 101-105.
11 Daumas, 1962, p. 216.
12 Glotz, Cohen, 1938, p. 599.

territoriales esta vieja institución sobrevivió, aunque perdió gran

parte de su fuerza en favor del «genos», conservando, no obstante, su fuerza religiosa.

La «tribu» se dividía en «fratrías», cuyos miembros se reconocían como descendientes de un antepasado común. La «fratría» jugaba el papel de intermediario entre el «genos» y la ciudad.

A las «fratrías» se presentaban los niños nacidos que eran admitidos en la comunidad; a los dieciséis arios se les presentaba a los jóvenes, que ofrecían un sacrificio y hacían un voto, y se les garantizaba el derecho de ciudadanía. A las «fratrías» se presentaban, también, los nuevos esposos.

Las «fratrías» celebraban cultos especiales. Las «fratrías» se subdividían en clanes o «gene», integrados por familias. Estos eran grupos naturales y llevaban el nombre de un antepasado común, el nombre de una función sagrada (v. gr., buenos cantores, Enmalpidos, heraldos, Cerices...) o el nombre de un lugar. Sus miembros se consideraban alimentados por la misma leche y tenían en común algunos cultos, especialmente relativos a los ancestros; poseían además una sepultura común; aunque emigraran a la ciudad o se separaran se mantenían fuertemente unidos; adoraban a divinidades especiales, junto a los dioses comunes helenos; se sentían solidarios en el dominio de lo criminal, de forma que el «genos» entero se hacía responsable de las ofensas o daños causados a cada uno de sus miembros; tenían leyes propias; no existía una propiedad colectiva del «genos», pero la posesión de la tierra estaba de tal manera ligada al clan que no podían legarse o enajenarse las tierras fuera de él.

Entre los miembros de los clanes se distinguió pronto una aristocracia, enriquecida con la posesión de las mejores tierras, o bien grupos que imponían, al establecerse en una ciudad, sus tradiciones a los demás y se hacían reconocer la posesión hereditaria del culto a los antepasados y a las divinidades particulares. Estos fueron los Eupatridas —los que tienen buenos padres—.

En muchas disputas civiles se ocultaban, de hecho, luchas de clanes[13].

Al margen de estos grupos cerrados existió una «plebe» no integrada en los «gene» y formada por la escoria de éstos y por inmigrados o, incluso, por restos prehelénicos. Se dedicó a la artesanía y al comercio o a explotar pobres tierras, abiertas tardíamente al cultivo. A sus integrantes se les llamó «demiurgoi». Estos no fueron totalmente extraños a la vida ciudadana. Se agruparon en comunidades de culto llamadas «orgeones». Se procuró introducirlos, si no en los clanes, por lo menos, en las «fratrías» que constituían el armazón del estado civil de la «polis» —(quizás a finales del siglo VI)—.

Tanto las reformas de los tiranos, como las que introdujo la democracia, demuestran la existencia en la sociedad griega de las agrupaciones gentilicias.

Los tiranos remodelaron las tribus, aumentaron su número, introdujeron en lugar de grupos gentilicios grupos territoriales e instalaron dioses populares junto a los de las familias[14].

Dracón instituyó tribunales para substraer a los clanes la venganza de los asesinatos.

Solón amplió el cuerpo de los ciudadanos, ordenando que las «fratrías» aceptaran a los «orgeones».

13 Glotz, Cohen, 1938, pp. 390-390; Lévêque, 1968, pp. 177-178.

14 Glotz, Cohen, 1938, p. 246.

Clístenes tendió a romper las alianzas de familias para despojarlas de su importancia política; dividió el territorio ático en tres zonas: la ciudad, la costa y el interior, y a cada una de estas zonas en tres unidades: las «Trittyes». Un tercio de cada una de las zonas se agrupaba para formar una «tribu». Así el Ática se hallaba dividida en diez «tribus», treinta tercios («trittyes») y cien comunidades o «demos».

Cada «tribu» debía proporcionar al ejército un contingente de infantería. Al frente de éste estaba un estratega y al frente de todo el ejército un polemarca.

Clístenes no pudo atreverse a eliminar las agrupaciones sagradas gentilicias, las cuatro «tribus», las «fratrías» y los «gene»; simplemente los ignoró. En adelante en la vida política únicamente contaron las diez «tribus», las «trittyes» y los «demos». Las agrupaciones gentilicias, a pesar de todo, siguieron vigentes en la vida familiar y religiosa[15].

Lo que con la democracia de Clístenes y Pericles adquirió importancia política fue el «demos». Los atenienses estaban divididos en unos cien «demos». Estos «demos» eran las unidades de gobierno local. Sin embargo, la pertenencia a ellos era hereditaria. Aunque un ateniense se trasladase de una localidad a otra seguía siendo miembro del mismo «demos». Por tanto, aunque el «demos» fuera local, el sistema no era meramente de representación local. El «demos» era la puerta de la ciudadanía. Todo joven de dieciocho años era inscrito en su «demos».

Los «demos» presentaban los candidatos para los diversos cuerpos en que se desarrollaba el gobierno de Atenas, elegían candidatos en número aproximado a su tamaño y el sorteo decidía quiénes, de los incluidos en lista, debían desempeñar los cargos. El sistema político era una mezcla de elección y sorteo sobre la base del «demos»[16].

Podemos afirmar que las relaciones de los individuos, las relaciones sociales en Grecia, no estaban fundamentadas en factores laborales, sino familiares, o relacionados y semejantes a las familiares, como sería el caso de los «demos». Esta es una consideración importante para las reflexiones que han de seguir.

Confirma esta estructura social de la «polis» el hecho de que su decadencia vaya acompañada del nacimiento de ideales de vida de tipo personal[17].

Para los epicúreos, el bien es un sentimiento que se goza privadamente. Las ordenaciones sociales están justificadas únicamente como artificios para conseguir el mayor bien privado que sea posible. Los Estados se forman, únicamente, con el fin de conseguir seguridad contra las depredaciones de los demás hombres. El Estado es un contrato de egoísmos autárquicos.

Los cínicos, renuncian a las ventajas y a los bienes de la vida social. El sabio debe bastarse a sí mismo. Tienen como superfluo la propiedad, el matrimonio, la ciudadanía y todas las convenciones de la vida civilizada[18].

En adelante, desde la decadencia de la «polis», los hombres tendrán que aprender a vivir solos. Solos y juntos, pero con una unión social más amplia e impersonal.

15 Glotz, Cohen, 1938, p. 427; Bengtson, 1972, pp. 27, 29; Lévêque, 1968, p. 186.
16 Sabine, 1974, p. 18.
17 Sabine, 1974, p. 105.
18 Sabine, 1974, pp. 107, 109.

III.—CULTO A LOS HÉROES DE LA «POLIS»

Cuando estudiamos las sociedades cazadoras y las horticultoras pudimos comprobar que existía una conexión entre la organización de la sociedad con esquemas parentales y el culto a los antepasados. Vamos ahora a recoger algo sobre el culto a los héroes en Grecia, como un modo de culto a los antepasados. Este hecho se apoya sobre el factor parental o gentilicio de estructuración social de la «polis».

Los cultos a los héroes apenas cedían en importancia a la veneración que los griegos sentían por sus dioses más altos. Dichos cultos estaban mucho más circunscritos a unos determinados lugares que los cultos de los grandes dioses, pero en cambio eran más próximos e intensos.

Hacia el 610 a. C. la compilación de Dracón ordenaba que los héroes patrios habían de ser venerados conjuntamente con los dioses, con arreglo a la costumbre de los antepasados[19].

Se supone que el culto a los héroes existe desde tiempos inmemoriales. Los héroes fueron hombres que vivieron como tales y que se convirtieron en héroes después de sucumbir a la muerte; hombres situados por la historia o por el mito en un pasado remoto; los progenitores de las generaciones siguientes.

Los cultos que se les tributan no se inscriben en el culto a las almas, sino en el culto a los antepasados[20]. Se creía que el héroe, aunque muerto, continuaba actuando y que su actuación se concentraba en torno a su tumba.

Los linajes que encontramos en Atenas y en los otros estados griegos aparecen unidos por el culto a determinadas divinidades y, en muchos casos, por el culto a un héroe que da el nombre al linaje. El héroe venerado en común es considerado como el antepasado del linaje. En todos los linajes se mantuvo el culto al antepasado.

Los otros grupos mayores en que se articuló el Estado ateniense desde la reforma de Clístenes no pudieron por menos que agruparse en torno al culto de un héroe para venerarlo en común; los héroes de las «phylai» tenían su templo, sus posesiones, sus sacerdotes, sus imágenes y su culto regular, y lo mismo hay que decir de los héroes de las circunscripciones más pequeñas y de carácter local, los «demos». También aquí se mantuvo la ficción de un culto a los antepasados comunes. Las «phylai» llevaban nombres configurados patronímicamente y cada miembro de la «phyle» se consideraba descendiente del héroe o arqueta. Los «demos» llevaban, en parte, denominaciones patronímicas y, por lo general, nombres que nos son conocidos como pertenecientes a los linajes aristocráticos.

En todas partes el culto de un héroe se presentó como culto del antepasado. Los héroes que se veneraron en el seno de las grandes comunidades se consideraron como los predecesores o fundadores de los linajes, las ciudades o las agrupaciones en las que les veneraban[21].

En muchas ocasiones, la fe que se tenía en el héroe de la localidad era mucho más viva y más fuerte que la fe que se tenía en los dioses generales helénicos. El culto a los héroes era un lazo que unía a los hombres más fuertemente que el culto a los dioses[22].

19 Rohde, 1973, p. 159.
20 Rohde, 1973, pp. 166-169.
21 Rohde, 1973, pp. 179-180.
22 Rohde, 1973, p. 204.

La noción de héroe con el tiempo se amplía:

«Toda distinción y excelencia que se alcanzaba en vida acabó, al parecer, por ser un título que daba derecho a esperar la heroificación tras la muerte»[23].

También se consideraron héroes a todos aquellos que fueron raptados en vida, sin pasar por la muerte, para llevar una existencia en los cielos semejante a la de los dioses[24].

> «A los héroes se les dedicaban sacrificios al igual que a los dioses, pero estos sacrificios eran muy diferentes de los que se ofrendaban a las divinidades olímpicas. El momento del sacrificio, el lugar y los ritos eran diversos. A los dioses se les ofrendaban en pleno día; a los héroes durante el crepúsculo de la tarde o por la noche, y no sobre un altar elevado sino en un hogar de sacrificios bajo, muy próximo al suelo y algunas veces formando una cavidad en él. Los animales utilizados en estos sacrificios tenían que ser machos y de color negro; en el momento de ser sacrificados no se les levantaba la cabeza hacia arriba, como a los animales ofrendados a los dioses olímpicos, sino que su cabeza era abatida contra el suelo. La sangre se dejaba caer sobre la tierra o sobre el hogar del sacrificio a fin de que los héroes se "saciasen" con ella; el cuerpo era enteramente consumido por el fuego: los hombres no debían de probarlo».
>
> «Precisamente, en lo que estos ritos se diferenciaban de los que se usaban para con las divinidades del Olimpo se identificaban, en cambio, con el ritual empleado en la adoración de las divinidades moradoras de la tierra profunda y con el empleado también, más tarde, en el culto dedicado a las almas de los muertos».

A los héroes se les relacionaba estrechamente, por un lado, con los muertos y, por otro, con las divinidades ctónicas[25].

Sin embargo, los héroes no podían equipararse con los dioses en el grado de su poder. Su actividad se hallaba confinada a un círculo más estrecho: su patria de origen, el pequeño círculo de sus fieles, en torno a su sepulcro[26].

IV.—Condiciones laborales y sociales del nacimiento de la racionalidad o segundo instrumento mental de interpretación del mundo

Pretendemos indagar ahora las condiciones laborales y sociales que dieron sustrato al nacimiento de la racionalidad como forma de pensamiento distanciada de la construcción mítica y contrapuesta al mito.

Empecemos por analizar el trabajo artesano que en las sociedades que hemos estudiado hasta ahora apenas ha tenido importancia o influencia en la concepción del mundo y que, en cambio, en la «polis» la tendrá.

El trabajo artesano supone una serie de pasos escalonados en la actuación del obrero adecuados a la producción; por tanto, supone la posesión por parte del obrero de un esquema de acciones en sucesión capaces de llevar a término la producción de objetos. En ese plan de acciones hay una ordenación de medios respecto a un fin. Esta serie de acciones, realizadas en una medida adecuada de acuerdo con lo que se pretende, constituye la «ratio», la razón de lo obtenido y de la relación de unas

23 Rohde, 1973, p. 185.
24 Rohde, 1973, p. 188.
25 Rohde, 1973, pp. 161-163.
26 Rohde, 1973, p. 193.

acciones con respecto de otras. En este sentido la razón es el modelo de lo que hay que conseguir y la totalidad del esquema de las operaciones.

La racionalidad es la medida y la adecuación en la operación, a la vez que la practicabilidad del modelo. Racionalidad es también la capacidad de construir modelos de series de acciones realizables por el sujeto. La racionabilidad de un objeto es su construibilidad, y es la posibilidad de proyectar ese objeto en una acción o serie de acciones practicables por el sujeto humano o por un sujeto ideal capaz de realizar acciones imposibles al hombre.

La racionalidad como esquema operativo en el sujeto resulta posible por la condición humana de hablantes, la cual permite el modo de existencia simbólico de la serie de acciones, antes de que éstas se lleven a término.

Todos los vivientes realizan esquemas de seriaciones de acciones suscitadas por los estímulos y programadas previamente a cualquier opción del viviente.

Las series de acciones que desarrolla el artesano son, a diferencia de las provocadas simplemente por los estímulos, adquiridas. Tales series no tienen estímulo que las organice o que las desencadene antes de que hayan sido ordenadas, construidas y estructuradas por el sujeto. El individuo antes de constituirse en sujeto de acción de estas series debe aprender su práctica y su esquema, es decir, tiene que constituirse en sujeto de esas acciones.

El individuo ha de aprender a hacer las acciones, a la vez que asimila el esquema de la seriación. Este aprendizaje es constituirse en sujeto de esas acciones. Para un sujeto así, una determinada materia puede constituir un estímulo a la acción, y más cuando ese modo adquirido de acción es un modo de supervivencia.

Así resulta que el sujeto de esas acciones es la interiorización de unos esquemas y prácticas de acción no dados con la naturaleza del individuo, sino adquiridos.

En las acciones y series de acciones desencadenadas por los simples estímulos intrínsecos a la condición de vivientes de los humanos, el sujeto de esas acciones no tiene por qué preocuparse de la sucesión de las acciones, de las medidas, proporciones y relaciones de unas acciones con respecto a otras de cara a un fin a obtener. Todo eso viene dado con la condición de viviente. En las acciones y series de acciones adquiridas el sujeto tiene que preocuparse, al crear el esquema, de las proporciones y relaciones de los diversos momentos de la serie de acciones. Así resulta que la noción de racionalidad es correlata a la adquisición de la condición de sujeto de una serie de acciones no dadas con la naturaleza misma del viviente humano, ni provocadas o desencadenadas por estímulos propios al viviente humano en cuanto viviente.

Una vez adquiridas por el sujeto las series de operaciones, la noción de racionalidad de la operación resulta correlata de la racionalidad de los objetos. Ya veremos esto más detenidamente.

Sin embargo, el trabajo artesano y de otro tipo que suponga el aprendizaje de series de operaciones no innatas y su interiorización es anterior a la tematización de la noción de «racionalidad». ¿Cómo se explica esto?

Mientras las series de acciones aprendidas y su interiorización se semanticen con Ea significatividad propia de estímulos obvios a la naturaleza humana aunque transferidos o metaforizados —v. gr., el sentido de la operación sexual transferido al cultivo— puede no aparecer la noción de racionalidad, a pesar de que existan formas laborales que estrictamente pudieran dar lugar a ella.

Así podemos decir que cuando las series de acciones aprendidas se autonomizan de los revestimientos de sentido o semantizaciones propios de estímulos obvios

del hombre —sentidos transferidos de su campo original al campo de las acciones aprendidas— nace la noción de racionalidad, y que con la noción de racionalidad nace un nuevo instrumento mental.

Hasta el nacimiento de la noción de racionalidad el instrumento mental con que se contaba para interpretar el mundo era la transferencia de unos campos propios a otros no propios de configuraciones de sentido con suficiente fuerza y arraigo en los estímulos y respuestas que mantienen al ser humano vivo.

El nuevo instrumento mental que nace con la racionalidad no tiene su raíz en este transfert de sentido, como era el caso del mito, sino en la proporcionalidad de las operaciones y los resultados. Este nuevo instrumento originará nuevas configuraciones significativas, nuevos discursos que, aunque todavía axiológicos, diferirán profundamente del discurso mítico. Nos estamos refiriendo a la filosofía.

Cabe preguntarse por qué fue posible la aparición de este segundo instrumento mental. En otras palabras: ¿por qué se produjo este distanciamiento del mito, y por qué se utilizó como modelo de interpretación del mundo la racionalidad operativa, entonces a mano?

Lo primero que debemos observar es el hecho de que en las sociedades en las que aparece este segundo modelo de interpretación del mundo, las griegas, falta una estructuración laboral que por su naturaleza se imponga a todas las otras, como sería el caso, por ejemplo, de las sociedades mesopotámicas y egipcias.

En las sociedades agrícolas de riego, las necesidades del cultivo y la estructura autoritaria de la sociedad se entrelazan. Una fuerte agricultura de riego no puede existir sin una conveniente articulación autoritaria. A causa de esto, una única estructura laboral o, mejor dicho, las consecuencias de una forma laboral se imponen a toda la sociedad. Las consecuencias de una forma laboral preponderante imponen un modo de interpretación mitológica; imponen un tipo de relaciones sociales; imponen una interpretación ontológica de la relación con el entorno y, con ello, subsumen en su propia interpretación a todas las otras formas laborales subordinadas. (Piénsese en el importante papel de la artesanía en Egipto y Babilonia y cómo, a pesar de ello, ésta no proporcionó un modelo de interpretación del mundo, sino únicamente rasgos absorbidos por la ideología agrícola autoritaria. V. gr., el caso de la creación del hombre semejante a la obra de un alfarero).

La ciudad griega arranca de una asociación de «gene» donde ninguna forma laboral se impone o somete a las otras. De ninguna de las formas laborales surge una autoridad que someta a las restantes. La ciudad surge de la conjunción de varios «gene» o «demos» que se hacen solidarios unos de otros de una forma semejante a como dentro de un determinado «genos» son solidarios unos individuos de otros. Diríamos que la ciudad surge como fruto del transfert de los lazos que unen a los miembros de un «genos» entre sí, a la conjunción de varios «gene». La condición de ciudadano es independiente del tipo de especialidad laboral que se tenga; la condición de ciudadanos depende únicamente de la pertenencia o no pertenencia a un «genos» o «demos». La ciudad es una ampliación de los lazos que unen al clan extendiéndolos hasta la asociación de varios clanes y es, a la vez, una asociación y coordinación de intereses. En la medida en que la condición de ciudadano no depende de la especialidad laboral que el individuo tenga, las especialidades laborales y su coordinación dependen de la asociación de intereses. Las relaciones de los diversos grupos laborales se organizan según medida y proporción respecto al interés común. Un régimen político patriarcal o de clan extrapolado a la conjunción

de varios clanes sería incapaz de proporcionar una norma o un instrumento para introducir en el cuerpo social la medida y la proporción entre los diversos oficios laborales de cara al interés común. Delante de una asociación de diversas especializaciones laborales, según medida y proporción, el poder político ha de ser capaz de establecer una relación adecuada. El poder político resultará de esa asociación proporcionada de intereses entre diversos modos laborales y, a la vez, será el poder político quien sustente esa asociación.

Estas breves consideraciones sobre el ámbito político y social arrojan alguna luz sobre el por qué pudo privilegiarse en Grecia la «racionalidad» y un esquema operacional de interpretación del mundo, aún y cuando los artesanos no se hicieron con el poder político. Este esquema operacional, aunque no carente de axiología, fue suficiente para distanciarse del mito.

Podemos afirmar que el esquema operacional tenía bases no sólo artesanas, sino, y más que nada, sociales y políticas. De la necesidad de actuar política y socialmente según la proporcionalidad de operaciones y resultados surgió la necesidad de fundamentar la orientación de este tipo de actuación y por tanto, la necesidad de una interpretación del mundo según el esquema operacional.

El orden político ha de ser racional, es decir, ha de suponer una seriación de acciones de acuerdo a unos fines. Estos fines son la coordinación de los quehaceres laborales y políticos en provecho de toda la sociedad. Ninguna condición laboral, o sus consecuencias, impone al conjunto social sus configuraciones significativas; tampoco impone una autoridad fuerte y una ideología autoritaria desde donde se solvente la coordinación social y política. La coordinación laboral y política no queda invadida y motivada por fuertes formaciones míticas. En la misma medida queda desaxiologizada y pragmatizada, justificada únicamente por sus resultados prácticos.

Los objetivos políticos y sociales han de ser alcanzados por series de acciones políticas calculadas según proporciones y medidas. Los objetivos políticos son razonables si son realizables por series de acciones adecuadas. Las decisiones y acciones políticas son razonables, si son proporcionadas entre sí y adecuadas para realizar el fin que se proponen.

La cuestión política y social siempre es una cuestión pragmática —si es que es lícito hablar en términos absolutos—, pero para los pueblos mesopotamio y egipcio no se tematizó en esos términos. Para el pueblo fue una cuestión de sumisión, y para los gobernantes fue una cuestión de voluntad divina. Únicamente en la Grecia de las «polis» empieza a ser una cuestión razonable, según la noción de racionalidad que hemos dado. Y esto tanto para el pueblo, como para los gobernantes.

El hecho de que el trabajo artesanal —la «tecne»— no fuese absorbido en una interpretación agrícola autoritaria, junto a los caracteres descritos de la acción política, dieron como resultado que la «tecne» desplegara sus posibilidades como modelo de interpretación del mundo. El trabajo artesanal pudo presentarse como una serie de acciones proporcionada a la producción de un objeto, como acciones según proporción y medida. Pudo concebirse así una noción de objeto como construibilidad.

Lo importante en todo esto es que se introduce un nuevo tipo de relación entre las series operativas y, correlativamente, un nuevo tipo de relación entre los elementos de un objeto: relación según proporción y medida, según razón. Esta es una relación temáticamente diferente de la relación predominante en las configuraciones míticas y en las acciones controladas por el mito. En el pensamiento mítico las relaciones son relaciones de valor, encadenamientos axiológicos, y no relaciones según

razón en el sentido dicho. Esto no quiere decir que los mitos no sean pragmáticos y razonables en cuanto que desencadenan acciones adecuadas.

Queremos únicamente decir que las relaciones que generan las formaciones razonables y las que generan las formaciones míticas son temáticamente diferentes.

Generado el que hemos llamado segundo instrumento mental, la razonabilidad, el distanciamiento del mito y la crítica del mito son inmediatos. Para la razonabilidad la objetividad es construibilidad, aunque sea para un supersujeto. Para el mito la objetividad es valiosidad, significancia. El mito en sus desarrollos no atiende a la razonabilidad de sus construcciones, sino a su significatividad.

Las formaciones míticas y las formaciones razonables coinciden, sin embargo, en un aspecto de capital importancia: ambas son pragmáticas. Las formaciones míticas son formaciones significativas, valorales, y, por tanto, desencadenadoras de operación. Las formaciones racionales tematizan los encadenamientos de esa operación.

El procedimiento mítico para desencadenar la pragmaticidad se asemeja al procedimiento que desencadenan los estímulos en el viviente: se constituyen formaciones axiológicas que desencadenen operaciones. El procedimiento racional de formaciones pragmáticas construye la seriación operativa según el objeto a construir o el fin a realizar.

El sujeto y el objeto de la racionalidad. La racionalidad como instrumento mental. La estructura de la racionalidad de la «tecne»

La actuación racional, según proporción y medida, con respecto a un objeto a producir o a un fin debe ser aprendida, interiorizada, por el sujeto de la acción.

¿Qué diferencia hay entre interiorizar valores e interiorizar un proceso racional? Se llega a interiorizar un valor conectando la realidad a valorar con los estímulos fundamentales del viviente para mantenerse vivo; esta conexión se realiza por los procedimientos ya analizados y designados con el nombre de «transfert». Estamos hablando de la axiología primera que es la que nos ocupa en este momento. La interiorización valoral supone integración social.

La interiorización de los procesos según medida o proporción no es valoral, a excepción de algunos elementos de valor que veremos se introducen en el proceso laboral propio de la «tecne». Por tanto, la interiorización de esos procesos operativos no supone integración social. Es importante observar esto porque por primera vez aparece un proceso de interiorización, o de constitución de sujeto, que no es, a la vez, una integración social.

Ahora debemos destacar que toda integración a un valor lo es a un cuerpo de valores, y que la integración a un cuerpo de valores es una integración social; una integración social es, a la vez, una integración a un rol.

Toda integración de valor es una interiorización de un sistema o subsistema de valores. Todo sistema o subsistema de valores supone un tipo determinado de relaciones con respecto al entorno de la naturaleza y al entorno humano. Todo sistema de valores es integración a un entorno cultural y a un entorno social. La integración a un entorno social supone la adopción de un rol social.

Por el contrario, la interiorización de un proceso racionalizado no supone integración a un cuerpo de valores y, por tanto, tampoco supone integración a un entorno social. Con la interiorización racional, en el sentido ya dicho, se produce, pues, una escisión entre sujeto y rol; una escisión o distanciamiento entre individuo

y rol. Podríamos decir que se produce una intimización o autonomización del sujeto con respecto al todo social y, con ello, una distancia del individuo no solamente del todo social, sino, además y consecuentemente, del todo axiológico y mítico. Este es otro aspecto del hecho que hemos ya constatado: que, en términos generales, en la «polis» la integración social es independiente de la especialidad laboral.

La interiorización racional es una interiorización desaxiologizante en comparación con la que provoca el mito; produce un núcleo subjetivo distanciado del cuerpo de valores y distanciado de la sociedad, núcleo subjetivo dotado de un instrumento mental —el racional— capaz de ejercitarse sobre el cuerpo mítico y sobre la sociedad, capaz de crítica social, crítica mítica y crítica de las costumbres tradicionales.

La interiorización correspondiente al mito es la interiorización de un sistema de valores en su doble aspecto físico y social. Por el contrario, la interiorización subjetiva correspondiente a la operación según proporción y medida es la interiorización de acciones racionales y, por tanto, de análisis del entorno según proporciones y medidas, es decir, de consideración de lo objetivo según su realizabilidad. Este nuevo acceso a lo objetivo supone un fuerte alejamiento o precisión de la valiosidad de lo objetivo en cuanto calidades estimulativas.

El núcleo subjetivo así conseguido está más distanciado de las estimulaciones valiosas y, con ello, más distante de la inmersión en el quehacer social. Toda precisión o abstracción valorativa es escisión con respecto a la comunión con el entorno, tanto físico como social. La escisión es abstracción, y la abstracción es aislamiento. El aislamiento es privatización, o dicho de otra manera, disolución de los vínculos axiológicos con el entorno natural y el social. La consecuencia de todo esto es el aumento de la individualización en la sociedad y el aumento de la distancia entre el sujeto y el objeto.

El sujeto de la racionalidad, distante de los objetos y de la sociedad, para determinarse a actuar laboral, social o políticamente, deberá establecerse objetivos, fines y valores. Los establecerá, en la medida en que sea sujeto racional y no mítico, mediante el instrumento mental racional, considerando la realizabilidad de sus objetivos, sus ventajas e inconvenientes, sus repercusiones prácticas y sociales, etc. Con esto nacerá la ética.

El mito, en contraposición a la ética, cuando establece normas de conducta lo hace mediante un discurso de encadenamientos valorales y no racionales.

Consideremos ahora las cosas desde una perspectiva más amplia. Dijimos en otra ocasión que todo sistema de valores de una cultura dada debía cumplir la misma función con respecto a los humanos que cumple el sistema de estímulos y respuestas en los animales; es decir, debía determinar, orientar, la operación de forma que en cualquier caso el viviente humano tuviera claro qué hacer para mantenerse vivo tanto él, como el grupo social al cual perteneciera.

El mito cumple esa función de dar sentido a la vida, y lo hace mediante una construcción o discurso axiológico basado en una relación axiológica fundamental que transfiere las configuraciones significativas más básicas por su fuerza estimulativa para vivir, de unos campos a otros. Todo el discurso se caracteriza por los rasgos mentados; todo él es fruto de relaciones valorales. Se transfieren a los ámbitos más amplios y alejados de la base del sistema de valores, las configuraciones significativas capitales indispensables para mantenerse vivo.

Hemos visto anteriormente que la interiorización de la racionalidad, o constitución del sujeto de la racionalidad, supone un distanciamiento del mito. ¿Quién o qué proporciona a ese sujeto la orientación en el operar, lo que hemos llamado

«el sentido de la vida»? ¿Qué es lo que cumple la misma función que en el simple viviente el esquema de estímulos y respuestas?

Al sujeto, en cuanto interiorización de racionalidad, le resultan orientación en la operación los valores y finalidades construidos racionalmente. Es decir, constituyen para el sujeto de la racionalidad sentido de la vida, la resultante de un discurso formado por articulaciones que parten de un modelo operativo a mano —factible realmente para el sujeto humano o factible idealmente para un sujeto o principio de orden superior—. Estamos hablando de los discursos no míticos que versan sobre el sentido de la vida, contemporáneos de la «tecne», y no contemporáneos de la técnica.

Aquí surge una pregunta: dónde procede la valiosidad de este discurso y la valiosidad de las objetualidades y finalidades con él establecidas que, por hipótesis, han de resultar capaces de orientar el sentido de la vida? Esta pregunta surge del hecho de que se trata de un discurso que se base en una operatividad o construibilidad real o ideal —para un súper-sujeto o súper-principio— que no brota de estímulos primarios o transferidos, como los del mito, sino de una operatividad que brota de la proporcionalidad y medida entre los momentos articulatorios de la operación con respecto al término que se propone.

En principio, parece que una construcción que opera con un modelo así debiera de resultar a-valoral. Pero, sin embargo, esto no es así porque el modelo que se tiene a mano es el de la «tecne», el del artesano, más claro, más preciso en sus momentos articulatorios y más acotado que el quehacer político que, si es cierta nuestra suposición, es tan poco mítico y tan racionalmente pragmático como la «tecne».

Otra dificultad se presenta a la mente: no todas las filosofías contemporáneas de la «tecne» se sirven de un modelo tecnomorfo y ni tan siquiera dentro de un mismo filósofo se opera siempre con un modelo tecnomorfo, sino que también se hace con modelos sociomorfos o, aunque en menor medida, con modelos biomorfos. Esta será una cuestión que deberá ser aclarada más tarde mediante el análisis del modelo tecnomorfo mismo y teniendo, además, en cuenta el tratamiento que han sufrido la axiología primera y la axiología segunda en la filosofía.

Analicemos ahora el tipo de operación que sirve de modelo a aquel pensamiento que, habiéndose alejado del mito, produce, sin embargo, un tipo de discurso tal que resulta axiológico y capaz de hablar del mundo como valioso, del sentido de la vida y de la ética.

Dos cosas debemos notar de este tipo de discurso: primero, que si se ha alejado del mito es porque ha introducido elementos en el discurso que resultan distanciadores del valor y, segundo, que si a pesar de esos elementos distanciadores se produce un discurso axiológico, aunque diverso del mítico, habrá de contar con algún modo valoral de relacionarse con el medio.

El elemento desaxiologizado ha de proceder de algún modo laboral de relación con el entorno. Supongamos que el artesanado proporciona este modelo de relación con el entorno. Entonces, la «tecne» ha de suponer a la vez un modo de relación con el entorno laboralmente axiologizado y desaxiologizado.

En efecto, el análisis del modo laboral artesano nos da dos aspectos relacionales. Un primer aspecto en el que una seriación racionalizada de operaciones da cuenta del objeto producido. Aquí se da un tipo de relación no valorada, sino abstracta, que consiste en las relaciones de unos momentos de la serie de acciones con respecto de los otros. En la serie de operaciones unos momentos operativos se relacionan con

los demás según proporción y medida de acuerdo con el objeto a producir. O visto desde el punto de vista del objeto: cada momento de producción que versa sobre la materia de la que surgirá el objeto producido se relaciona con el momento precedente, con el siguiente y con toda la serie de momentos, según lo que se pretenda producir y no según una relación axiológica.

Todavía se da otro tipo de relación en la operación artesana: la relación del sujeto con el objeto. El sujeto impone una forma a la materia. Esta es una relación que podríamos describir con la categoría que ya hemos encontrado en el mito: la relación de «emisión-recepción». El sujeto emite una forma que la materia recibe. Esta sí que es una relación axiologizada. Para comprender este aspecto axiológico recuérdese que la «emisión» es una «emisión ontológica», equivalente a una subordinación jerárquica. Recibir una emisión es dependencia ontológica. La relación, pues, de «emisión-recepción» es una relación de carácter ontológico, una relación axiológica, y no meramente relacional y abstracta.

Tenemos, pues, que la «tecne» supone una relación del mismo tipo que la mítica, pero que en su ida al objeto se articula racionalmente. La relación «S-O» artesana está pensada como una «emisión-recepción». Pero esa «emisión» y «recepción» se articula racionalmente. El artesano que hace una obra emite una forma que la materia recibe; esa emisión de forma se realiza según pasos racionales. Veamos ahora las cosas a la inversa, desde la perspectiva del objeto. Un objeto viene a la existencia mediante una recepción ontológica que le llega según operaciones articuladas racionalmente.

De esta peculiar estructura surgen los caracteres del pensamiento filosófico contemporáneo de la «tecne», estructura que consiste en tratar contenidos de valor con articulación racional.

Esta conjunción de caracteres axiológicos tratados racionalmente que aparecen en la «tecne» no son exclusivos de ella en la «polis» griega; aparecen también en el plano político y social. En éste el establecimiento de fines es axiológico y su consecución se lleva a cabo con medios racionales.

Dijimos que la «polis» griega era una ampliación de los lazos que unían cada individuo a su «genos» hasta la conjunción de varios «genos». Dijimos, también, que en la medida en que la condición de ciudadano no dependía de la especialidad laboral del individuo, las especialidades laborales y su coordinación dependían de una asociación equilibrada de intereses. De la disyunción de la condición de ciudadano y de la condición laboral nace la tematización de la coordinación de intereses. De la explícita tematización de la coordinación de intereses nace la noción de racionalidad. La noción de racionalidad es temáticamente operativa y pragmática, y no como el mito que es temáticamente axiológico y subsecuentemente pragmático. Esta actitud de la sociedad induce a que se tome como modelo del pensar la operación laboral que más claramente contiene momentos operativos distintos, fruto de su relación a otros momentos operativos y no mera consecuencia de una afirmación de valor o reconocimiento de valor.

La operación artesana tomada como modelo del pensar contiene, además de la racionalidad, un elemento que podríamos llamar mítico y que hemos caracterizado como relación de «emisión-recepción». Como vimos al estudiar las sociedades agricultoras, esa relación era capaz de dar cuenta o de tratar tanto las relaciones autoritarias como las sexuales. La agricultura era también una «emisión-recepción», aunque bajo configuraciones sexuales. El comercio puede concebirse como emisión de planes, organizaciones, iniciativas, etc. Toda relación intersubjetiva puede pensarse como una relación de emisiones y recepciones.

En resumen, el modelo artesanal es capaz de tratar, sin excesivos residuos, las demás formas laborales y sociales.

El esquema relacional que contiene el trabajo artesanal, relaciones axiológicas racionales conjuntadas, se apoya no sólo en el trabajo de un grupo laboral de la sociedad, sino y más que nada, en el conjunto social en cuanto agrupación de «genos» con repartición utilitaria del trabajo.

Según estas consideraciones resultará equivalente usar el modelo tecnomorfo, que contiene un tipo de relaciones axiológicas y otras abstractas, que utilizar un modelo sociomorfo autoritario y tratarlo racionalmente. En ambos casos tendremos la conjunción de «emisión-recepción» y racionalidad. No extrañará, pues, el que los filósofos echen mano de uno y otro expediente y usen preponderantemente un modelo tecnomorfo o un modelo sociomorfo o, incluso, que un mismo filósofo oscile entre uno y otro modelos.

V.—EL SUJETO COMO NATURALEZA Y COMO CONTRAPUESTO A LA MATERIA

Ya expusimos cómo de la noción de racionalidad o de la utilización del segundo instrumento mental surge la intimación del sujeto. Esta es la disyunción del sujeto de su rol social. El sujeto cobra consistencia aún más allá de su rol social. El individuo, correlatamente a la intimación, cobra consistencia no necesariamente como rol social sino como principio operativo estructurado abstracto. Por la racionalidad y la intimación el individuo se define correlatamente no a su integración social, sino a su operatividad.

Como consecuencia de la consideración del sujeto como un principio operativo estructurado independiente de su función social y, por tanto, válido para cualquier rol social y cualquier sociedad, surge la noción de naturaleza. La noción de naturaleza designa al individuo humano como principio operativo estructurado según razón. Lo mismo que la operación racional ha de ser según proporción y medida con respecto a la producción de un objeto o consecución de un fin, así el sujeto que actúa lo hace según un cuadro de posibilidades correctas de actuación. La noción de naturaleza no sólo es correlata de la intimación, sino que lo es también de los objetos como factibles. Frente a una factibilidad humana hay una naturaleza humana. Frente a una factibilidad sobrehumana una naturaleza sobrehumana. Y no se olvide que para la racionalidad toda objetualidad es factibilidad.

Tanto el artesano como el político son conscientes, temáticamente, del aprendizaje de las técnicas correspondientes. Son igualmente conscientes temáticamente de poseer los esquemas de operación correspondientes, de poseer el saber. Y los sujetos poseen estos esquemas en ellos mismos y no en la materia; por ello los sujetos se definen como lo contrapuesto a la materia, contraposición esta que surge de que el sujeto posee los esquemas y no la materia y de que el sujeto se define con respecto a la materia como el emisor con respecto al receptor. Además de estos factores que generan la noción de sujeto como contrapuesto a la materia están, sin ningún género de duda, las experiencias de los valores segundos del sujeto que refuerzan esta concepción, v. gr., su experiencia óntica y religiosa.

El sujeto de la racionalidad no es definido correlatamente a su rol social, sino que es definido en relación a su operatividad con respecto a la materia. Hablar del sujeto es referirse a su naturaleza, y referirse a su naturaleza es referirse al sujeto de la operación racionalizada.

Cuál es la diferencia entre el sujeto de la racionalidad y el sujeto mítico? El sujeto mítico se define axiológicamente, v. gr., como estructura de deseos, como grado de poder social, y no abstractamente como estructura operativa. La inteligibilidad del sujeto mítico se abre como fruto de un transfert axiológico procedente de otro campo, es decir, se abre mediante el que hemos llamado instrumento mental primero y no según el instrumento mental segundo o relaciones según proporción y medida operativa —o lo equivalente, según la categoría de «posesor de esquemas operativos»—. El sujeto mítico se define como interiorización de deseos, estructura de deseos, y no como estructura de operaciones abstractamente consideradas. Decir espíritu, por el contrario, es decir poseedor de esquemas operativos —conocedor— y principio operativo. La noción de espíritu no dice estructura de deseos, aunque sí diga conocimiento de los valores segundos. El sujeto mítico se define como núcleo de relaciones sociales axiológicas, no abstractas sino concretas. La noción de espíritu dice, en cambio, naturaleza abstracta respecto a un entroncamiento social.

1. La ontología jerárquica y el pragmatismo de la racionalidad de la «tecne»

Cuando analizamos la estructura de racionalidad que se distancia del mito, descubrimos en ella un doble tipo de relaciones: unas no valorales que consistían en las relaciones de unos momentos de la serie de operación con respecto a los otros momentos, y otras relaciones, éstas valorales, que caracterizamos con la denominación de «emisión-recepción». Estas segundas relaciones, concebidas como «emisión y recepción» de ser, como subordinación y jerarquía ontológica, coinciden con las relaciones míticas homónimas de «emisión-recepción». Tenemos, pues, que la racionalidad, aunque se separa del mito por uno de los aspectos de su estructura no es incompatible con el mito. Entre el mito y la racionalidad contemporánea de la «tecne» hay una subestructura relacional común; hay, por lo mismo, una ontología jerárquica común; hay una continuidad y una posibilidad de convivencia que se quebrará en cuanto la racionalidad deje de tomar como prototipo de la operatividad a la «tecne».

La racionalidad de la «tecne» supone y origina una ontología jerárquica tratada racionalmente; por tanto, no comporta una oposición radical a la concepción ontológica del mito, aunque la suponga respecto a muchas de sus formas de expresión.

La decadencia de la «polis» griega supuso el fin de la integración social a través del «genos» y de las asociaciones de varios «genos» en una sola unidad. La absorción de la «polis» griega en unidades políticas superiores durante el helenismo terminó con la autarquía de las ciudades y con el tipo de integración social que éstas ofrecían a la pluralidad de ocupaciones laborales e intereses.

Tanto el mito como la racionalidad contenían el esquema relacional que hemos llamado «emisión/recepción», generador de una ontología autoritaria. La crisis de la «polis» desembocaba en dos posibles salidas, ambas reafirmadoras del principio autoritario: o bien se caía bajo una ideología equivalente a la que rigió las sociedades agricultoras de riego —controlada preponderantemente por la estructura mítica—, o bien se proseguía por la puerta abierta por la racionalidad y su distanciamiento del mito.

Según estas consideraciones creemos que es lícito afirmar que no fue la racionalidad la que generó la democracia, sino que unas peculiaridades sociales y laborales fundamentaron a la una y a la otra. Fue la peculiar conjunción de la integración so-

cial mediante el clan o el «demos» y la asociación de clanes o «demos» y de la diversidad laboral equilibrada, y por tanto, incapaz de que una forma laboral sometiera ideológicamente a las otras formas, lo que dio origen a la racionalidad.

En una sociedad integrada social y políticamente por el «demos» y dotada de muchas especialidades laborales surgió la racionalidad y la democracia. Cuando el «demos» y las asociaciones de «demos» fueron incapaces de aglutinar a la «polis», la racionalidad, por el elemento axiológico que contenía, reforzó una concepción autoritaria del mundo. Sin embargo, indirectamente, la racionalidad contribuyó a mantener viva la llama democrática e igualadora de los hombres, por cuanto la racionalidad provoca la intimización del sujeto y la disyunción de individuo y rol social.

Con la caída de la «polis» y la disolución de los lazos solidarios del «demos», la intimización del sujeto humano y la disyunción de rol social e individuo condujeron a un crecimiento del individualismo. Entonces apareció el ideal del sabio que se desinteresa de la política, de las responsabilidades y honores de los cargos políticos. Surgió la idea del bien privado que para ser tal bien no precisa tener carácter público. Tal bien privado es algo que el hombre gana o pierde, por sí y para sí, y no algo que exige una vida común.

> «La autarquía que Platón y Aristóteles habían concebido como atributo del Estado. pasa a serlo del ser humano, considerado como individuo. El bien se convierte en algo que no es estrictamente concebible dentro de los confines de la Ciudad-Estado, un bien de intimidad y retraimiento. El desarrollo de este tipo de teoría ética es lo que señala el ocaso de la Ciudad-Estado»[27].

El fracaso de la Ciudad-Estado

> «obligó por primera vez a los hombres a crear ideales de carácter personal y de felicidad privada, de un tipo tal que un griego educado en los ideales de la Ciudad-Estado difícilmente podría considerar como otra cosa que un expediente y una renuncia»[28].

En este contexto se explica que puedan surgir ideas como las que aparecieron en círculos como los epicúreos de que

> «el bien es un sentimiento que se goza privadamente y de que los arreglos sociales están justificados únicamente —si es que lo están de alguna manera— como artificios para conseguir el mayor bien privado que sea posible alcanzar».

> «En consecuencia, los Estados se forman únicamente con el fin de conseguir seguridad, en especial contra las depredaciones de otros hombres... De este modo el Estado y el Derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones entre los hombres... La moral es idéntica a la utilidad»[29].

Lo único que nos interesa remarcar en este momento es que el aumento de intimidad, fruto de la racionalidad, puede ser tratado según las dos posibilidades que la misma racionalidad de la «tecne» ofrece: una, según el elemento axiológico que fomenta una ontología jerárquica, y otra, según el elemento no axiológico sino utilitario y pragmático. Nos estamos refiriendo al elemento «emisor-receptor» intrínseco a la «tecne» y al elemento relación según proporción y medida, también intrínseco

27 **Sabine,** 1974, p. 101.
28 **Sabine**, 1974, p. 105.
29 Sabine, 1974, p. 107.

a ella. El elemento no axiológico de la «tecne» puede, en cualquier momento, revestirse de un carácter valoral de nuevo cuño: la pragmaticidad, el utilitarismo.

En la medida en que la racionalidad no muriera, vuelta a engullir por el mito en las sociedades autoritarias helenísticas con la decadencia de la «polis», los hombres tendrían que aprender a vivir solos como no lo habían hecho nunca, y juntos de una forma nueva, más amplia e impersonal.

2. El cosmos como factibilidad, la noción de naturaleza, la noción de ley natural, la apolitización del sujeto y la pragmatización de la autoridad

El segundo instrumento mental, o racionalidad contemporánea de la «tecne», supone una serie de operaciones que se suceden en perfecta relación unas con otras, y mediante las cuales se transmite una forma determinada a la materia. Mediante la serie de operaciones medidas, relacionadas y proporcionadas, se realiza sobre la materia un esquema que estaba ya en la mente del operario. Con ello la materia adquiere un nuevo ser. Hay una emisión desde el sujeto y una recepción en la materia mediante una serie operativa. La utilización de este segundo instrumento mental —segundo con respecto al mito— origina un cosmos de objetos, cuyo carácter en cuanto tales —en cuanto se oponen al sujeto— consiste, precisamente, en que son factibles y son hechos.

El cosmos como factible es la racionalidad del cosmos. Afirmar la racionalidad del cosmos es afirmar que, por lo menos idealmente, pueden reconocerse en él, ya ahora o en un estadio superior de saber, una serie de componentes que constituyen su ser.

La «tecne», además, tiende a inducir un presupuesto ontológico que la racionalidad de la ciencia no arrastra. Este puede expresarse brevemente diciendo que todo objeto importa una forma, y que toda forma supone un emisor. Para la racionalidad de la «tecne» la causalidad es ontológica. La racionalidad de la ciencia, por el contrario, postula una racionalidad que no comporta lo que hemos caracterizado con la categoría «emisión-recepción». Esta diversidad de tipos de racionalidad tiene grandes consecuencias para las construcciones axiológicas y religiosas que acompañan o pueden acompañar a una y otra racionalidad.

Al cosmos como racionalidad, es decir, como hecho y factible le es correlata la noción de naturaleza. Definimos la noción de naturaleza como principio operativo según razón, es decir, principio operativo según un cuadro correcto de operación.

Las regularidades de la factibilidad, o regularidades de los principios operativos o naturalezas, constituirán la ley natural. La ley natural es la regularidad de la factibilidad, no olvidando que siempre se trata del esquema de factibilidad que proporciona la «tecne», con las connotaciones ontológicas que le son propias.

Si el cosmos como racionalidad, es decir, como factibilidad, conduce a afirmar un emisor sobrehumano, una naturaleza suprema, entonces esa naturaleza divina será la fuente de toda ley natural.

La racionalidad comporta la intimización de los individuos, porque le acompaña la disyunción de rol social e individuo. La acotación de los individuos no viene dada por su papel social, sino por su racionalidad y por su intimización.

La individualidad con estos caracteres está abierta a diversidad de roles e incluso de sociedades. El individuo se distancia de la concreción necesaria de rol y de

sociedad y se convierte, por esa distancia, en ciudadano del mundo. El individuo se desarraiga del rol y de la ciudadanía, al igual que se distanció del mito. El individuo pasa con ello de ser intrínsecamente político a distanciarse de la conexión con la política. La individualidad de la racionalidad y de la intimización se apolitiza; puede adoptar enrolarse en la política o no hacerlo. Para el individuo la política pasa de ser una relación tan inevitable como la familia o el clan a ser una conexión libre. Este distanciamiento de la política autarquiza al individuo. Estas tendencias se acentuarán con la decadencia de la «polis» que mantenía la trabazón política de los individuos con los lazos del clan o del «demos».

¿Qué supone la intimización del individuo para la concepción de la autoridad? Del autarquismo del individuo se deriva una cierta distancia de la autoridad. Y en la medida en que hay distancia de la autoridad ésta cobra caracteres pragmáticos y desaxiologizados.

Con la autarquía del individuo y la politización libre el Estado pasa de ser un todo con rasgos ontológicos a ser un todo con rasgos morales coercitivos. El Estado se convierte en el custodio del bien individual. Con ello entra en el terreno de lo que pertenece a la decisión humana y a lo pragmático.

Para la interpretación correcta de estas tendencias o formalidades desencadenadas laboral y socialmente debe de tenerse en cuenta que en los tiempos de la disolución de la «polis» entraron en juego en el ámbito heleno corrientes que podríamos llamar involutorias, es decir, que volvieron a entrar en juego las estructuras propias de las sociedades agrícolas de riego. La racionalidad no fue un obstáculo para que estas corrientes entraran en juego, por cuanto en las relaciones propias de la racionalidad estaba presente, y fundamentalmente, la relación axiológica-ontológica que hemos llamado de «emisión/recepción», la cual, como hemos visto, era uno de los ejes capitales, si no el capital, de las sociedades agrícolas de riego.

El autarquismo del individuo desencadenado por la racionalidad explica el auge de la ética al final de la «polis». La ética es una racionalización de los valores ciudadanos e individuales. El distanciamiento del mito y de la sociedad hace preciso y urgente este trabajo. Tanto la moral individual como la ley se convierten en una cuestión de racionalidad. Las leyes promulgadas por los autócratas de las sociedades agricultoras eran promulgaciones desde la autoridad suprema como concreciones de su autoridad absoluta. Las leyes que ahora surgen brotan de la racionalidad. La actitud de espíritu es totalmente diversa. Aquellas leyes no estaban distanciadas del mito; éstas surgen de la intimización de los individuos y de la distancia del mito.

Los mismos factores que dieron origen al nacimiento de la racionalidad originaron la democracia griega. La democracia y la idea de que el pueblo es la sede del poder no se derivan directamente de la racionalidad, sino de la peculiar estructura de la sociedad griega. Ya hemos dicho que axiológicamente hablando, la racionalidad de la «tecne» origina una ontología jerárquica y es compatible con una sociedad autoritaria. Sin embargo, la racionalidad, al provocar la intimización del individuo y su autarquización y al originar la noción de naturaleza humana, contribuye indirectamente a remarcar la igualdad de todos los hombres y a basar el sometimiento a la autoridad en su aceptación. De hecho, la decadencia de la Ciudad-Estado coincidió con la decadencia de la democracia y, en cambio, no supuso la decadencia de la racionalidad.

3. La noción de «el hombre señor de la naturaleza»

Antes de proseguir en nuestras conclusiones quisiéramos explicitar algo más el por qué en la racionalidad contemporánea de la «tecne» hay elementos axiológicos y no elementos meramente abstractos. Esto, dicho brevemente, se debe al carácter de los instrumentos de la «tecne».

Las acotaciones objetivas de los artesanos y de los artistas son las de la operación y percepción humana. Los esquemas operativos son esquemas de operación humanas. Las seriaciones operativas desencadenadas por el uso de instrumentos son prolongaciones y perfeccionamientos de la operatividad humana. No hay series operativas diversas e independientes del modo de hacer humano. No hay series que sean ampliaciones de la operatividad humana en el medio. Los instrumentos están incorporados a los miembros del hombre y amplían y afinan su ámbito operativo, sin que cobren autonomía de él. El sujeto operativo natural humano es ampliado como si sus miembros, dotados de instrumentos, extendieran únicamente sus capacidades de intervenir en el medio y ampliaran con ello el campo de esas acotaciones objetivas. Los instrumentos amplían el número de objetos para el sujeto humano y aumentan sus posibilidades de intervención en el entorno.

El uso de instrumentos supone un aprendizaje laboral; un aprendizaje que no se adquiere con lo necesario para la integración social, sino que es preciso hacerlo aparte. Este aprendizaje laboral crea la conciencia de que es el hombre el que proyecta, el que emite los esquemas aprendidos cuando actúa sobre las cosas. Sólo este peculiar aprendizaje y la consecuente posesión de esquemas operativos, y no en la materia sino en la mente del operario —esquemas capaces de crear objetos—, originan en el obrero la concepción de su relación con la materia como una relación de «emisor/receptor» en el sentido ontológico que ya hemos visto aparecer en el mito: el operario emite el ser de las cosas, ser que la materia recibe.

La ampliación del ámbito operativo que proporcionan los instrumentos y su progresivo perfeccionamiento y aumento refuerzan el sentimiento y la conciencia de iniciativa con respecto a la naturaleza y, por tanto, refuerzan el sentido ontológico-jerárquico de emisor con respecto a un receptor; o, lo que es lo mismo, refuerzan la idea de que el hombre es señor de la naturaleza.

En las sociedades agrícolas de riego que hemos estudiado, la organización autoritaria necesaria para posibilitar el cultivo por riego mediante grandes construcciones hidráulicas originaba un esquema de relación que, a su vez, proporcionaba una interpretación del mundo jerarquizada. En esa ontología jerárquica, en la que cada ser era un grado de poder o un grado de sumisión, también el hombre era un grado de poder —señor— respecto de la naturaleza.

La «tecne» origina una actitud de señorío con respecto a la naturaleza. Esa actitud de señorío no proviene de una ontología jerárquica previa a la operación de la «tecne». Es el modo mismo de actuación de la «tecne» lo que origina esa conciencia de señorío sobre la naturaleza, de forma que es capaz de llegar a la misma conclusión que la sociedad agrícola de riego, y ello, sin pasar por una organización social autoritaria.

Nos surge una cuestión. Si dijimos que la racionalidad surgía de la estructura de la «polis» griega y dijimos que la racionalidad comportaba caracteres axiológicos además de caracteres abstractos, deberemos ahora intentar contestar a la pregunta:¿cómo surge societariamente el elemento axiológico de la racionalidad?

Hemos visto que en la «polis» griega la cohesión e integración societaria tiene lugar mediante el «genos» y las agrupaciones de «genos». Eso supone que el cohesionador social no proporciona ni esquemas ni modelos para la coordinación laboral, ni tampoco para la proposición de fines de cara a la coordinación laboral para la supervivencia del grupo. Esos esquemas han de aprenderse de un modo semejante a cómo un artesano aprende sus técnicas. El aprendizaje crea la conciencia de que es el grupo social el que emite los esquemas que configurarán el todo social laboralmente y su acción sobre el medio.

Hemos visto cómo en este proceso se origina la racionalidad. Ahora podemos apreciar un poco más claramente cómo la racionalidad comporta, además de las relaciones según proporción y medida, una relación axiológica describible como «emisor-receptor » .

No es, pues, únicamente la «tecne» la que origina o da pie a la afirmación de que el hombre es señor de la naturaleza o de su medio. También la peculiar estructura de la «polis» griega lleva a ello.

Lo que se ha dicho del aprendizaje de las técnicas del artesano, del artista y de los políticos, como disjunto de lo necesario para la integración social y de las consecuencias que de este aprendizaje se siguen, hay que decirlo, igualmente, del comerciante y de las profesiones liberales.

Sin embargo, aún independientemente de que todas las profesiones laborales originen o no el esquema de relación axiológica que investigamos, esta relación se da en todos y cada uno de los elementos de la sociedad porque al no existir en la «polis» griega un grupo cuya especialidad sea la política sino que la política es cosa de todos los ciudadanos, resulta que todo ciudadano tiene que aprender el quehacer político. Así, en todo ciudadano se origina el estado de conciencia y las concepciones que hemos analizado en el quehacer político.

Por otra parte, el hecho de que no exista un grupo social que constituya la clase política, como en las sociedades agrícolas de riego, confirma nuestra suposición de que la cohesión social de la polis viene dada por la vía del clan o del «demos» y no por el predominio o las consecuencias de una ocupación laboral determinada.

VI.—LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO DESDE LOS MODELOS MÍTICOS Y DESDE LA RACIONALIDAD

Hemos visto que el discurso de la racionalidad comporta dos tipos de relaciones: unas axiológicas y otras abstractas. Hemos visto también que la interpretación del mundo que hace el discurso mítico parte de unas relaciones axiológicas fundamentales, diversas según las culturas. Con esas relaciones fundamentales, el mito crea configuraciones fundamentales, que podríamos caracterizar como paquetes de relaciones axiológicas basadas en la relación fundamental axiológica. Estas configuraciones fundamentales, entroncadas con los ejes de sobrevivencia en la relación con el entorno, funcionan como esquemas de interpretación del mundo que son transferidos, primero, de sus campos propios a otros no propios y, después, de unos campos a otros, de forma que el conjunto de lo interpretado en cada una de sus parcelas y en la totalidad se asemeja a la configuración fundamental punto de partida.

Si intentamos caracterizar el proceso del discurso de la racionalidad tendremos que destacar, en primer lugar, la presencia tematizada de un tipo de relaciones no

axiológicas. Un segundo carácter consistirá en el tratamiento no axiológico de contenidos axiológicos; dicho de otra forma, en el discurso de la racionalidad de la «tecne» están presentes conexiones axiológicas según formalidad valoral y conexiones abstractas según formalidad a-valoral, o lógica.

La filosofía con estos tipos de relaciones construye paquetes más o menos complejos de relaciones que podríamos llamar modelos. Estos modelos serán transferidos de unos campos a otros en un trabajo que proporciona una interpretación del mundo. Aunque, tanto el mito, como la filosofía realicen el transfert de las configuraciones significativas y de los modelos, sin embargo, hay entre ambos una gran diferencia en el modo de realizarlo.

En el caso del mito el transfert es regido por el valor. Se transfiere una configuración significativa de un campo A a un campo B, cuando se vislumbra en B un valor y significatividad semejante a A. Con el transfert de A a B se homologa B a A. Esta homologación lo es en valor y significatividad.

En el caso de la racionalidad el transfert del modelo no se rige por el valor, sino por su estructura relacional. Se transfiere el modelo del campo A al campo B cuando se vislumbra en B la posibilidad de interpretar su estructura relacional según el modelo relacional aplicado a A. La homologación de A y B no es tanto en su valor y significatividad, como en su estructura relaciona], es decir, en el número de elementos distinguidos y en el tipo de relación de esos elementos. Podríamos decir que también hay una cierta homologación valoral, en cuanto que el modelo de la racionalidad no es un modelo puramente abstracto ya que comporta una jerarquía óntica de los elementos relacionados y distinguidos. También hay, pues, homologación axiológica en el transfert del modelo de la racionalidad en ese sentido. A y B serán homologados en su número de elementos, en el tipo de relación de esos elementos y en la jerarquía árnica de los mismos.

VII.—INCAPACIDAD DE LA RACIONALIDAD DE LA «TECNE» PARA HACER TEORÍA DEL VALOR

Un modelo teórico completamente abstracto como el de la ciencia contemporánea de la técnica no puede ser transferido al campo del valor y, menos aún, al campo del valor segundo. Por definición, un modelo que hace completa abstracción del valor es incapaz de tratar valiosamente lo axiológico, es decir, según las legalidades del valor. Sí puede, en cambio, hacer teoría del valor. Lo que es más, puede hacer teoría de la legalidad del valor. También por definición, únicamente lo distanciado del valor puede hacer teoría del valor. Por tanto, únicamente modelos que excluyan elementos y relaciones valorales pueden generar una teoría del valor. Modelos que contengan elementos y relaciones axiológicas, como es el caso de la racionalidad de la «tecne», funcionarán axiológicamente y, por tanto, versando sobre lo valioso valorarán el valor, pero carecerán de distancia para hacer teoría del valor.

Podemos, pues, asentar la siguiente afirmación: la racionalidad de la «tecne» o, Si se quiere, la racionalidad filosófica, no puede hacer teoría del valor. Podrá valorar el valor, interpretarlo, analizar el valor, pero no teorizar sobre él.

Los modelos que construye la racionalidad de la «tecne», al contener elementos y relaciones valorales, pueden ser aplicados, transferidos, al ámbito del valor y nada

impide, sino todo lo contrario, que sean también transferidos al ámbito del valor dos. Supuesto que esos modelos desde su aplicación al valor primero se transfieran al valor segundo, resultará que la aplicación del modelo a ambos ámbitos los homogeneizará. Por tanto, toda interpretación de la axiología segunda con modelos nacidos de la racionalidad de la «tecne» la homogeneizará a la axiología primera y, con ello, atenuará su contraposición. Afirmamos que la filosofía homogeneiza ambas axiologías y atenúa su contraposición. De ninguna manera afirmamos que no reconozca de diversos modos según el modelo que utilicen, su diferenciación.

Los modelos que el mito utiliza y transfiere de campo a campo están formados por elementos axiológicos relacionados axiológicamente. Su campo de aplicación es el valor; tanto el valor primero, como el segundo.

Como hemos visto en nuestros estudios anteriores sobre la mitología, los modelos arrancan del valor primero —no podría ser de otra forma— y se transfieren a la axiología segunda. Por tanto, también el mito, y más fuertemente, homogeneiza la axiología segunda a la primera. Aunque hemos analizado detalladamente este fenómeno, permítasenos insistir. Para distinguir adecuadamente entre axiología primera y axiología segunda se requiere, previamente, una teoría abstracta del valor. Y para hacer teoría abstracta del valor es preciso haberse alejado de la racionalidad de la «tecne» y utilizar la racionalidad contemporánea de la técnica. El estudio de las relaciones y conexiones axiológicas ha de hacerse de forma abstracta, porque analizar esas conexiones con un instrumento en el que entren elementos y relaciones valorales supondría no teorizarlos, sino valorarlos; se obtendría entonces un metalenguaje axiológico pero no una teoría. Además, únicamente la teoría del valor es capaz de dar razón de la diferencia y fundamentación y estructuración de la axiología primera y la segunda. Si un modelo no está vacío de valor, al hablar de la axiología segunda se acarrean las estructuras valorales de la axiología primera.

En el caso del mito se transfieren paquetes de relaciones axiológicas desde unos campos significativos a otros. La configuración transferida es la configuración-base construida con la o con las relaciones-base, según la estructura cultural en su aspecto laboral-social. En el caso del mito, la axiología 2.ª está incluida entre los campos a los que se transfiere la configuración-base.

En el caso de la racionalidad de la «tecne» se transfieren de campo a campo paquetes de relaciones abstractas juntamente con jerarquización ontológica de elementos. Cuando la racionalidad de la «tecne» habla de la axiología segunda no tiene otro procedimiento para hacerlo que extender su modelo, incluso, a ese ámbito.

Tanto el mito como la racionalidad de la «tecne» homogeneizan, más o menos intensamente, todos aquellos ámbitos a los que extienden sus modelos. La diferenciación que tanto el mito como, sobre todo, la racionalidad de la «tecne» son capaces de establecer reside en el grado de jerarquía árnica. Axiología 1.ª y axiología 2.ª se mantienen, por este proceso, por una parte homólogas y, por otra, supuesta la diversa jerarquía óntica, análogas.

VIII.—LA RACIONALIDAD DE LA «TECNE» Y EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

Dijimos con respecto a la objetualidad que la diferencia entre el mito y la racionalidad consistía en el tránsito de la consideración de los objetos como factibilidades. El estudio de los objetos como factibilidad, propia de la racionalidad, requiere considerarlos en el cambio, en su llegar a ser.

Dice B. Farrington[30] que cuando el filósofo de la naturaleza de la antigüedad contemplaba el misterio de la naturaleza «no podía remontarse sobre el nivel de la naturaleza «no podía remontarse sobre el nivel de la técnica de su época. Debió por fuerza intentar una interpretación de los cambios que tienen lugar espontáneamente en la naturaleza a la luz de los cambios que el hombre de esa época era capaz de realizar».

Lo que nos interesa remarcar con esta cita es que la interpretación del mundo como factibilidad está inevitablemente sometida a los modelos de factibilidad humana de la época.

Los caracteres más elementales de la consideración de los objetos y del mundo como factibilidad suponen: 1.° un antes y un después del objeto considerado, o del mundo. 2.° la adecuación y proporción de los pasos que conducen del antes al después, pasos o momentos que han de dar razón del objeto en los caracteres que éste posee después del tránsito.

Interpretar los objetos como factibilidad es interpretar el mundo según los modelos de la capacidad humana de intervenir eficazmente en el medio modificándolo. La interpretación del mundo como factibilidad se apoya en modelos humanos, pero no es una factibilidad humana. La interpretación del mundo como racionalidad es una interpretación como factibilidad, aunque no sea un factible humano.

Vamos a intentar comprobar nuestras conclusiones sobre el carácter de la racionalidad de la filosofía, así como su contraposición con la estructura del mito. Las conclusiones podríamos resumirlas de la siguiente forma: la filosofía interpreta el mundo como construibilidad; la filosofía establece una jerarquía ontológica y desde esta perspectiva dota de significatividad a los objetos; la filosofía, transfiere un modelo de unos campos a otros basándose en la fuerza explicativa del paquete de relaciones que el modelo contiene y no, como el mito, basándose en la aplicabilidad de los rasgos significativos del modelo a los campos a los que se transfiere; por último, la filosofía no diferencia suficientemente la axiología segunda de la primera a causa de la homogeneización de ambas que origina el modelo.

Empezaremos acercándonos a la primera filosofía, la de Mileto, y fijando nuestra atención en Anaximandro.

IX.—COMPROBACIÓN DE NUESTRAS CONCLUSIONES SOBRE EL PENSAMIENTO DE ANAXIMANDRO

Aaximandro nació hacia el 610 a. J.C. Participó en la vida política de Mileto. Se le atribuyen algunas invenciones prácticas. Se cree que fue quien introdujo en Jonia el Gnomon. Algunos autores le suponen su inventor, pero sabemos que Herodoto dice que el gnomon es una invención babilónica que consiste en una estaca colocada

30 Farrington, 1974, p. 33. 456

verticalmente, cuya sombra indica la dirección del sol y su altura.

Anaximandro buscó, como Tales, una sustancia primordial que diera la razón de todo lo existente. Esta sustancia no es el agua ni ninguno de los elementos, sino una sustancia diferente a todos los elementos. Estableció que ésta era el «apeiron», el infinito e indeterminado de donde proceden todos los cielos y los mundos que éstos encierran. Dijo que era eterna y siempre joven; que envolvía a todos los mundos; que de ella nacía todo y que todo volvía a ella.

Entre los elementos que forman el mundo se crean oposiciones como las que hay entre el fuego, que es caliente, y el aire que es frío; o como entre la tierra, que es seca, y el mar, que es húmedo. Estos opuestos entran en lucha. Cuando uno prevalece sobre los otros se comete una injusticia que será resuelta con la vuelta de los opuestos al «apeiron». El «apeiron» es más originario que los opuestos. Del «apeiron» brotan los opuestos y a él retornan.

El «apeiron» es como una provisión ilimitada de materia. Toda cosa está sometida a la destrucción, a excepción del «apeiron». Se extiende sin límites a cada uno de los bordes que rodean el cielo del mundo que habitamos.

El movimiento eterno del «apeiron» hace nacer «todos los cielos y los mundos que encierra». Anaximandro afirma que hay mundos innumerables en el infinito. Por el movimiento, una parte se separa del infinito. De esta parte se diferencian, en primer lugar, lo cálido y lo frío, como los primeros opuestos. Lo cálido aparece como una esfera de llamas envolviendo a lo frío. Lo frío es una tierra rodeada de aire. Aristóteles interpreta la separación en el seno de lo frío del aire, el agua y la tierra de la siguiente forma: en el inicio todo era húmedo. El calor evapora el agua y diferencia el aire de la región seca, la tierra. La porción de agua no evaporada es el mar. La expansión del vapor hace explotar la esfera de llamas en anillos. Entonces vienen a la existencia el sol, la luna y las estrellas.

Según la interpretación de Hipólito, los cuerpos celestes son ruedas de fuego separadas del fuego que rodea al mundo y cercadas por el aire. Estos círculos de fuego no son visibles, porque el vapor que rodea al fuego los hace opacos. Sin embargo, tienen tubos para respirar por los cuales son vistos los cuerpos celestes. Cuando los tubos se obstruyen se producen los eclipses o el crecimiento y decrecimiento de la luna. El círculo del sol es veintisiete veces mayor que el de la tierra; el círculo de la luna es dieciocho veces mayor que el de la tierra. El círculo del sol es el más alto, y el de las estrellas fijas el más bajo.

La explicación que da de los truenos y los rayos es análoga. Los rayos están causados por el fuego que se escapa a través del aire comprimido que son las nubes de la tempestad. Al desgarrarse, las nubes producen el ruido que llamamos trueno.

Ya hemos dicho que para Anaximandro el mar es lo que resta de la humedad primordial. La tierra es la parte resecada por el fuego. La tierra tiene forma cilíndrica y su profundidad es un tercio de su anchura.

Las criaturas vivientes nacieron del elemento húmedo. Estaban inicialmente envueltas en una corteza espinosa. Cuando se abrió esta corteza, cambiaron su régimen de vida y con el tiempo hicieron su aparición sobre la porción seca.

Dice que el hombre nació de animales de otra especie. Pretende que nacieron en el interior de los peces y que después de haber sido alimentados, como los tiburones, y ser capaces de protegerse a sí mismos, fueron arrojados a la tierra[31].

31 Burnet, J., 1970, pp. 52-75.

Según B. Farrington[32] la cosmología de Anaximandro estuvo guiada y orientada por instrumentos tales como la rueda de alfarero, el reloj de sol, el fuelle, el horno y la honda. Aplicó las sugerencias de la técnica a la interpretación de los grandes fenómenos de la naturaleza y lo hizo sin contrastaciones empíricas, pero con audacia teórica.

Ernst Topitsch ve que el pensamiento de Anaximandro está regido por modelos artísticos, cuando concibe el mundo como una relación de proporciones, y técnicos, cuando determina en detalle el origen de cada uno de los elementos. Incluso ve un modelo sociomorfo en el papel del «apeiron», en la ordenación de los elementos, en sus injusticias, etc.[33].

Lo que a nosotros nos interesa remarcar al exponer brevemente el pensamiento de Anaximandro es que, en primer lugar, al distinguir un antes y un después en el orden temporal expone los momentos y los componentes de la construcción del cosmos. Los mitos también distinguen entre un antes y un después, pero lo que ellos expresan con esta distinción no es ni la construibilidad, ni lo razonable del tránsito del momento primero al segundo. Los mitos con la distinción de dos momentos y el paso de uno a otro intentan dar razón de la valiosidad del cosmos, de su significatividad. La perspectiva es radicalmente diferente. En un caso, el de la filosofía, el tránsito de un momento a otro está regido por la formalidad lógica; en el otro, el del mito, está regido por la formalidad semiótica.

Pero la filosofía coetánea de la «tecne» no establece únicamente la racionalidad o construibilidad del cosmos, sino que establece también, y al mismo tiempo, una jerarquía óntica.

Dice Topitsch, que «también el ilimitado, indeterminado e inestructurado fundamento del mundo (Weltgrund) —el "apeiron"— tiene una extraordinaria intensidad valoral»[34].

El «apeiron» es la fuente inagotable de donde todo el devenir se nutre; es algo inmortal e imperecedero. Anaximandro llama al «apeiron» divino, y aunque no indique este término un objeto de adoración sí que indica una intensa valoración. Tanto la calificación de divino del «apeiron», como los caracteres que le atribuye, lo sitúan en el orden de lo numinoso.

Topitsch atribuye al «apeiron» la función de «señor del mundo», porque todo lo abarca y lo dirige. Dice que la designación que hace Anaximandro del «apeiron» como «arje» no debe entenderse exclusivamente como «inicio» u «origen», sino, también, como «señorío»[35].

X.—COMPROBACIONES SOBRE EL PENSAMIENTO DE PLATÓN Y ARISTÓTELES

Nuestro propósito al exponer la filosofía de Anaximandro ha sido exclusivamente ilustrar, con uno de los primeros filósofos, nuestras conclusiones sobre el discurso filosófico. Nos remitimos a la obra citada de E. Topitsch para la interpretación de los presocráticos desde los modelos sociomorfos y tecnomorfos[36].

Quisiéramos dejar establecido que los modelos sociomorfos y los tecnomorfos

32 Farrington, 1974, p. 378.
33 Topitsch, 1972, pp. 128-129.
34 Topitsch, 1972, p. 130
35 Topitsch, 1972, pp. 128-129.
36 Topitsch, 1972, pp. 128-155.

son equivalentes en cuanto a su capacidad de crear una jerarquización ontológica en la interpretación del mundo, así como también lo son para señalar los constituyentes de la realidad objetiva y proporcionar con ello, por lo menos, una ideal reconstruibilidad del mundo.

Vemos, por ejemplo, que Matón se sirve indistintamente del modelo sociomorfo y del tecnomorfo. El proceso de fabricación artesana está presente en su exposición de su teoría de las ideas. La idea es una unidad conceptual para una pluralidad de objetos singulares. La idea es, a la vez, que una conceptualización, un prototipo, una protorepresentación normativa. La relación que hay entre la idea y la cosa singular es semejante a la que hay entre el plan de la obra y la obra singular. La idea platónica es, incluso, más claramente una forma normativa que un concepto general. La idea de una mesa o de una cama no es simplemente la conceptualización de los caracteres generales de esos objetos, sino la muestra, el prototipo según el cual vienen a ser todas las mesas o todas las camas.

El cosmos es una creación de un demiurgo que como un artesano crea las realidades singulares y materiales teniendo en la mente un mundo de ideas.

El mismo Platón concibe al hombre según un modelo sociomorfo; lo concibe como a un microestado. El alma y el cuerpo están en relación de señor-siervo. En su teoría del alma distingue la razón, la voluntad y las pasiones de modo análogo a la distinción que hace entre las tres clases existentes en su sociedad ideal: filósofos, guerreros y labradores-artesanos. En esa construcción del alma todo debe obedecer a la razón; como en la sociedad, también en el alma hay una jerarquía ontológica, que es una jerarquía axiológica. Lo inferior debe someterse a lo superior. El prototipo del mal es la sublevación de lo inferior contra lo superior: los siervos contra los señores, las pasiones contra la razón. Como los soldados son la defensa y la policía del Estado, así la voluntad debe de ser en el alma.

Tanto el modelo tecnomorfo, como el sociomorfo establecen una jerarquía axiológica y ontológica. Ambos modelos, en cuanto que proporcionan un medio de interpretar la realidad en sus constituyentes objetivos, posibilitan su reconstruibilidad racional. Sin embargo, la reconstrucción platónica no obedece a intereses cosmológicos o psicológicos, sino a intereses soteriológicos, éticos y políticos. Pretende ser pragmática, pero con una pragmaticidad que cubra el vacío del mito: ético-política.

En el caso de Aristóteles está más claro que en otros filósofos el proceso que conduce a transformar el modelo tecnomorfo en un aparato conceptual aplicable, en cuanto paquete de relaciones de unos campos a otros, con la consiguiente homogeneización de todos los ámbitos de aplicación.

La construcción de una cosa supone: el artista o artesano que la realiza, una materia con la que se construye o sobre la que se construye, una forma previa según la que se construye la cosa concreta y un fin por el cual se construye. En torno de este esquema crea Aristóteles su teoría de la causalidad en su cuádruple aspecto: eficiente, material, formal y final.

También apoyado en ese esquema artístico-artesanal establece sus parejas de conceptos tomados igualmente del esquema operativo artesanal: la potencia y el acto, o lo que es lo mismo, la posibilidad de realización y la realización. Un arquitecto tiene posibilidad, potencia, de realizar una construcción. Una materia tiene posibilidad de recibir una determinada forma. La construcción del edificio o de la estatua a partir del mármol será el acto.

Este aparato conceptual, tomado y elaborado sobre el quehacer artístico y artesanal lo transfiere Aristóteles al proceso del devenir de lo orgánico. En la procreación el varón es el principio formal, mientras que la mujer es el principio material. Como la procreación, también el desarrollo de un organismo es concebido con el modelo tecnomorfo, como la información progresiva de una materia o el paso de una potencialidad a actualización. Únicamente, que en el caso de los vivientes la información no viene desde el exterior como en el caso de las artes, sino desde el interior mismo. Y ese desarrollo interno y necesario del organismo es la consecución de un fin.

También aplica su modelo al conjunto del cosmos. La naturaleza actúa según fines, como un artista crea orden y cuida el equilibrio de las fuerzas. Compara a la naturaleza con un buen administrador (oiconomos agazos) y al universo con una hacienda en la que cada elemento ha de cumplir una función y seguir unas prescripciones marcadas. También en el conjunto del universo hay una causa eficiente, una causa formal, una causa material y una causa final.

El mismo aparato conceptual es empleado para la interpretación del alma. El viviente es un compuesto de materia —el cuerpo— y forma —el alma—. El alma es el principio dinámico y formal. El cuerpo alcanza un determinado grado de perfección por la acción informadora del alma. No falta, sin embargo, en la interpretación del alma una aplicación de modelo sociomorfo al modo platónico. Aristóteles distingue tres funciones o partes del alma jerárquicamente estructuradas: la intelectiva, la sensitiva y la vegetativa. El recto orden pide que el cuerpo se someta al alma y que las partes superiores del alma manden sobre las inferiores, si bien, no como sobre esclavos, sino como sobre ciudadanos.

También el proceso del conocimiento, tanto el conocimiento sensitivo o perceptivo, como el racional es interpretado con las categorías de materia y forma, acto y potencia. El alma tiene la potencia de percepción que es actualizada por acción de las cualidades sensibles de las cosas. Como la potencia perceptiva es actualizada por la forma de los objetos sensibles, así la potencia de conocimiento intelectivo es actualizada por un principio formal mental. El intelecto, en cuanto pasivo, se asemeja a una «tabula rasa». Aristóteles distingue entre un intelecto pasivo y potencial y un intelecto activo —«nous paceticós, nous poieticós»—. El intelecto pasivo, como superior jerárquicamente, no puede ser actualizado por un principio formal sensitivo —phantasmata—; sólo puede ser actualizado por un principio formal que sea, por lo menos, de su misma altura jerárquica. Este será el intelecto agente. Como el artista trabaja la materia, así el intelecto agente elabora el «Phantasma» para liberarle de sus materias sensibles y elevarlo a la categoría de contenido mental.

Incluso a la lógica parece aplicar el esquema de materia y forma. El sujeto, que es determinado por el predicado, hace el papel de materia. El sujeto es determinado por el predicado como la materia por la forma, de manera que el juicio resulte un compuesto de materia y forma.

El esquema que utiliza Aristóteles supone una interpretación del mundo, no sólo estructurada y homogeneizada, sino, además, jerarquizada: la forma y el acto son jerárquicamente superiores a la materia o la potencia. Lo que para Aristóteles es menos valioso, o menos perfecto, es tratado como materia; lo que es más valioso y perfecto como forma. Así, el alma con respecto al cuerpo, el hombre con relación a la mujer, etc.

Por último, podemos comprobar claramente en el caso de Aristóteles cómo la filosofía al operar con modelos que contienen elementos axiológicos los extiende a

los ámbitos que nosotros llamamos de axiología segunda.

Aristóteles afirma de Dios que es el primer motor:

> «Si todo lo que está en movimiento es movido ¡por otro, puede acaecer de dos maneras: este otro puede estar movido a su vez por otro, y este otro por otro, y así sucesivamente, o bien no es movido por otro y entonces tenemos en él un principio motor».

Con ello hemos llegado a algo que es por sí mismo, que es «immotum», que no depende de ningún otro y que, por tanto, será eterno y necesario. Será pura actualidad, pura subsistencia.

Todo ser mundano es por su naturaleza siempre contingente, mezclado de potencialidad y necesita, por tanto, para su realización, de algo anterior a él. Y esto anterior también mundano necesita, a su vez, de otro anterior, y éste de otro, y así sucesivamente, hasta que se llegue, para que no quede todo colgado en el aire, a un ser que por sí mismo es, que es pura actualidad, sin mezcla de potencialidad alguna.

Dios es, pues, pura actualidad, acto puro. Es forma pura. Si Dios es actualidad y aseidad pura le corresponderá la nota de incorporeidad, puesto que todo lo corpóreo importa materialidad, potencialidad, y hemos dicho que Dios es forma pura. Igualmente le corresponderá la nota de inespacialidad, puesto que espacio y cuerpo se condicionan mutuamente. Será, también, inmutable y eterno, puesto que la forma pura y el acto puro no permiten crecimiento o alteración, y si no tienen devenir, tampoco tiempo, puesto que éste es la medida del cambio. Dios como absoluto no puede pensar sino el absoluto, es decir, no puede pensarse más que a sí mismo. Volverse a otra cosa de menos valor sería inclinarse hacia lo imperfecto, algo indigno de Dios. Dios está más allá de todo poder y toda dignidad. Es independiente frente a lo dependiente, necesario frente a lo contingente, creador frente a lo creado. Es distinto en su relación con el mundo, pero no totalmente otro[37].

Creemos, pues, fundamentada nuestra afirmación acerca de la homogeneización de los niveles axiológicos primero y segundo, si bien se mantiene una cierta distinción.

Cuando se transfieren los modelos de interpretación de los ámbitos de la axiología primera a la segunda con la consiguiente homogeneización entre ambos se originan problemas teóricos que son fruto de ese uso metódico, tales como, por ejemplo, el de la causalidad universal de Dios, o su señorío absoluto y la existencia del mal o la libertad humana.

Como ya hemos indicado, ese transfert es posible en la medida en que el modelo contenga elementos axiológicos. En una racionalidad que elimine los elementos axiológicos por completo resultará totalmente inviable la homogeneización de axiología 1 y axiología 2.

El estudio teórico de lo valioso, en general, será viable racionalmente, pero con modelos completamente abstractos. Esos modelos permitirán diferenciar netamente los dos ámbitos de lo valioso. Sólo un modelo o un esquema que contenga elementos axiológicos —que, por hipótesis, siempre serán de axiología primera— creará homogeneidad estructural entre los niveles del valor. Por otra parte, un modelo de interpretación que contenga elementos axiológicos será incapaz de distinguir adecuadamente entre ser y valor o, de otra forma expresado, entre acotación objetiva y valiosidad. Pueden haber acotaciones objetivas que prescindan de toda valiosidad y valiosidades que sean imposibles de acotar objetivamente.

37 Topitsch, 1972, pp. 173-187

Quinta parte

APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS FORMAL DE LAS CONDICIONES VALORALES BASICAS DE LA ERA CIENTÍFICO-TÉCNICA

I.-EXPLORACIÓN FORMAL SOBRE LAS CONDICIONES LABORALES DE LA ÉPOCA CIENTÍFICO-TÉCNICA. TRANSFORMACIONES CONCOMITANTES EN LA CONCEPCIÓN DE LOS SUJETOS, LOS OBJETOS, Y EN LA RELACIÓN ENTRE UNOS Y OTROS

1. Condiciones laborales artesanas y sus consecuencias en la concepción de «S» y de «O»

En las sociedades agrícolas la relación S-O es interpretada según un modelo común a S y O, sea cual sea la variable semántica sobre la que se organice la sociedad agrícola concreta.

En las sociedades en que funciona el modelo parental, anterior al agrícola, la relación S-O, por efecto de la síncresis de la objetividad parental y laboral, tiene los caracteres de S-S, puesto que el O de la relación sexual es un S.

Con las sociedades en las que por el número de especializaciones laborales se impide el funcionamiento del modelo parental se introduce, por medio del grupo de rectores, una norma de ordenación de las diversas cualificaciones profesionales.

Esa norma es la clave que coordina a los diferentes grupos, y es el sentido de los colaboradores laborales.

Ahorna bien, esa norma se refiere a la cualidad —valor— de cada una de las especializaciones laborales; establece el canon y, con ello, la regla de ordenación y relación mutua.

Pero esa cualidad es tanto la significatividad o valor de los objetos laborales de un determinado grupo, como las cualificaciones correlatas de los S de ese mismo grupo. La norma introducida por el grupo de rectores no da medios para una contraposición cualitativa definida entre el S y el O de un mismo grupo de especialización laboral.

Esto se hace patente en las narraciones, mitos, etc., de esos estadios culturales, en los caracteres de los objetos dotados de vida —incluso lo inerte—, sexualidad, conciencia, etc. Se hace también patente en la intercambialidad de los sujetos que se convierten en objetos, y a la inversa; en la carencia de fronteras y, por tanto, en la convertibilidad entre seres inanimados, vegetales, animales y humanos.

La especificación de las operaciones de S que introducen los instrumentos artesanos, tan variados en cuanto al tipo de objetos que puede originar, hace que se

califiquen los objetos según la habilidad del artesano. Es la habilidad de S la que fundamenta la cualidad de O y no es interpretable sin hacer referencia a ella. Por consiguiente, no se da, como en el caso anterior, un modelo de interpretación igualmente válido para la interpretación de S y de O, sino que es siempre un S el que da la clave para cualquier O. Hasta tal punto que, incluso para los objetos de la naturaleza ha de presuponerse un superartesano: un dios que haga explicables las cualidades de los objetos de la naturaleza en los que los artesanos humanos no han intervenido con su habilidad. La interdependencia de S y de O queda reducida a la «manifestación» de S en O como mera substancia de la que, por la habilidad de S, saldrá a la luz la cualidad de los O. Así, pues, para los artesanos, S y O están en relación de interdependencia únicamente en cuanto a la manifestación de la habilidad de S (manifestación de las cualidades de S) y no en cuanto a la constitución de S.

Esta concepción de la relación S-O tiene múltiples consecuencias:

— S, en cuanto a su constitución, resulta autónomo de las cualidades de O. Se ha de dar, por consiguiente, una interpretación autárquica de él en la medida en que S no sea, a su vez, el O de un S de superior orden, como ocurre en la interpretación religiosa.
— En cuanto algo es considerado como O se precisa presuponer para su comprensión un S cuya habilidad dé cuenta de sus cualidades.
— La génesis de la habilidad de S presupone otro S que transmitió la habilidad y, en definitiva, en el término de la cadena, un S absolutamente autárquico y suficiente.
— Si hay un S absolutamente autónomo y suficiente, en cuanto a su constitución como S, en su medida todo S es autónomo y suficiente respecto a los O de un orden.
— Según esto, S viene interpretado fundamentalmente como las cualificaciones de su habilidad. Todo lo que no sea eso es extrínseco a la constitución de S —como contrapuesto a O—, y reducible a O de un S de orden superior.
— Las relaciones a O no explican a S; únicamente lo manifiestan.
— Todo O deberá ser explicado como una substancia —es decir, como substrato de las operaciones de S— más las cualidades (forma) que la habilidad de un S dotó a esa substancia.
— La realidad última, el lugar hierofánico, ya no será un modelo que interprete con la misma inmediatez a S y a O. Si interpreta a O será a través de S. Y esa misma realidad última será concebida como un S.
— El S en cuanto tal, es decir, en cuanto habilidad, es lo contrapuesto a la materia —substancia—. Esto lleva a que se le interprete como una alteridad con respecto a la materia que se traduce en una serie de metáforas tales como espíritu, alma..., etc.

La habilidad, interpretada como alteridad de la substancia (=materia), es la no substancia, la no materialidad. La substancia, considerada en cuanto tal, no tiene cualidad alguna, a menos de que haya sufrido ya la actuación de la habilidad de un S, o por lo menos, del supremo S.

Todo conocer objetivo es conocer de las cualificaciones de otro S. Según esto, el conocimiento del mundo es, en último término, un reconocimiento entre sujetos, un reconocimiento entre habilidades. El mundo de la totalidad de los seres está

pensado, en el fondo, como un conjunto de S autónomos —en cuanto tales sujetos, lo cual no impide que puedan considerarse unos respecto de otros como objetos— y subsistentes que no son interdependientes en cuanto son sujetos, y que se manifiestan unos a otros por la operación de su habilidad sobre la substancia.

Esta interpretación de S con respecto de O es asimilable a la norma de autoridad y señorío introducida en el conjunto social por el grupo cuya especialización es conjuntar la diversidad de las naturalezas laborales. El grupo de rectores de la sociedad puede ser interpretado como aquellos que con su habilidad dan forma, ser, cualidad, a lo que constituye como tal a la sociedad. Así es que tanto el desarrollo del papel de la autoridad social, como el de la artesanía, coinciden en una interpretación de S como señor de la naturaleza y como demiurgo.

Ahora atenderemos a las transformaciones de S-S que tienen lugar cuando el
O
trabajo artesanal se independiza de una interpretación agraria o autoritaria.

En el trabajo los artesanos utilizan unos instrumentos muy diferenciados. Con esos instrumentos amplían y, más que nada, abren en abanico, diversificando y especificando, las posibilidades operativas de S. Esos instrumentos no son autónomos, sino que son los sentidos de S y la coordinación de los movimientos de S —con las posibilidades de operación que cada uno de los instrumentos ofrece— los que dirigen y conducen la operación sobre una substancia determinada.

El artesano debe aprender cada serie de operaciones con cada instrumento, las seriaciones de instrumentos, la coordinación de sus movimientos a esas posibilidades seriales de operación instrumental, etc. Ha de aprender, más que nada, a ver las substancias en correlación a las posibilidades operatorias de los instrumentos, de manera que las calidades de la substancia con respecto a la posible operación se conviertan en significatividad, en estimulación a la operación. Esto equivale a algo así como a una ampliación, transformación o especialización de S, como S de operación. Supone la adquisición de una nueva naturaleza como S de operación.

La adquisición de ese saber-hacer artesano no viene dada por la inclusión del individuo en el esquema parental, ni puede venir dada en una sociedad organizada en torno del eje parental; tampoco puede ser el resultado de la pertenencia a un orden social organizado para coordinar diversas naturalezas laborales.

La adquisición del saber-hacer artesano proviene de un aprendizaje autonomizado del nivel parental y el social. Proviene de la automización de la reproducción del saber-hacer laboral como proceso diferente del de la reproducción de las formaciones sociales en cuanto tales o de la reproducción de los individuos dentro del plano parental.

Este aprendizaje, así caracterizado —ejercitación progresiva de la operación diversificada instrumentalmente— va calificando y transformando al actante hasta convertirlo en el S artesano. Los instrumentos artesanos sin las cualificaciones del saber-hacer de S son inertes; dejan de serlo cuando forman parte del sujeto ampliado. Por consiguiente, los instrumentos son únicamente tales supuesta la habilidad del artesano. Y tal habilidad coincide con las cualificaciones adquiridas en un aprendizaje. Esta adquisición del saber-hacer, tras largo aprendizaje, importa la conjunción de la determinada habilidad artesanal con un determinado individuo humano. Todo saber-hacer laboral se da siempre como realización en un concreto individuo humano. La diferencia respecto al caso artesano está en que, en los casos anteriores al artesanado, la pertenencia a un determinado sexo o a un determinado grupo ya comportaba la posesión de un determinado

saber-hacer laboral, de forma que la integración a un determinado grupo social o a uno de los dos sexos era, conjuntamente, la integración a un hacer laboral. Se sigue, pues, que en los casos anteriores se conjuntaba sexo y quehacer laboral, o grupo y quehacer laboral, siendo el individuo concreto dentro de cada uno de los sexos, o dentro de un grupo determinado, una variable respecto al saber-hacer, la relación constante en esos casos sería sexo «a» y tipo laboral «c», o grupo «a» y tipo laboral «d». En cambio, habrá que caracterizar el trabajo artesano como la conjunción de una habilidad con un individuo concreto, independientemente de las relaciones familiares y de su condición sexual.

Esa conjunción del saber-hacer con el individuo concreto es la causa de la escisión de S y O, escisión que origina a su vez la imposibilidad de interpretar S y O con un único modelo y de interpretar S y O como intercambiables. Como todo O es comprensible y explicable por la habilidad de S —cualificaciones de S—, resulta que es S la fuente de toda riqueza ontológica. Estas transformaciones sitúan por primera vez en primer plano las peculiaridades del individuo concreto y su papel como tal individuo en el nivel laboral.

La habilidad del artesano se contrapone a la substancia. La habilidad no es substancia; no es la materia. La materia no es habilidad, aunque manifieste la habilidad de S. El objeto, fruto del trabajo del artesano, tiene la forma que recibe la substancia y que proviene de la habilidad del artesano. Los objetos artesanos son la «sistencia» en la substancia, y ya no en el artesano, de la forma de la habilidad del artesano. Esto origina una autonomía de O respecto de S correlata de la autonomía de S con respecto de O. La habilidad como la no-substancia y la substancia como la no-habilidad hacen al S autónomo de O, y a la inversa.

Los objetos de la artesanía en cuanto correlatos a S, es decir, en cuanto obra del artesano, son la manifestación de su habilidad: en este aspecto son un vehículo entre los S; y un vehículo entre los S autonomizados, o mejor, individualizados. Pero, en cuanto substancias —opuestas a la no-substancia, la habilidad— trabajadas los objetos son autónomos respecto a S y son capaces de circular entre los S y los grupos de S.

¿Qué supone en cuanto a su valor esta consistencia de los O? ¿Qué transformaciones sufre la axiología de O cuando ya no viene sincretizado con la diferenciación sexual, o la diferenciación grupal?

Por de pronto, tendremos unos objetos desnudos de significación parental, des. nudos también de significación social, y dotados de un valor que es autónomo de esos niveles. El valor de este tipo de O ha de estar fundamentalmente conexo con la supervivencia, sea del individuo, del grupo, de la sociedad, etc.; es decir, el valor de los objetos trabajados, disjuntos de la relación parental y grupal y contrapuestos a los S concebidos como habilidad es el valor de utilidad.

A los objetos así concebidos les es correlata una clase de sujetos que se especializa en hacerse cargo del valor de esos objetos autónomos de S y autónomos de la estructura parental y grupal, que en cuanto autónomos pueden circular y en los que el comerciante puede valorar no el proceso de producción, sino el producto y su utilidad.

La utilidad es intercambiable por otra utilidad equivalente. La autonomía de esos objetos hace posible que el artesano pueda considerarlos no sólo como formas substancializadas de su habilidad —cosa que también se hace—, sino, además, como utilidades intercambiables. Correlatamente al afincamiento del valor de utilidad se va transformando, o va siendo posible, la consideración del proceso de habilidad del artesano como un trabajo cuantificable según la intercambiabilidad del producto útil.

Según esto, ya pueden amontonarse cantidades de trabajo creador de objetos útiles intercambiables, sea en manos del artesano, o en manos de un intermediario. El comerciante, o la clase del poder, podrán apropiarse fuerzas laborales objetos útiles intercambiables. La clase política, que, como ya expusimos, en una sociedad compleja y amplia ha de autonomizar las bases de su poder, podrá servirse de este tipo de apropiación de bienes.

Con estos procesos ocurre algo chocante, y es, que a la acentuación de la individualidad laboral, la del artesano, le es concomitante un tratamiento de los S laborales cuantitativo, o un establecimiento de relaciones S-S regido por el debey el haber.

2. Tránsito del trabajo artesano al maquinismo y a la época científico-técnica. Consecuencias

Los cazadores especializados ya suponían un saber-hacer adquirido y unos instrumentos amplificadores y complementadores de la capacidad de operar de S.

En el caso del artesano la ampliación del saber-hacer es mucho mayor y la complementariedad instrumental a S está más especificada. Los instrumentos continúan siendo complementarios de S, pero se caracterizan con respecto al estadio anterior por su especificación operatoria, como si las capacidades operadoras humanas, sus órganos de operación, se abrieran en abanico en cantidad de especies diferentes de operación sobre O.

En todos estos casos vale la fórmula S-S, si bien el S es cada vez más complejo en
O
cuanto a su saber-hacer y en cuanto a su estructuración y, por tanto, le corresponde un O cada vez más amplio y cada vez más complejo y correlato a las operaciones.

Decimos que continúa siendo válida esa fórmula por cuanto, mientras los instrumentos son complementariedades de la capacidad de operar de S, el mundo de seriales procedentes de lo objetivo y afectaciones para la operación seguirá estando dirigido a S. Esta es la razón por la cual el mundo del sentido y el mundo de la operación se recubren o, por lo menos, no se desfasan.

O, en otros términos, si el mundo correlato a un viviente S es un mundo de señales afectantes —significaciones—, entonces, en los casos antes estudiados en los que el S es ampliado mediante instrumentos habrá que concluir que, en mayor o menor medida, el mundo correlato del artesano es un mundo de significatividades, de seriales afectantes o, lo que es lo mismo, de cualidades. El mundo del artesano será un mundo de cualidades y relaciones de cualidades. Las objetivaciones y acotaciones en el mundo entorno y su relaciones lo serán en cuanto que resulten ser significatividades para S.

Con la aparición de las máquinas de los ingenieros —o artesanos superiores— los instrumentos, las máquinas, ya no son complementaciones para S, sino sustituciones de S. O sea, que las máquinas extroyectan o materializan un S-O, de forma que S es una máquina —(op)= operador— y O es el mundo correlato a la operación de la máquina.

Incluso en este caso —si bien está abierta la posibilidad de un mundo no significativo cuyas articulaciones no sean cualidades, o, lo que es lo mismo, significatividades para S, sino elementos y relaciones cuantitativas— todavía resulta válida la fórmula S-S.
O

Las máquinas que son sustituciones de determinados aspectos operativos S-O, en último término, pueden ser interpretadas como significatividades o, por lo menos, no rompen irremisiblemente con el mundo de las significatividades. Esas máquinas permiten que convivan una interpretación cualitativa del mundo con una interpretación cuantitativa. La interpretación no cualitativa del mundo no podrá asentar toda su fuerza hasta que no se logren unas máquinas o instrumentos que ya no sean meras sustituciones de un S-O humano.

Sin embargo, supuesta la teorización que acompaña a las máquinas y la búsqueda de nuevas máquinas en el estadio de la técnica de los ingenieros, la cuantificación de O se convierte en una necesidad. El mundo cualitativo de los significantes resulta poco manejable e inepto para la fabricación de máquinas y para su invención.

Con la ciencia moderna ya no se transpone un S-O humano a la máquina, sino que se transpone una estructura material a otra. Son las estructuras materiales mismas las que se convierten en fuerzas de trabajo; fuerzas de un trabajo sobre unos objetos que le son correlatos, unas y otros ya distanciados de las estructuras humanas de operación.

Con este nuevo tipo de ingenios las operaciones se autonomizan de S y ya no son ni prolongaciones, ni sustituciones; también se autonomiza el mundo de los O de la correlación a S. Esto supuesto, es preciso someter a modificación la fórmula S-S.
\O

Las habilidades del artesano están en S. Las operaciones son de S con sus ampliaciones instrumentales. Las habilidades operativas del ingeniero residen en la máquina, pero, además de ser a medida humana, de ser transposición de operación humana, las máquinas requieren control.

En cambio, la habilidad operativa de la etapa científica no reside en S. Son habilidades de operaciones de la materia sobre la materia; de un sistema sobre otro; de una máquina que no transpone la habilidad de un trabajo humano, dotada de control y sensibilidad para dirigir su propia operación, aunque esas habilidades autónomas de las máquinas estén reguladas en último término por S.

Pasamos de una operación con instrumentos como ampliación de S, o como complejización de S —trabajo artesano—, o como sustitución de S —máquinas de los ingenieros—, a unos instrumentos autónomos de S —máquinas de la ciencia—. Pasamos de un O más o menos complejizado y ampliado respecto de S, a un O ya no correlato a S, sino a los instrumentos operativos autónomos de S.

Estos instrumentos ya no están conectados a los nervios y a los músculos humanos, ni existen para suplir las deficiencias de los sentidos y de la energía del hombre, ni tampoco para suministrar a éste un refuerzo. Estos instrumentos se reagrupan en sistemas independientes, completos en sí mismos (lo cual no era el caso de la época del maquinismo de los ingenieros).

Estos hechos nos conducirán inevitablemente a una revisión de la noción de S.

Estos hechos además se proyectan sobre las ideas respecto de la estructura misma de la materia.

Si el trabajo es la acción de un proyecto material en otro proyecto material, la relación operativa S-O usada hasta ahora habrá que interpretarla como s*- o*, en donde tanto s* como o* son sistemas, son procesualidades. El resultado de la interacción de esas procesualidades es otro proceso. El trabajo, así entendido, es invención (el de la nueva procesualidad) y, desde S, es un trabajo que concluye en conocer y en

producir un nuevo proceso.

El aumento del saber-hacer en las etapas anteriores era un subproducto de la actividad productora o reproductora del saber-hacer (enseñanza). En esta etapa el trabajo conduce al aumento metódico del saber-hacer. La actividad productiva y la actividad creadora del saber-hacer son una sola cosa, porque tienden a ser una sola cosa el aspecto productor del trabajo y el aspecto de invención. Lo mismo ocurre con la reproducción del saber-hacer (docencia) y la invención.

Todo esto se comprenderá mejor si explicitamos que la fórmula S-S se transforma en esta otra S-S.
O
(s*- o*)O

La operación ya no es de S, sino de un operador, si bien éste está controlado, en último término, por S, pero con un control que, en contraposición a la máquina mecánica, importa la autonomía operadora del s*. Tampoco el término de la operación es el O de S, sino otro sistema en relación con la operación y no con S. Este es o*.

El resultado de la relación de estos dos términos (s*- o*) será unos O que serán los correlatos a S, los que le permitirán cumplir el modo cultural de sobrevivencia humana. Sin embargo, los O resultantes y en relación con S, considerando a éste no como estructura de habilidades, sino como estructura de deseos, son diferentes de los O resultantes de las otras correlaciones no científicas. Serán unos O que habrán perdido su carácter de significatividades para la acción de los S sobre el mundo de los objetos, puesto que la operación de S ha de pasar por (s*- o*).

Ha habido, pues, una capital transformación con respecto a etapas anteriores. Ya no hay homoformidad entre la estructura del deseo de S y la estructura de su operación en el mundo y, por tanto, tampoco hay homogeneidad entre las estructuras del deseo de S y las estructuras objetivas.

Todas estas transformaciones afectan al valor significativo de los O respecto de S. En etapas anteriores los O eran significativos para S respecto a su operación que tendía a satisfacer sus necesidades de viviente en la cultura.

La dificultad que resulta de la entrada de la fórmula S-S es la siguiente:
(s*- o*)O

¿Qué quiere decir S como estructura de deseos respecto de los O que son fruto de operaciones hechas fuera de la medida humana S-S?
O

¿Qué significan unos O que son fruto de una operación de fuerzas meramente materiales?

¿Qué articulación y, por tanto, qué significatividad tienen esos O para S, a fin de que podamos determinar cuál es el carácter del S de la nueva fórmula?

Intentando encontrar vías a esta difícil cuestión: Las articulaciones de O no dependen de las operaciones de S, sino de las interacciones de los sistemas materiales; son esas mismas interacciones de sistemas materiales las que crean objetos que entran en relación con S y pueden ser objeto de su deseo. En otros términos, son las ciencias las que crean el ambiente cultural de S-O. Esto significa que esos O, fruto de la ciencia, nacen como útiles y no como significatividades para S.

La diferencia fundamental con que nos encontramos al concebir S y O en la etapa científica está en que en etapas anteriores el S era constituido por doble vía y de manera homogénea:

— por la articulación de su trabajo (saber-hacer).
— por la afectación de las significatividades objetivas (deseos) que estaban a su vez constituidas por la articulación de la operación de S.

En la nueva situación las cosas ya no son así. En primer lugar, la articulación del objeto ya no es la operación del S. Por tanto, la significatividad afectante del objeto no es homogénea al saber-hacer de S.

De esto se concluye que la satisfacción de las necesidades no viene realizada, como hasta ahora, por el procedimiento común a todos los vivientes:

— medio como sistema de seriales (significatividades objetivas).
— sujeto como lugar en donde se desencadenan operaciones de acuerdo a las seriales.

El S como sede del saber-hacer y como estructura de deseos está escindido.

3. Caracteres generales de la etapa laboral científico-técnica

En un estadio post-artesanal, cuando los instrumentos de operación de S se autonomizan de S y ya no son ampliaciones y diversificaciones de su capacidad operativa, sino aplicaciones de la capacidad operativa de unos sistemas materiales en otros, y cuando la capacidad y habilidad operativa de S es una entre otras de las muchas capacidades operativas materiales, la materia deja de ser mera substancia, mero substrato de las operaciones de los S, para ser algo diverso de cualidades con respecto a las operaciones de un S. La materia se convierte en sistema de operación. El S, en cuanto sede de un conjunto de habilidades, es un sistema de operación enmarcable en el conjunto de los sistemas materiales. Incluso como sistema de deseos, el S cae bajo la clase de los sistemas de operación. Se da la recuperación de la homogeneidad de S y de O y de su interdependencia como la interdependencia de dos sistemas puestos en relación. Esta relación crea las peculiaridades bajo las cuales se distingue y se considera a estos dos sistemas. La interdependencia de la que hablamos es interdependencia de dos sistemas en los que la sistematicidad de cada uno de ellos supone la relación con el otro y sin cuya relación no subsistirían ninguno de los dos sistemas en cuanto tales.

La autonomía de los instrumentos que median la relación S-O es correlata de una teoría abstracta. Esta autonomía es autonominación respecto a la afectación subjetiva y a la cualidad objetiva, a la vez que es autonominación del proceso teórico mismo. Puesto que se da la mediación entre S y O de los instrumentos autónomos y del proceso teórico también autónomo de S como estructura de deseos, se dará, a su vez, una mediación entre S-S.

Sin embargo, s*- o* es dependiente de $\frac{\text{S-S}}{\text{O}}$, a pesar de su autonomía procesual tanto en lo referente a su punto de partida, como en lo referente a su término. Esta dependencia respecto de $\frac{\text{S-S}}{\text{O}}$ consiste no solamente en que es esa fórmula su étnico lugar posible de existencia, sino, además, en que para existir requiere la existencia de $\frac{\text{S-S}}{\text{O}}$ en todos sus niveles.

Igualmente, supuesta la existencia de esos procesos teóricos y de esos instrumentales autónomos, el modo de existencia del viviente humano depende de s*- o*. S, en

cuanto estructura de saber-hacer, depende de s*- o*. El S de este estadio es la materialización del saber-hacer mismo; su saber-hacer es el saber-hacer de la materia. El saber-hacer de S son los procesos autónomos s*- o*.

S, en cuanto estructura de deseos, depende también en su modo cultural de s*-o*, por cuanto los O de S son efectos de s*- o*, supuesta además la dependencia de s*- o* respecto del S-O del viviente.

En resumen, S-O en su modo concreto cultural depende del desarrollo de s*- o* en los grados de saber-hacer que precisa S, en el modo de la estructura de su deseo, en la comunicación entre S-S y, dependientemente de esta comunicación y de los desarrollos de s*- o*, en las cualidades de O.

En el estadio que estamos estudiando, el de la cultura científica, el motor de todo el proceso de las transformaciones de S-S es s*- o*. Consecuencia de ello es que,
O
en contraposición al estadio regido por el modelo artesanal y al asimilable a él, el estadio regido por el modelo mecánico, S ya no es el señor de la naturaleza. Vuelve a existir un modelo capaz de dar cuenta de forma unitaria tanto de S, como de O.

En el artesanado el mundo se veía como un conjunto de formas de la substancia —materia— que eran cualificaciones, siempre, de un artesano, fuera éste del orden que fuera, hasta llegar al gran artesano de la naturaleza. En el caso de la cultura científica ya no es así, sino que el mundo es visto como un conjunto de sistemas y procesos en interacción.

En consecuencia s*- o* será un conjunto de sistemas y procesos en interacción y, por supuesto, S no se hallará fuera de este sistema de procesos, tanto en cuanto estructura de deseos, como en cuanto estructura de saber-hacer o en cuanto competencia comunicativa. S, sea del orden que sea, ya no será la fuente de toda cualidad ni de las articulaciones objetivas. S, en cuanto tal, no será autónomo ni constituirá una perspectiva de interpretación de la realidad. S será un proceso sistemático en dependencia de otros muchos procesos sistemáticos.

Nos encontramos en una situación en la que S y O, e incluso S-S, pueden ser considerados desde un punto de vista homogéneo. Esto también ocurría en el caso de la interpretación del mundo y de los sujetos bajo los modelos parental o agrícola, sólo que en el caso que nos ocupa en este momento, y a diferencia de dicha interpretación parental agrícola, el eje de la homogeneidad no es ni la perspectiva de los vivientes, ni la de los vivientes hablantes, sino que es la perspectiva de los sistemas abstractos.

Dice Moscovici en su obra «Essai sur l'histoire humaine de la nature»[1]:

> «...el reconocimiento empírico del 'hacer humano', como variante del hacer universal, tiene como resultado la desaparición de fronteras rígidas: la técnica artificial natural se revelan como modalidades del hacer universal»[2].

Otra consecuencia de la estructura mediadora s*- o* es la autonomía procesual; por ello resultará prioritaria la consideración de la sistematicidad abstracta del proceso de la estructura s*- o*, de cuya mediación resultará el O correlato a S. Por ello, también O adquirirá un valor comunicativo, ya que su valor no puede venir dado por la articulación de la operación de S. Consecuentemente, se acentuará la relación S-S como base de la necesaria axiología para la vida del viviente.

1 Moscovici, 1968.
2 Moscovici, 1968, p. 570.

La preponderancia de s*- o* arrastra tras de sí una colaboración nueva de los S. Una colaboración que no nace de S-O, es decir, que no parte de estímulos O para la vida de los S. Es esta una colaboración a-valoral y desinteresada, vista desde el criterio de S-O.

La colaboración en s*- o* nace del meta-uso de la estructura S-S que da
S-S
O → s*- o* (donde «→» significa: «reescribible como»).

Esta colaboración origina y va acompañada de una comunicación informativa, $S(S_1 + S_2 + S_3 + ...S^n)$—O → (s* - o*) (donde «→» significa: «reescribible como»), y de una comunicación S-S axiológica basada en la solidaridad en los valores básicos de los postulados de la ciencia en general o de las disciplinas concretas. V. gr., cognoscibilidad de la naturaleza, valor del progreso cognoscitivo técnico, etc.

Por otra parte, s*- o* presupone y depende de S-S. Es decir, supone la existencia de los vivientes hablantes y, por tanto, la formalidad propia a la necesidad de vivir. La existencia desaxiologizada de s*- o* requiere la existencia de valores, imprescindible para todo viviente, como determinaciones —sentido— de la necesidad de vivir.

Ahora bien, esos valores imprescindibles a todo viviente no pueden proceder de O en cuanto a su articulación, ya que por causa de la mediación de s*- o* no son fruto de la operación de S —y, por tanto, tampoco pueden ser estímulo para S, serial para S—, sino que son fruto de los procesos autónomos de s*- o*. No obstante, la urgencia de los O, propia de la estructura del viviente S-O, se refleja en el substrato axiológico de s*- o*, en el empeño por el mantenimiento y progreso de la comunicación de información y de la comunicación sobre los postulados valorales que subyacen en s*- o*. La obtención de O para S depende de la creación mancomunada del sistema autónomo s*- o* y de las condiciones para su funcionamiento y desarrollo.

Todos estos procesos tienden a una acentuación de la tendencia que ya hemos reconocido como tendencia a la comunicación por ella misma, y no como un medio o una concomitancia de la tendencia del sujeto humano a mantenerse vivo como individuo, como grupo y como especie.

Podría decirse que hasta la época científica, en la que funciona la mediación de s*- o*, la consecución de la tendencia a la comunicación se hallaba conjuntada a la consecución de la tendencia a la conservación y a la procreación, de forma semejante a como la interpretación de S venía dada por el tipo de relación con los O. A partir de esa época, será la satisfacción de la tendencia a la comunicación la que cumplirá la tendencia a la supervivencia.

Desde la concepción de S. según su modo de tener que ver con O, se llega —en el caso del modo laboral artesano— a pensar el mundo como cualificaciones de diversos órdenes de sujetos.

Por efecto de la estructura mediadora s*- o* el saber-hacer humano equivale al poder-hacer de la materia misma. Esto lleva a que se rompa la alteridad del mundo de los O y de los S. Más que eso, lleva a una solidaridad entre el mundo de lo extrasubjetivo y el mundo de lo subjetivo, por cuanto la relación de los S con el mundo objetivo es una relación de proceso a procesos. Este tipo de relación es incompatible con la idea de dominio de la naturaleza, de explotación; incompatible con la consideración del mundo de las cosas como una substancia apta a manifestar las cualificaciones del saber-hacer de S; incompatible con la idea misma de apropiación.

También se produce una homogeneización de los S entre sí. Todos, en su saber-hacer, son interiorizaciones del saber-hacer de la materia, y digo saber-hacer de la materia porque ella misma se dirige y autocontrola, en la medida en que la procesualidad metódica y técnica científica es autónoma del sistema S-O.

De todo lo anterior se sigue que por vía laboral no hay fundamento que proporcione una norma cualitativa para la jerarquización de los trabajos y, por tanto, para la jerarquización del nivel social, o, en términos ya utilizados en otros párrafos, no hay norma social con base laboral para la jerarquización societaria. Esto conducirá a una reorganización del nivel parental, porque deja de presionar sobre él la norma jerarquizadora procedente del nivel social.

A causa de la interferencia de la ciencia y de la técnica en la interdependencia del mundo humano y no humano como sistemas, los humanos por primera vez tienen que preocuparse por el equilibrio y funcionamiento de dichos sistemas como tales sistemas. Importa, hablando antropomórficamente, que los humanos tengan que hacer suyos los intereses del buen funcionamiento y conservación de los procesos materiales y biológicos; importa que los humanos se hagan solidarios de la procesualidad de estos procesos. Con el crecimiento de la ciencia la atención a la mutua dependencia de unos sistemas con otros es cada vez más urgente.

Por otra parte, la interdependencia de unas disciplinas científicas respecto de otras hace, progresivamente, más necesaria la comunicación en el quehacer científico. La convergencia de intereses y el intercambio de informaciones dentro de la misma disciplina y entre disciplinas diferentes, la colaboración en el quehacer y la solidaridad en los presupuestos axiológicos son las bases de la nueva relación intersubjetiva. Y en esta nueva relación desaparece otra vez la escisión del orden social y el orden laboral. En la medida en que todos los planos laborales de la sociedad vayan siendo invadidos por los procesos técnico-científicos, desaparecerá la base para la coordinación autoritaria de las diferentes naturalezas laborales y, con ello, también desaparecerá la que fue base para las apropiaciones de medios de poder social.

Todos estos análisis no apuntan ni pretenden hacer una interpretación exhaustiva del hombre de la nueva sociedad, ni menos pretenden hacer una homogeneización reduccionista de lo humano y lo no humano —eso sería contradictorio con nuestras propias teorías que parten de una consideración del hombre como viviente que habla y que nos condujeron a tratar extensamente los efectos axiológicos 1.° y 2.°—. Lo único que queremos es explicitar la transformación de los modelos de interpretación del hombre, del mundo y de la relación de uno y otro, concomitantemente a la transformación del sistema humano de incidir en el medio del que vive.

4. Consecuencias de la mediación de la ciencia y la técnica entre los sujetos y los objetos

Cuando el estudio de la naturaleza se ha alejado del mundo de los sentidos humanos y las regulaciones de las operaciones entre sistemas materiales operan entre sí con sistemas de comunicación autónomos, se da en S una recepción seriales —interpretaciones de seriales de un sistema material a otro— que no constituyen en él un sistema de deseos, puesto que no están emitidos para él, r acuerdo a sus dimensiones.

En este contexto ya no puede decirse que S es un sistema de deseos que se resuelve en operaciones frente a las seriales correlatas que proceden del entorno.

Las señales no van dirigidas a S, ni como sistema de deseos, ni como sistema de ninguna otra forma, sino que se dirigen de un sistema material a otro.

Cuando la operación sobre O versa sobre las relaciones de sistema material a sistema material y no de sistema material al hombre, S, como sistema de deseos, queda situado a otro nivel.

Los sistemas O que transmiten información a otros sistemas O no resultan seriales con carga axiológica para S; ni cada uno de los sistemas O aislados, ni el conjunto de los sistemas O.

Ante esta particular situación de O no se da en S una espontánea estructuración respecto a la materia como en los casos estudiados de culturas precedentes. No se da una espontánea articulación de S originada por la respuesta a O que emite seriales para un S, porque en este caso las seriales de O están dirigidas a otro sistema material.

Los posibles conexiones entre sistemas O pueden ser positivas o negativas con respecto al S humano. Será preciso un conocimiento explícito de la sistemática propia de S y de las relaciones entre S y S; entonces desde la sistemática propia de S, supuesto el conocimiento de las sistemáticas de O, habrá que determinar la sistemática de la relación entre el sistema de S y los sistemas de O. Se excluirá de este tipo de sistemas el modelo relacional de «S - señor de O» puesto que S no es algo dado consistente, cosa que se explicita en la no espontaneidad de la constitución de S respecto de O tal y como se ha descrito. Si S no es algo dado, tampoco es señor que explota a otra cosa dada. S es un concreto sistema cuya determinación depende del ser de otros sistemas.

No puede pensarse la materia y sus sistemas como una autonomía absoluta cuya sistemática es desvelada por el S. Los sistemas de O son saber y creación de los S, en cuanto dependen del pensar y actuar humanos.

Las posibilidades que ofrece el trabajo de unos sistemas materiales en otros y el conocimiento del sistema propio de S sugerirán lo que S puede decir a los sistemas O y la norma de las relaciones del sistema S respecto de los sistemas O.

Las transformaciones de las relaciones S-O serán más o menos amplias según los instrumentos sean complementarios de S, sustitutivos de S, independientes de S. Con la autonomía de los instrumentos laborales respecto de S todas las fuerzas materiales resultan autónomas respecto de S:

1. porque dejan de ser correlatas a S y son correlatas a la instrumentalidad autónoma de S.
2. porque la instrumentalidad autónoma es un sistema de fuerzas. En cuanto sistema se determina respecto a otros sistemas de fuerzas, entendiendo por tales las operaciones —trabajos de la materia— existentes o posibles, así como respecto al sistema humano.

En el caso de la instrumentalidad complementaria o sustitutoria hay un único sistema de fuerzas que, según el grado de ampliación instrumental —metaforización de estructuras operadoras del hombre—, resultará un sistema único que asimilará bien lo no humano a lo humano —instrumentalidad artesana— o bien asimilará lo humano a lo no humano —instrumentalidad maquinista—.

De la fórmula operatoria S-S humana, con la especialización y complicación ins-
O

trumental, pasamos a $S(S_1 + S_2 + S_3 + ...S^n)$—O, o si se quiere, contando con el saber-hacer humano de la época maquinista, pasamos a S-S
$\diagdown(S_1 + S_2 + S_3 + ...S^n)$—O

Con la materialización o extroyección de la habilidad de S, o autonomización de la instrumentalidad, la fórmula habrá que transformarla a esta otra: S-S
$\diagdown$(s*- o*)O

Esta fórmula explicita:

1. la inclusión de la instrumentalidad autónoma en el mundo humano.
2. que la instrumentalidad autónoma parte de la comunicación humana y existe en el mundo de la comunicación humana.
3. que el mundo de correlaciones s*- o* ha de concluir en el O correlato a S-S.

Hemos pasado de: S< + instrumento>—O a: S—(s*- o*) O; de un instrumento que es ampliación y complejización de S a un instrumento que es autónomo de S. s*- o* es intermediario entre S-O, pero, a la vez, es la estructura S-S la que permite
$\diagdown$O
la existencia de s*- o*, existencia imposible sin la presencia de S-S. En virtud de estos caracteres de s*- o* se hace posible la transferencia de cualidades de un sistema material a otro, como prueba la historia de la ciencia.

Así resultará que s *- o* no es ni la realización objetiva de una realidad subjetiva, ni el desvelamiento objetivo de una realidad objetiva. En esta fórmula S—(s* - o*)O, o* no es el correlato del viviente hablante S.

S no es el productor de o*.

Tampoco S resulta productor de O sin la mediación de s*- o*.

Tampoco es S el producto de s*. s* es el producto de s*- o*, su propio producto. Es el producto del trabajo de las fuerzas materiales liberadas a sí mismas.

Sin la existencia de S-S, o de sus derivados, no podría existir s*- o*, puesto que
$\diagdown$O
no son simples fuerzas objetivas en operación, sino mediación entre el S-O humano. s*- o* depende de la teoría, y la teoría existente únicamente en el seno de S-S.
$\diagdown$O

Una teoría supone una lengua formal; ésta una metalengua epistemológica; todas ellas existiendo en el seno de los vivientes hablantes. De los caracteres de la lengua, en donde reside la teoría, se siguen los caracteres que hemos indicado de s*- o*, es decir, s*- o* es capaz de transferir las propiedades de un sistema material a otro; s*-o* es un sistema material distanciado de sí mismo, vuelto sobre su propia sistematicidad y controlador de ella; controla su propia sistematicidad dirigiéndola, modificándola, acelerándola..., etc.

s*- o* es autoproducto de sí mismo y no producto de S; es materialidad, y no saber-hacer al estilo artesano; es saber-hacer materializado.

En s*- o* se conjuntan producir, conocer y materialidad.

Con la fórmula S—(s*- o*) 0 no se explicita el carácter utilitario de s*- o*, sino el carácter conocedor de los procesos materiales operativos s* - o, si los tomamos aisladamente y no en cuanto que resultan mediadores de S-O; en cuanto generados en S-S irremediablemente, incluso en su ámbito, se subordinan al O de S, al igual
$\diagdown$O
que, irremisiblemente, se generan a partir de S y de sus proyecciones extroyectoras.

Por parte de S nos encontramos con que, en virtud de su disyunción respecto de O y por efecto de la mediación de s*- o*, s*- o* se interpone entre su deseo y el O.

En el caso de que la totalidad de S-S funcionara como S-S, entonces únicamente
$\diagdown$(s*- o*)O
los deseos de comunicación de S no pasarían por la mediación de s*- o*; en todos los demás casos nos encontraríamos con su mediación. La estructura mediadora s*- o* proporciona los O correlatos a S; luego, ni pueden ser obtenidos directamente por S ni tampoco su deseo desencadenaría ninguna operación del sujeto que condujera a O sin pasar por o*. Por otra parte, la articulación de O deja de ser correlata de la operación de S. La articulación de O no se deriva de la acción de S, sino del trabajo de s*- o* (hasta tal punto que pueden ser ofrecidos los O por s*- o* a S sin que éste los haya pedido previamente —prioridad del método con respecto a los efectos—). Los objetos —O— continuarán siendo una apelación, un signo para S, puesto que deberán, en todo caso, ser correlatos de él; pero su articulación axiológica tendrá que proceder preponderantemente de otras fuentes distintas de las operaciones de S. La articulación axiológica de O dependerá, con toda probabilidad, de la función comunicativa de S-S.
$\diagdown$(s*- o*)O

De todas estas consideraciones se concluye un doble aspecto de O: uno, en cuanto derivado de la mediación s*- o* y que es efecto del trabajo del sistema material s*- o* incrustado en S-S y otro, que es el O sin el cual es impensable S-S. Este as-
$\diagdown$O
pecto corresponde, puesto que no a la operación de S, a la comunicación de S. La articulación de este aspecto de O corresponderá, de una forma preponderante, a la articulación de la comunicación. Evidentemente, hay funcionamientos netamente S-O, aún supuesta la mediación s*- o*, en los cuales las mediaciones resultan como no existentes —tal sería el caso de los alimentos—.

Esto lleva a distinguir dos tipos de valor en los O: los valores más próximos al ambiente primero del S-O humano que, sea en el modo cultural que sea, deberán cumplir y los valores más peculiares de las diferentes modalidades culturales.

La conclusión es que en un mundo cultural en el que sea aplicable la fórmula S-S, el valor de O estará regido y articulado según la legalidad y articulación de S-S,
$\diagdown$(s*- o*)O
para cuya comunicación precisa de O.

¿En qué sentido dentro de la aplicación de la fórmula S-S puede hablarse del S
$\diagdown$(s*- o*)O
como estructura de deseos, y cuáles son los constituyentes del sujeto correlatos a la intrusión de la mediación s*- o*?

La relación de deseo ha de estudiarse entre S-O, supuesta la mediación de s*- o*.

Respecto de O, S tiene una relación de deseo. Sin embargo, como ya hemos indicado, la articulación que funciona como apelación provocadora de deseo, el valor que es significativo en 0, no corresponde a la acción de S, puesto que O es efecto de s*- o*; la articulación axiológica de O viene dada, de una forma preponderante, por un valor comunicativo entre S-S y por las articulaciones que el determinado O adquiere en la comunicación de S-S.

S puede obtener los O mediados por s*- o* únicamente manteniéndose en el círculo de comunicación del S-S. No existe ninguna otra posibilidad. Únicamente

manteniéndose como sujeto de comunicación puede mantenerse como viviente.

Por consiguiente, en S-S el sujeto es estructura de deseos de O, como, prima-
↘(s*- o*)O
riamente valores de comunicación y supervivencia, según la aplicación obvia de la fórmula. S es sujeto de deseos de comunicación por el meta-uso de la fórmula, meta-uso que daría la siguiente fórmula:

S-S
↘(s*- o*)O → (S-S)

También es sujeto de deseos del saber propio de (s* o*). El meta-uso de la fórmula originaría esta otra fórmula:

S-S
↘(s*- o*)O → (s*- o*)

En este último caso s*- o* adquiere los caracteres de O y, por tanto, es deseado por su valor pragmático, teórico y comunicativo.

En el modo cultural de realización de las tendencias primarias del viviente, ambiente primero, se dan diversos grados de aproximación a esas tendencias y diversos grados de alejamiento de ellas. V. gr., el deseo de aprender física cuántica o lingüística está más alejado del ambiente primero que el deseo de comer, como quiera que culturalmente se realice el acto de comer. Este acto, en un determinado modo cultural, puede realizarse en el seno de un acto simbólico o comunicativo, pero para alguien que tenga apetito tendrá siempre un aspecto inmediato de satisfacción de tendencia, intransformable.

La cultura es una mediación entre las tendencias del viviente y su realización.

En los ámbitos en los que los instrumentos autónomos descritos con s*- o* funcionan plenamente, las fuerzas materiales de operación no son metaforizaciones, transferencias del sistema humano de operar a otros sistemas materiales, sino que se trata de transferencias de los modos de operar de un sistema material a otro. El saber-hacer propio del S, en este estadio, se ha separado definitivamente del deseo, excepto del deseo originado por el meta-uso de la fórmula:

S-S
↘(s*- o*)O

que origina

S-S
↘(s*- o*)O → (s*- o*)

El saber-hacer en este caso no es, por tanto, correlato del deseo, sino más bien, correlato del poder-hacer de los sistemas materiales mismos. Este modo cultural de saber-hacer de S supone una materialización de S. El saber-hacer de S es el poder-hacer de los sistemas materiales mismos. Es la interiorización en S de los sistemas materiales de operación.

Aquí se presenta un profundo cambio de las relaciones de los S con respecto de los O y de la materia. Este cambio es fruto de la transformación de las relaciones de «señorío» de S con respecto a los O, propia de los artesanos, y que, fundamental-

mente, el maquinismo conservó.

La única cuestión que nos queda pendiente es la relación existente entre S como estructura de deseos y S como estructuración de saberes de los sistemas de operación materiales.

El sujeto como sistema de deseos es explicitable de las siguientes formas:

S-S
↘(s*- o*)O , donde O → S-S (Deseos de comunicación).

S-S
↘(s*- o*)O , donde O → s*- o* (Deseos de saber).

S-S
↘(s*- o*)O (Deseos de objetos valiosos).

En los casos en que O es reescribible (→) como S-S y como s*- o*, el deseo versa sobre la comunicación tomada como valor, o bien sobre el saber tomado como valor, o la capacidad comunicativa del saber tomado como valor.

En la última fórmula, O es el deseado, primero, por su valor comunicativo, tanto más, cuanto mayor sea su carácter cultural, y, segundo, por su valor objetual, tanto más, cuanto más se aproxime al ambiente primero de S-O.

Finalmente diremos que, a causa de la mediación de s*- o*, los sistemas materiales también son sistemas de operación y, por tanto, están dotados de habilidad. S no es ya una habilidad no-substancia, sino más bien un sistema correlato a otros sistemas.

Supuestas estas transformaciones, tampoco puede concebirse la autoridad como señorío social, como señorío dotado de la habilidad suma.

La sociedad no puede pensarse con categorías de materia y forma, sino como un sistema de varios niveles, todos ellos interdependientes.

Ni las autoridades pueden pensarse como señores de la sociedad, ni la naturaleza humana en general como señora respecto de O. Los sistemas humanos son correlatos e interdependientes de los otros sistemas no humanos. En vez de relación de señorío en S-O ha de pensarse en una relación de solidaridad entre el hombre con los sistemas humanos y los sistemas no humanos.

Todas las afirmaciones que hemos hecho en este último apartado no son más que una prospección formal, con fundamento en los hechos de las transformaciones que comportan las modificaciones que la relación con el entorno físico y social de los individuos y los grupos humanos está sufriendo.

Resumen y conclusiones

I.-FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA

Al desplazar a un Apéndice la exposición detallada del substrato lingüístico sobre el que se apoya nuestra teoría, hicimos un breve resumen de ella que ya incorporamos al texto. No repetiremos ahora ese resumen sino que remitimos a él. Sí que repetiremos, en cambio, el resumen que entonces hicimos de la formulación de nuestros principales apoyos teóricos conseguidos.

1. Resumen de los fundamentos teóricos de nuestro estudio

Hemos estudiado las posibilidades teóricas de las principales escuelas lingüísticas y hemos adoptado las perspectivas y el instrumental teórico de una de ellas. El criterio de selección ha sido un criterio orientado por la finalidad y el objeto de nuestro estudio: el análisis de las configuraciones axiológicas expresadas en la lengua.

El instrumental lingüístico que nos vemos forzados a utilizar no es algo extrínseco a nuestra construcción teórica. Nuestra teorización se apoya y se enlaza por muchos puntos con la teoría lingüística y con el instrumental que adoptamos.

El resultado de ese largo recorrido lo resumiremos esquemáticamente en unos pocos párrafos:

Para el estudio y análisis de las formaciones axiológicas humanas se precisa de un método de acceso a los elementos axiológicos de la lengua y, en concreto, de la semántica. El recorrido por las diversas escuelas lingüísticas nos permite concluir que ese análisis es posible y que disponemos del suficiente instrumental teórico para ello.

Para el estudio de la manifestación de lo valioso en la lengua es preciso un planteo semántico peculiar en el que el nivel semántico esté considerado como el lugar capital de la manifestación de lo valioso en la lengua.

Dentro de este planteo semántico deberemos suponer la existencia de unidades de análisis llamadas «significados», unidades que estarán dotadas de estructura axiológica. Suponer la existencia de los significados no nos compromete ontológicamente más que lo preciso para poder actuar teóricamente.

Para estudiar la expresión de lo axiológico en la lengua deberemos partir del hecho de que el habla forma parte del sistema humano de relación al entorno, es decir, que el habla forma parte del peculiar sistema de relación al entorno que tiene el hombre, en cuanto animal viviente.

Esto supuesto, en la lengua deberemos atender a un doble aspecto o a una doble función: en primer lugar, la lengua establece un sistema de comunicación entre sujetos que intercambian acerca de los objetos, de tal forma que la función comunicativa, o función Sujeto-Sujeto (S-S), deberá tener lugar a través de la función Sujeto-Objeto (S-O) y, en segundo lugar, la lengua establece un modo, peculiar de los vivientes humanos, de relacionarse con el entorno; esta función con respecto al entorno, o función S-O, deberá tener lugar únicamente a través de la función S-S.

Los vivientes humanos sólo hablando entre sí —acerca de los objetos— se relacionan con el entorno del que viven y sólo por la relación con el entorno pueden comunicarse entre sí.

Ambas funciones de la lengua se implican mutuamente. Únicamente suponiendo S-O se da la relación S-S y únicamente suponiendo que los vivientes humanos se comunican (S-S) se da la relación con el entorno, S-O, de este tipo de vivientes. Este doble aspecto de la lengua en interdependencia lo expresaremos mediante la fórmula S-S. En su lugar detallaremos y analizaremos esta fórmula, así como su operatividad.
\O

El mundo extralingüístico no es un referente absoluto, sino el lugar de la manifestación sensible de la significación para el hombre. El mundo es un correlato del hombre y se le manifiesta a él en cuanto tal. Esto comporta que tenga que pensarse la relación del sistema lingüístico con la significación del mundo natural no como una referencia de símbolos respecto de realidades extralingüísticas, sino como una correlación entre dos niveles de realidad significante. Dicho de otra forma: la manipulación que el sistema lingüístico humano ha de llevar a cabo para que tenga lugar la comunicación entre sujetos (S-S) tiene una base nuclear constituida por la relación de un viviente con su entorno, es decir, un sistema de seriales en el que la afectación y la estimulación juegan un papel decisivo. La misma función S-S tiene los caracteres propios y la peculiaridad propia de la relación del viviente humano con su entorno.

Si entendemos como «sentido» para un viviente la orientación que éste tiene en el entorno, resulta que el problema de la constitución del significado lingüístico presupone el problema del sentido. El significado ha de comprenderse como una transposición (comunicativa) del sentido. Según eso, la significación lingüística no está meramente abocada a la designación lingüística sino que, por el contrario, la posibilidad de designación es una consecuencia de la transposición del sentido en significación. Esta transposición del sentido en significado es una transformación. Así podemos hacer nuestra la idea de Hjemslev: el significado es una forma semiótica (comunicativa) de una forma (sentido) ya dada. Supuesto que el proceso de comunicación es una sucesión de operaciones de transposición, nos resultará posible una concepción de la semántica en el seno de un marco epistemológico más amplio; nos será posible enmarcar la semántica en el sistema peculiar humano de relación con el entorno y, por tanto, con la pragmática en su entorno de un tipo peculiar de vivientes.

La conjunción en la lengua del elemento acústico y de lo que constituye para los vivientes el sentido, forma una unidad que es la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva. Se trata de la conjunción de dos substancias diferentes, la substancia de la expresión —el elemento acústico— y la substancia del contenido —el sentido—, reorganizadas una y otra por el sistema semiótico o comunicativo. Si consideramos que para el resto de los vivientes lo cualitativo expresivo, perceptivo por tanto, del mundo exterior correlato a ellos se apoya en dicho mundo exterior, re-

sultará que ese mundo tendrá siempre un carácter concreto, inmerso en el entorno. Si para los humanos lo cualitativo exterior en vez de apoyarse en eso exterior se une y se apoya en una forma semiótica, la forma expresiva de la lengua, entonces una y otra forma adquirirán apoyo mutuo. Por la unión de la manifestación del entorno para el viviente —sentido— con la substancia acústica organizada semióticamente (substancia que es de caracteres arbitrarios, discriminatorios y sin homogeneidad en relación con lo cualitativo que constituye el sistema de seriales del entorno en relación al viviente), ambas formas semióticas se apoyan una en otra y quedan en relación de «expresión/contenido»; con ello, se arrancan del mundo concreto del entorno y adquieren así la distancia objetiva. Estos mismos caracteres de la lengua explican la interiorización del mundo en el sujeto. Analizaremos detenidamente estas cuestiones más adelante.

En la lengua se da un nivel en el que se establece una comunión axiológica entre los sujetos del grupo. Este nivel es el semántico, entendiendo por semántica no sólo la referencia a lo objetivo, sino también el lugar de manifestación de lo valioso en la lengua.

Por consiguiente, la lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que, también, comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. Únicamente en la intercomunicación subjetiva hay un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los humanos.

Se da una legalidad peculiar propia de la significación en cuanto tal, una legalidad propia de los sistemas comunicativos que llamamos legalidad semiótica. Es preciso dejar suficientemente tematizada esa legalidad, tanto para la comprensión de los fenómenos semánticos como para su conveniente análisis.

Para el análisis de la carga axiológica de la semántica deberemos realizar un análisis semántico componencial. Ese análisis irá dirigido no a la capacidad de las unidades semánticas de referencia a lo subjetivo, sino a la capacidad de las mismas para establecer, mantener y comunicar la valiosidad de lo objetivo a un grupo social en una cultura determinada. Por tanto, el análisis semántico componencial se refiere a las unidades semánticas en cuanto expresión y comunicación de la significatividad, de la valiosidad, de lo objetivo.

Los caracteres de la significatividad de lo objetivo, de su valiosidad, estarán en relación con la pragmática del grupo; estarán en relación con las operaciones y series de operaciones que un grupo humano, en una cultura determinada, deba desarrollar para vivir. Por tanto, el análisis semántico con el que nos hemos de enfrentar deberá de tener en cuenta, a la vez, tanto el carácter comunicativo de las unidades como el problema de la relación entre la articulación componencial de las unidades semánticas y la articulación de la pragmática.

La concreta investición sémica de las unidades semánticas está intrínsecamente conexa con la pragmática concreta de cada cultura. Por tanto, el modo concreto de supervivencia de un grupo humano, es decir, el modo concreto de relación con el medio, determina unas configuraciones axiológicas, simbólicas, míticas, etc., constantes y no otras.

Precisamos conocer en detalle la estructura actancial de la narración, así como su papel con respecto a la función axiológica de la lengua. Con todo, puesto que la estructura actancial es una constante de carácter semántico de toda narración que revista caracteres axiológicos, no nos será de utilidad a la hora de realizar el análisis

componencial de las unidades semánticas en sus investiciones concretas correlatas de concretas pragmáticas.

Si el modo cultural de relacionarse al entorno de un grupo social varía deberán variar, correlatamente, las configuraciones semánticas y axiológicas constitucionales del grupo.

Sin embargo, no todo cambio en el modo de relacionarse con el entorno de un grupo humano comporta una transformación de los paradigmas fundamentales semánticos y axiológicos; en ocasiones será suficiente, como veremos, una modificación, más o menos amplia, del paradigma.

Para los análisis semánticos concretos tendremos en cuenta que la estructura componencial de las unidades consta de elementos nucleares y periféricos. La relación existente entre la semántica y la pragmática de un grupo en una cultura dada deberá plantearse, principalmente, a nivel de los elementos nucleares de las configuraciones semánticas.

Se dan dos tipos de formaciones metalingüísticas: las axiológicas y las abstractas. Si se pretende un análisis de las formaciones semánticas, en cuanto expresión de lo axiológico en la lengua, es preciso determinar, en el mayor grado posible, en qué consiste y cómo funciona una metalengua axiológica, y esto no porque nuestro propio método de análisis pueda ser definido como metalengua axiológica, sino porque en el seno de las configuraciones semánticas de carácter axiológico se encuentran numerosos procesos metalingüísticos axiológicos.

II.—EXPLORACIÓN A PARTIR DE NUESTRO MODELO Y ANÁLISIS DEL MISMO

Introducción

El viviente humano se relaciona con el entorno relacionándose a la vez con otros hombres mediante el habla. Esto lo expresamos sintéticamente con la fórmula S-S; al hacerlo hemos tenido en cuenta todos los elementos teóricos reunidos. Con esta fórmula hemos explorado en varios ámbitos las consecuencias de una tal concepción. Por tanto, el propósito del apartado que ahora resumimos es doble: una exploración a partir de un modelo teórico *y* una reflexión *y* refinamiento de ese mismo modelo.

1. Significación y designación. La distancia objetiva

La lengua es una relación de interdependencia entre dos formas o estructuras: la forma del significado y la forma de la expresión.

En el significado se reformaliza de cara a la comunicación la significatividad o pertinencia para el viviente de las realidades naturales extralingüísticas.

El significado así entendido se apoya en la forma de la expresión acústica, también formalizada de cara a la comunicación. Por este hecho la significatividad de lo natural deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra con ello distancia de él y generalidad.

Esta estructura fundamental de los términos lingüísticos origina la escisión de la significación y la designación.

La distancia que se crea entre la significatividad del objeto —reorganizado semióticamente en virtud de su apoyo, de su "estar en" la forma de la expresión acústica— y el objeto mismo es la objetivación. La designación da acceso al objeto mismo, si bien únicamente concebido desde

la significación. Por tanto, de la estructura misma de la lengua nacen la distancia objetiva y la objetivación.

Por la estructura de la lengua el ser humano posee en la lengua la significatividad de los objetos. Este hecho le permite transferir la capacidad significativa y la capacidad designativa de los términos de unos campos propios a otros no propios y *así abrir nuevos campos de objetividad. La metáfora nace de la estructura misma de la lengua y es la raíz del útil o instrumento.*

No se darían significatividades o significaciones de los objetos si no se diera un tener que ver práctico de los hablantes con los objetos extralingüísticos. Así pues, la pragmática y el aspecto semántico de la lengua están en relación de interdependencia.

Se da un tener que ver pragmático con los objetos de los vivientes hablantes y un tener que ver comunicativo acerca de los objetos. Ambos aspectos están en interdependencia. Esta es la raíz de la distinción y mutua dependencia de la significación y la designación de la lengua.

La distancia objetiva es la condición de la manipulación cambiante de lo objetivo, del cambio de su significatividad, así como de las transformaciones de lo objetivo mismo para el viviente humano.

La distancia objetiva, que es la condición del útil, posibilita la desaxiologización de lo real. En este sentido la ciencia nace del centro mismo de la estructura de la lengua.

La distancia objetiva origina, además del valor de lo real en cuanto pertinente a la vida de los humanos, un segundo tipo de valiosidad, la valiosidad de lo objetivo en sí mismo, y no como correlativo al viviente humano.

Esta valiosidad segunda no va acompañada de un desencadenamiento de series operativas encaminadas a la supervivencia del individuo o del grupo, sino de una actitud de sorpresa, pasmo, terror, admiración, veneración, pregunta, etc.

Este efecto axiológico segundo que arranca de la distancia objetiva —y que no se apoya en la pertinencia de lo objetivo para la vida de los vivientes, sino en la objetividad misma de lo mentado— no se presenta más que en el efecto axiológico 1.° o pertinente para la vida y *no tiene otra articulación que la que esa axiología 1.ª le presta.*

El discurso que versa sobre axiología 2.ª no hace más que tematizarla o manifestarla y no podrá interpretarse ni como un discurso dotado de designación ni como un discurso que representa la articulación valiosa de lo objetivo mismo.

Dijimos que la lengua era una relación de interdependencia entre dos formas o estructuras: la forma del significado *y* la forma de la expresión. En el significado se formaliza semióticamente —de cara a la comunicación— la significatividad o pertinencia para el viviente de las realidades naturales extralingüísticas. A esas cosas naturales, en cuanto pertinentes para el viviente humano, les llamamos signos naturales.

La forma del signo natural, reformalizada semióticamente, se apoya en la forma de la expresión acústica, también formalizada de cara a la comunicación. Por este hecho, la significatividad del signo natural —cosa mundana correlata y pertinente para el viviente humano— deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra

con ello distancia de él y generalidad.

Esta estructura fundamental de los términos semánticos de la lengua hace posible la escisión de significación y designación. Esta distancia es la base de la distancia entre el significado lingüístico y la cosa designada.

La interdependencia de dos formas, la de expresión y la de contenido, origina la función designativa y, mediante ésta, la objetivación. La objetivación es, pues, la distancia que se crea entre la significatividad del objeto —reorganizado semióticamente en virtud de su apoyo, de su «estar en» la forma de la expresión acústica— y el objeto mismo. Por la designación hay acceso al objeto mismo, si bien concebido en la significación de la lengua.

La diferenciación entre la significación y la designación nace de la estructura misma de la lengua. De esa misma estructura nacen la distancia objetiva y la objetivación.

Por la peculiar estructura de la lengua, el mundo correlato a los humanos no está formado por meros paquetes de estímulos, sino por cosas en sí mismas dotadas de significatividad —pertinencia— para el viviente humano.

El ser humano al poseer en la lengua la significatividad de los objetos —que siempre es una determinada estructura de rasgos significativos— puede transferir de unos ámbitos propios a otros no propios ese significado y su poder designador. Esto es la metáfora que nace de la estructura fundamental de la lengua: conjunción de expresión y significado. Así se comprende que en la lengua misma está la raíz del útil.

Con el poder metafórico de la lengua, capaz de abrir nuevos campos de significación y designación, se aumenta la distancia entre el significado y el designado, se aumenta la distancia objetiva a la vez que aumenta la autonomía de la lengua. Lo designado se hace más autónomo y crece la objetividad de lo real —su estar ahí, y no como mero correlato estimulativo para un viviente—.

La pragmática y la lengua están en relación de interdependencia. No se darían «significatividades» —pertinencias— si no se diera un tener que ver práctico de los hablantes con los objetos naturales.

Se da un tener que ver práctico de los vivientes humanos con los objetos mismos —y hemos hablado de significatividad objetiva o signos naturales— y se da un tener que ver en comunicación lingüística con los objetos. Esta actividad lingüística entre sujetos que versa sobre objetos origina lo que hemos llamado reestructuración semiótica de la significatividad de los objetos. Se comprende que la significación y la designación estén en relación de interdependencia.

Hemos distinguido en la lengua una función significativa y una función designativa. La existencia de estas dos funciones origina lo que hemos llamado la «distancia objetiva».

Esta distancia objetiva es la condición de la manipulación cambiante de lo objetivo. Por esta peculiaridad del sistema humano de relacionarse con el entorno —a la vez lingüística y práctica— podrá el viviente humano adaptarse a los cambios del entorno sin modificar su biología.

La distancia objetiva es la condición de posibilidad de manipulación de lo objetivo —desenclaustra de la simple respuesta al entorno— y es, por tanto, condición tanto del empleo del útil como de la posibilidad de originar un movimiento desaxiologizante de lo real, si las condiciones laborales llevan a ello. En este sentido el concepto científico nace del centro mismo de la estructura de la lengua.

La distancia objetiva da acceso a los objetos en cuanto no correlativos, si bien únicamente desde la correlatividad —el significado—. Si los objetos fueran su pura significatividad —pertinencia— no habría acceso a lo objetivo en sí mismo.

La función designativa, como distinta de la función significativa, y la distancia objetiva resultante originan un peculiar fenómeno axiológico. La distancia objetiva hace que lo objetivo, además del valor que los objetos presentan por su significatividad para el viviente, presenten un segundo tipo de valiosidad: la valiosidad de lo objetivo mismo, y ya no en cuanto correlato al viviente. Esta nueva valiosidad o axiología no va acompañada del desencadenamiento directo o indirecto de series operativas más o menos encaminadas a la supervivencia del individuo y del grupo. Va, más bien, acompañada de pasmo, sorpresa, terror, admiración, veneración, pregunta, etc., que se traduce o en silencio o en un tipo peculiar de discurso, v. gr., el religioso, el poético, el filosófico, etc.

El primer efecto axiológico, o axiología primera, nace de la correlación del mundo al viviente humano en una cultura dada. El segundo efecto axiológico, o axiología segunda, arranca de la distancia objetiva y ya no se apoya en la pertinencia, o no, de los objetos para la vida de los vivientes, sino en la objetividad misma de lo mentado. Estos dos efectos axiológicos no son dos sistemas de valores diferentes, dos estructuras; la axiología segunda no se presenta más que en la primera y no tiene otra articulación que la de la primera.

Un discurso que verse sobre la axiología segunda no hace más que tematizarla, manifestarla. Ese discurso sobre el efecto segundo axiológico no puede hacerse más que con los significados habituales de los términos, es decir, con lo valioso para el viviente. Sería, por tanto, erróneo tomar las afirmaciones que se hacen sobre axiología 2.ª como afirmaciones designativas. Tampoco puede tomarse la articulación con que se habla y tematiza a axiología 2.ª como articulación a la cual correspondan designaciones, ni paralelas, ni análogas y ni tan siquiera interpretables según un supuesto código. Ese tipo de discurso no puede constituirse en, ni formar jamás una ciencia.

La valiosidad 1ª y la valiosidad 2ª serán únicamente diferenciables en el discurso según la ley semiótica elemental de contraposición «S= s—no s», es decir, valor articulado en «valor 1 y no valor 1».

2. Ambigüedad de las nociones axiológicas

Puesto que a la significación le acompaña la función designativa y la distancia objetiva, a todo efecto axiológico 1.° le acompañará un efecto axiológico 2.°.

La espacialidad y temporalidad de Ax. 1 y Ax. 2 son diversas.

La articulación, el antes y el después, y el espacio de Ax. 1 coinciden con la articulación, el antes y el después, y el espacio de las significatividades —pertinencias respecto a lo que los vivientes deben hacer— de lo objetivo.

A identidad significativa corresponderá identidad de espacio-tiempo, aunque el tiempo y el espacio cronológico y físico sean diversos.

Todo valor 1.º poseerá la absolutez propia de la contraposición "o vivo / o no vivo" más la absolutez de la manifestación en él del efecto de valor 2.º.

Los efectos segados de valor o axiología 2.ª no tienen ni articulación, ni tiempo y espacio propios. La axiología 2.ª toma su articulación, su tiempo y su espacio del efecto axiológico 1.º en el que se manifiesta. En cuanto el efecto segundo se presenta como

diverso y contrapuesto al primero manifiesta ser no articulado, no-tiempo y no-espacio.

El nacimiento de series operativas no axiológicas —técnicas— dará lugar a objetos no cualificados axiológicamente y a un tiempo-espacio no cualificado axiológicamente, a un tiempo-espacio disjunto de la significatividad de lo objetivo. Será, pues, un tiempo-espacio cuantitativo.

La significatividad segunda que expresa el valor del objeto en sí mismo no orienta al viviente en cuanto tal; por tanto, carece, bajo ese aspecto, de sentido. La Ax. 2 como efecto axiológico de la brecha abierta en el acceso a lo objetivo en sí mismo y no en cuanto correlato al viviente humano se presenta como "no-sentido".

La Ax. 2 se presenta como ambigua porque aparece a la vez como un valor y como "sin-sentido" para el viviente humano.

Todo intento de asir y aislar la Ax. 2 en sí misma resulta imposible. No se puede señalar ningún "ontos" si no es en la correlatividad.

La espacialidad y temporalidad de Ax. 1 *y* Ax. 2 (axiología 1.ª y axiología 2.ª) son diversas.

El espacio-tiempo de Ax. 1 es el de las significatividades correlatas. Su antes y después, así como su espacio o su articulación, coinciden con el de las significatividades. A idéntica significatividad le corresponde idéntico espacio-tiempo. Si la significatividad es fuerte, floja o nula, la espacio-temporalidad será fuerte, floja o nula. A identidad significativa le corresponde idéntico espacio-tiempo, aunque el tiempo cronológico y el espacio físico sean diversos; estamos, pues, frente a un espacio-tiempo cualitativo y no cuantitativo.

Como que a la significación le acompañan la función designativa y la distancia objetiva, a todo elemento axiológico 1, le acompañará la Ax. 2. Cualquier significatividad, valor 1, poseerá la absolutez propia de la contraposición «vivo/no vivo» más la absolutez de la manifestación en ella de Ax. 2.

El tiempo-espacio de Ax. 2 será el «no-tiempo-espacio». Ax. 2 no tendrá un tiempo-espacio propio, sino que lo poseerá únicamente en la manifestación, en Ax.1.

Con el nacimiento de las operaciones y series de operaciones no axiológicas —instrumentos técnicos— nacerán unos objetos no cualificados axiológicamente *y,* por tanto, situados en un tiempo-espacio no cualificado axiológicamente, sino cuantitativamente. Ese tiempo-espacio ya no se identificará con las significatividades.

La distancia objetiva es distancia de la correlación que expresamos como S-O. La distancia objetiva es una brecha abierta para el acceso a lo objetivo en sí mismo y no en cuanto correlato, aunque esa brecha abierta no lo es en cuanto a la concepción de lo objetivo.

Esa brecha tiene también un aspecto axiológico que, al salirse de la correlación, no orienta al viviente. Esa significatividad 2.ª o significado 2.°, no desemboca en una designación, con lo cual refuerza su carácter de «no sentido», entendiendo por sentido una orientación para el viviente. La significatividad 2.ª es, pues, una significatividad carente de sentido. Es incapaz de generar de por sí una moral, un comportamiento, una constitucionalidad social, una religión, etc. Todas estas cosas requieren y son generadas en el ámbito de la axiología 1.ª, o de correlación del viviente a su entorno según el tipo de cultura, es decir, de estructura laboral-social. Todo intento de asir y aislar a Ax. 2 de la correlatividad de Ax. 1 es imposible. No se puede señalar ningún «ontos» si no es en la correlatividad.

Ax. 2 es una significatividad sin sentido para el viviente (en cuanto que no genera correlatividad al mundo). Esta es una de las fuentes de su ambigüedad como valor. Hay otra razón que explica su ambigüedad: Ax. 2 se manifiesta tanto en lo que conduce a la vida, como en lo que conduce a la muerte, porque en ambos casos hay distancia objetiva.

3. Los modelos o paradigmas axiológicos

Según lo que se ha expuesto al hablar de la significatividad, de la metáfora y del símbolo, hemos de suponer que se dan configuraciones de significado que hacen las veces de ejes del mundo de las manifestaciones axiológicas, de igual manera que hay relaciones del viviente con su entorno en cada cultura que hacen el papel de eje con respecto a las demás relaciones. Nos referimos a aquellas relaciones con el entorno del grupo humano, de las que depende fundamentalmente la supervivencia tanto de él en cuanto tal, como de los individuos que lo forman.

Toda manifestación axiológica al mismo tiempo que manifiesta la significatividad objetiva para un sujeto da a esa significatividad un estatuto comunicativo y adquiere la distancia objetiva; con ello se crea la posibilidad de la existencia del modelo axiológico y la posibilidad de ampliar los campos de significatividades objetivas. Sin embargo, no cualquier aspecto de lo que resulta significativo para un grupo humano es capaz de constituirse en modelo axiológico. Para que ello sea posible lo significativo ha de versar sobre los ejes fundamentales del quehacer de un grupo humano. Los modelos axiológicos fundamentales se originan en los ejes fundamentales de la vida de los grupos porque de esos momentos centrales del tener que ver con las cosas depende la vida de los grupos.

Una configuración significativa que reúna los rasgos que preceden podrá convertirse en modelo o eje de otras configuraciones, y esto tanto para los desarrollos semánticos como para las ampliaciones de campos objetivos.

De todo lo que precede se hace patente la interna conexión de los modelos axiológicos con la pragmática de los grupos.

Nuestra teorización de los modelos, o paradigmas axiológicos, no ha sido una aplicación al campo axiológico de la teoría kuhniana, ni ha partido de sus presupuestos, pero presenta una gran coincidencia de resultados.

Sostenemos que cada conjunto mitológico está regido por un modelo o paradigma axiológico.

Ese paradigma axiológico está formado por unos determinados elementos axiológicos en una determinada relación axiológica, todo ello presentado en una concreta investición semántica. Un paradigma axiológico supone unos símbolos permisibles y unos ejemplares compartidos. Esos ejemplares compartidos comportan unos modos fundamentales y recurrentes de sistematización axiológica de la realidad objetiva y subjetiva, así como una pragmática individual y grupal compartida. Los paradigmas axiológicos ofrecen una interpretación uniforme de los fenómenos, delimitan el campo de su aplicación y el modo de aplicación. Esos paradigmas ni son sometidos a crítica ni se les pretende falsear.

Los paradigmas axiológicos se expansionan extendiendo continuamente el ámbito de su aplicación hasta llegar a abarcar la totalidad del campo semántico y pragmático de una sociedad. La expansión de un paradigma axiológico no aporta novedad estructural alguna ni cambia al paradigma sino que, por el contrario, lo afianza.

Los paradigmas axiológicos son sociales hasta tal punto que un grupo social es tal porque comparte unos mismos moldes axiológicos.

Nuestra pretensión no se dirige a determinar un paradigma axiológico tal que resulte capaz de dar cuenta de la totalidad de una formación mitológica dada; pretendemos únicamente determinar los elementos centrales del paradigma de una mitología o axiología dada; pretendemos determinar la relación existente entre los puntos nucleares de la pragmática de un grupo social y los puntos centrales del paradigma axiológico de ese mismo grupo social. A esos núcleos centrales de la articulación mitológica les llamaremos «modelos axiológicos» y «esquemas axiológicos».

Aunque no hemos pretendido estudiar los momentos de «crisis axiológicas», también en este punto nuestras conclusiones coinciden con las kuhnianas: no se rechaza una mitología y los modelos que la rigen más que cuando hay una alternativa a mano. Las meras anomalías del sistema, o la crisis, son incapaces de rechazar una mitología vigente. Rechazar una mitología sin reemplazarla por otra sería renunciar a la vida con sentido y renunciar a una pragmática social coherente.

El tránsito de una mitología —o una axiología— a otra es una reconstrucción a partir de nuevos fundamentos, contrapuestos a los anteriores e incompatibles con ellos.

No se puede argumentar desde una determinada mitología para adoptar otra, porque las mitologías y axiologías regidas por modelos diversos dan mundos diversos e inconmensurables. El tránsito de una axiología a otra diversa, sólo tiene lugar por conversión.

La resistencia de las mitologías al cambio es explícita y es además una condición para que puedan cumplir su función.

Los cambios axiológicos que comportan cambios radicales en los modelos axiológicos suponen una transformación ontológica, una transformación de las experiencias, de los sujetos, del mundo y de la religión.

La comparación entre dos mitologías, regidas por modelos axiológicos diversos, no permite concluir que el tránsito de una a otra comporte algún tipo de progreso.

Cada mitología dotada de un modelo axiológico diferente supone una reinterpretación radical de toda la realidad, reinterpretación que es una sistematización simbólico-mítica y axiológica de la realidad diversa.

Los modelos axiológicos de una cultura son correlatos a los modos fundamentales de vivir de dicha cultura. No propugnamos un determinismo que pueda ser entendido como un automatismo. Sostenemos exclusivamente que los modos fundamentales de incidir en el entorno del que se vive son correlatos a los ejes centrales de la mitología correspondiente y que si el modo con el que el grupo sobrevive varía, de forma fundamental, el modelo axiológico variará.

Toda transformación radical en los modos de vida provoca una transformación radical del modelo axiológico que rige una mitología; no obstante, hay transformaciones laboral-sociales que imponen únicamente una reinterpretación y ampliación del modelo axiológico.

Si los modos con los que los grupos inciden en el entorno para sobrevivir son fundamentalmente idénticos, los modelos axiológicos fundamentales coincidirán estructuralmente, aunque puedan diferir en su revestimiento semántico.

Para llegar a determinar la correlación entre los modelos axiológicos fundamentales de una mitología y la forma fundamental de sobrevivir de un grupo, tendremos que analizar la articulación de la operación u operaciones de las que fundamen-

talmente se vive y analizar semánticamente los núcleos centrales de su mitología. Estos análisis nos permitirán determinar la relación entre la semántica mítica y la pragmática de un grupo.

Este es el método de análisis:

- una estructura axiológica estará formada por elementos axiológicos y relaciones axiológicas. Esos elementos serán caracterizables como cargas axiológicas positivas o negativas que se relacionarán de forma diversa. Esas estructuras axiológicas estarán siempre revestidas de formas semánticas concretas.

Los análisis semánticos de las configuraciones mitológicas proporcionarán los siguientes resultados:

- una figura mitológica se apoya en unos elementos de relación en una determinada relación. Esta estructura es describible en términos de elementos positivos y negativos y relación mutua. A esta estructura abstracta le llamaremos «esquema». Mitologías superficialmente muy diversas pueden tener idénticos esquemas.

El «esquema» es, únicamente, una unidad teórica de análisis, puesto que siempre se presentará en una concreción mitológica. Al esquema estructural revestido de una determinada forma semántica lo llamaremos «modelo axiológico». El «modelo axiológico» configura y estructura los ejes centrales de la totalidad del campo semántico pertinente para la vida de un grupo.

El desarrollo de la estructuración del campo semántico según el modelo, y contando con la formalidad simbólica o semiótica, da lugar a la «configuración mitológica».

Así pues, el análisis semántico de las formaciones mitológicas nos proporciona el «esquema», el «modelo» y la «configuración» mítica.

El análisis de las operaciones con las que un grupo sobrevive en el entorno nos da:

- el conjunto de las operaciones que un grupo debe desarrollar para vivir es divisible en un conjunto de series operativas perfectamente delimitadas.

De estas series unas son «axiales» y otras «periféricas», según sean de importancia central o periférica para la vida del grupo.

En el seno de una misma serie se dan «momentos operativos centrales» y «momentos operativos periféricos».

En cuanto a la relación entre las narraciones axiológicas y la pragmática con la que los grupos sobreviven se puede afirmar que

— las «configuraciones mitológicas» se apoyan en las «series operativas axiales»;
— los «modelos» y «esquemas» míticos son correlatos a los «momentos centrales» de las «series operativas axiales»;
— los «momentos centrales» de operación de la «serie axial» laboral de una sociedad dan la clave de interpretación de sus restantes series operativas y de los restantes momentos operativos de la serie axial.

Así pues, estructuras laborales semejantes originarán mitologías semejantes y estructuras laborales con series axiales idénticas darán mitologías estructuralmente idénticas, es decir, que aún con mitos muy diferentes superficialmente originarán unos mismos sistemas axiológicos y unas mismas ontologías fundamentales.

El hecho religioso es un hecho axiológico. El lugar propio de lo religioso será el ámbito de lo axiológico humano.

Lo religioso se apoyará en las configuraciones mitológicas que se sustentan en las series operativas axiales de los grupos humanos y, por tanto, en los momentos centrales de operación de esas series.

Los caracteres de la experiencia religiosa exigen que ésta se exprese y se apoye en la cúspide de los sistemas axiológicos, cúspide que marca los rasgos fundamentales de un sistema de valores y en la que se explicita el modelo fundamental que rige a una mitología. Por tanto, los sistemas religiosos cambian o se transforman cuando los sistemas de incidencia en el medio cambian o se transforman de forma importante en un grupo humano.

Para poder realizar análisis axiológicos como los propuestos hemos tenido que hacer una tipología elemental de los modos fundamentales con los que las sociedades han incidido en el entorno para sobrevivir. Esta tipologización es una pura necesidad metódica y no se pretende defender con ella una concepción progresista de las culturas, ni que la historia deba dividirse en períodos claramente delimitables, ni que los grupos humanos tengan que pasar sucesivamente por cada uno de esos períodos.

4. La constitución del sujeto como interiorización de lo objetivo y como estructura de deseos

La relación S-O resulta describible semánticamente, desde el punto de vista del sujeto, como una relación de deseo.

La estructura del individuo, como estructura de deseos, depende de lo que es para él su entorno, como valiosidad, en una cultura dada.

Los dos ejes de la fórmula S-S, el eje S-S y el eje S-O, están en relación de interdependencia. Esa misma relación se da entre S y S y entre S y O. Desde estos caracteres deberá comprenderse la noción de sujeto.

El sujeto se constituye por su estructuración de deseos y por la interiorización de lo objetivo.

No obstante, a causa de la distancia objetiva, ni el objeto se identifica con su capacidad para afectar al sujeto, ni el sujeto se agota en su ser afectado por el entorno.

La relación comunicativa S-S produce en los sujetos un distanciamiento de la relación S-O. Para el ser humano la relación S-O no puede darse más que mediante los signos. Desde este hecho se comprende la necesidad, para los grupos humanos, del establecimiento de sistemas axiológicos mediante mitos o ideologías.

La relación S-O resulta describible semánticamente como relación de deseo. S y O están en relación de interdependencia. Esto resulta claro si tenemos en cuenta que la estructura del individuo humano depende de lo que para él es su entorno y, a la vez, de que lo que es objeto —pertinente— para ese sujeto lo es según su estructura de viviente cultural.

La relación al entorno del sujeto humano depende de la estructura comunicativa *y* lingüística, es decir, de la relación S-S. Por tanto, la relación comunicativa entre sujetos, S-S, depende del tipo cultural de relación al entorno.

S-S y S-O están, pues, en relación de interdependencia. La estructura que cada sujeto en comunicación tenga dependerá de la comunicación; por lo tanto, también, cada S de la relación S-S estará en relación de interdependencia con respecto al otro.

En resumen, los dos ejes de la fórmula S-S están en relación de interdependencia. Esa misma relación se da entre los términos de cada uno de los ejes.

Desde esta fórmula, que describe tanto la estructura de la lengua, como la estructura de la relación al entorno del viviente humano, intentaremos comprender la noción de «sujeto».

El sujeto, por ser hablante, posee los «haceres» propios de S-O, su relación al entorno, en signos. La posición de esos «haceres-signo» no es todavía «hacer», sino «querer hacer». El sujeto humano está, pues, constituido por una estructuración de deseos —como estructurados son sus «querer hacer»— y por una interiorización. Esta estructura es fruto de su peculiar relación con el entorno en cuanto viviente capaz de hablar.

De esta manera de ser se sigue que la «afectación», que en los vivientes no hablantes sólo puede darse en la situación concreta, es decir, en la presencia más o menos inmediata del objeto correlato, puede darse en el caso del viviente hablante en presencia o en ausencia del objeto correlato. Para el sujeto humano ni el objeto se identifica con el «afectar», ni el sujeto se agota en el «ser afectado» por su entorno.

Todo esto se concluye de la distinción que genera la lengua entre significación y designación.

Como la distinción entre significación y designación supone un distanciamiento con respecto de los objetos, igualmente *y* por la misma razón estructural, la relación S-S, que imprescindiblemente ha de tener el sujeto humano, supone un distanciamiento con respecto de la relación S-O, o relación al entorno en cuanto viviente.

Para el ser humano la relación S-O no puede darse más que mediante los signos. El acceso a los objetos ha de pasar por los significados de los signos que designan lo objetivo.

Desde esta estructura se comprende la necesidad de que los grupos humanos precisen el establecimiento de cuerpos axiológicos, sistemas de valores, sean mitos o ideologías.

Una concepción energética del deseo —como la freudiana— olvidaría todo el elemento S-S, comunicativo, y lo dejaría recluido en la mera relación S-O.

5. Consideraciones sobre la sexualidad desde la estructura fundamental de los signos

La relación sexual humana es una relación S-O, puesto que está regida por el deseo, pero es también una relación S-S, o de comunicación.

La significatividad sexual es abierta por la significatividad propia de la conservación del individuo y no a la inversa. Este hecho resulta de importancia para la determinación de los factores que generan las configuraciones simbólicas sociales de las culturas.

El objeto del deseo sexual es, a la vez, una significatividad y, puesto que es un S, una interiorización de significatividades. Por tanto, el O sexual es accesible desde la apropiación y, a la vez, únicamente, desde la posible o no posible comunicación de otro sujeto. La relación sexual es, pues, ambigua.

La relación sexual humana es una relación S-O, puesto que está regida por el deseo, pero su «O» es un «S». Consiguientemente la sexualidad humana es también una relación S-S.

La primariedad del deseo corresponde a la supervivencia del individuo. Hablamos de primariedad significativa. Lo que es significativo para la conservación del individuo es metaforizable a la sexualidad —v. gr., «comer»—, pero no a la inversa. Podría afirmarse que la significatividad sexual es abierta por la significatividad pro-

pia de la conservación del individuo y no a la inversa.

Estas consideraciones, que parecen triviales, son de importancia a la hora de determinar qué factores generan las configuraciones simbólicas de las culturas. Por otra parte, este hecho contradice la suposición de la primariedad de la libido como generadora de símbolos.

La sexualidad está al servicio primariamente no del individuo, sino de la subsistencia del grupo en cuanto tal, del sistema humano y cultural.

El objeto del deseo sexual y su significatividad es un sujeto, un hablante, y un sujeto posee la relación S-O en signos. Es, pues, un sistema de signos y, por tanto, un sistema de deseos.

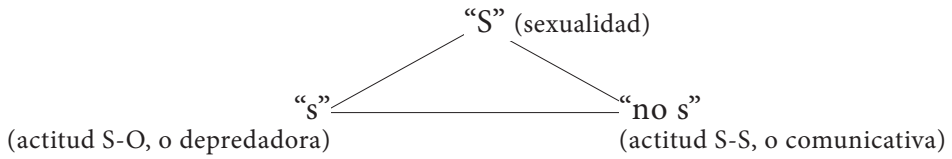
Un sujeto es una configuración de deseos que se manifiesta tanto en la situación operativa —convirtiendo los deseos que son «querer hacer» en «hacer»—, como en la comunicativa —transmitiendo esos deseos—.

El objeto del deseo sexual es, a la vez, una significatividad y, puesto que es un S, una interiorización de significatividades. El objeto sexual es, pues, accesible desde la apropiación y, a la vez, únicamente accesible desde la posible o no posible comunicación del sujeto.

La relación sexual humana no es simplemente una relación S-O, sino, también, una relación S-S.

La interpretación de la sexualidad humana como libido olvidaría que el deseo humano es un hecho dependiente del signo y que la relación sexual tiene el carácter del intercambio lingüístico.

La relación sexual es, pues, una relación ambigua. Su ambigüedad podría describirse así:



Es, pues, a la vez, la significatividad de un «O» más el significado de un signo comunicado por otro sujeto. La relación sexual no puede ser una simple relación de apropiación o de uso, sino que ha de ser, si se sitúa a nivel humano, una relación de comunicación.

6. La comunicación como modalidad de las funciones de supervivencia y de reproducción

Tanto la función de supervivencia como la función de reproducción humanas coinciden en un modo de ser comunicativo. Con ello, la comunicación adquiere caracteres de cuasi-función y resulta capaz de generar sentido.

La comunicación lingüística comporta la interdependencia de los individuos tanto en la supervivencia como en la reproducción.

No se da interiorización subjetiva sin manifestación, ni manifestación sin interiorización.

La comunicación subjetiva, como interiorización y manifestación, supone la cesión del propio interior subjetivo de un sujeto a otro.

Hemos sostenido que en la conexión entre la supervivencia y la sexualidad esta última se integra en el sentido que da la primera, y no a la inversa.

La función de reproducción es de por sí comunicativa. La función de supervivencia, supuesto que los humanos se relacionan con el entorno contando con la lengua, es también comunicativa. Ambas funciones coinciden, pues, en un modo de ser comunicativo. Cuanta más comunicación haya, mejor se cumplirán las dos funciones, y a la inversa. Con esto la comunicación adquiere caracteres de función y es capaz de generar sentido. Es decir, la comunicación se busca por sí misma.

La comunicación de que estamos hablando es una interiorización y una manifestación simbólica y, por tanto, axiológica. No hay interiorización sin manifestación, ni manifestación sin interiorización, porque el vehículo de una cosa y otra es la coexistencia lingüística. Y la comunicación lingüística, por lo expuesto, supone la interdependencia de los individuos en la supervivencia y en la reproducción.

La comunicación —no la mera información— como interiorización y manifestación supone una cesión del propio interior a otro. En la lengua —que no sea una lengua artificial y abstracta— se transmite lo «afectante» y la «afectación» de las significatividades objetivas en los sujetos.

Esta misma estructura presenta la sexualidad cuando funciona a nivel humano, es decir, como propia de vivientes hablantes. La lengua, pues, y la función reproductora fundamentan el aspecto social comunicativo de la función de supervivencia de los individuos.

7. La articulación y no articulación de la axiología 2.ª, supuesto lo dicho con respecto al sujeto

La Ax. 2 se presenta únicamente en la Ax. 1 —que es la que genera el sentido— y se presenta como su fuente; no obstante, y por ello mismo, provoca la perplejidad y el no sentido.

Las significatividades 1.ª y 2.ª son interdependientes, por lo cual se produce una conjunción del sentido y del no sentido. Esta conjunción, o síncresis, es la condición de posibilidad de las transformaciones de los sistemas axiológicos y comporta el reconocimiento de la correlatividad de lo objetivo y de su radical no-correlatividad.

Toda la determinación y articulación con que se presenta Ax. 2 pertenece a Ax. 1. Todo intento de precisar la articulación propia de Ax. 2 cae en algún tipo de reducción a Ax. 1. Si evitamos este error, e intentamos fijarnos exclusivamente en Ax. 2, se disuelve en ella toda determinación y toda articulación.

Si Ax. 1 origina el sentido de la vida, Ax. 2, que se capta como fuente de Ax. 1 —puesto que el valor correlato de lo objetivo se apoya en lo objetivo mismo—, se presenta como perplejidad y no sentido. Si nos concentramos en Ax. 2 podemos ser conducidos a una experiencia semejante a la muerte.

Puesto que la significatividad primera y la segunda se presentan como interdependientes se produce una conjunción del sentido y del no sentido. Este sincretismo hace posible las transformaciones culturales de Ax. 1, es decir, hace posible la transformación mítico-ideológica, e incluso científica.

La conjunción o síncresis del sentido y del no sentido supone el reconocimiento de la significatividad correlativa de lo objetivo y el reconocimiento de su no correlatividad; o en otros términos, el reconocimiento de la no identidad del sentido con la realidad misma.

No obstante, por efecto de la interdependencia de ambas axiologías el mundo de las correlatividades adquiere, intrínsecamente, sin dejar de ser correlativo, el peso de la significatividad segunda.

La interiorización de un sujeto para sí mismo y la manifestación a otro de la propia interioridad son interdependientes; por tanto, el deseo propio y *la solidaridad con el deseo de otro son constitutivos del sujeto.*

Tanto la relación S-S como la estructura de los sujetos es de carácter sígnico y comporta, por ello, la distancia objetiva y *la aparición de la axiología 2.ª en el seno de la comunicación.*

La aparición de la significatividad 2.ª en el seno de la relación S-S se presentará con los rasgos propios de la comunicación intersubjetiva.

Hasta ahora hemos considerado el carácter de Ax. 2 tal como se presenta en la correlación S-O. Ahora vamos a analizar el aspecto que presenta Ax. 2 en la comunicación, en la relación S-S.

Dijimos que el sujeto se constituía por la interiorización, mediante signos, de la disposición a actuar y de la valiosidad de lo objetivo. Esa disponibilidad lingüística del «tender a actuar» es lo que llamamos deseo. El deseo es la interiorización de una operación pertinente para el viviente. El sujeto es una interiorización como disponibilidad de las propias cadenas operativas. El deseo es de estructura simbólica.

Si el sujeto es estructura de deseos, y el deseo es interiorización simbólica de la correlación a «O», la comunicación entre sujetos (S-S) es la manifestación de la interiorización del sujeto, que requiere para su propia interiorización y manifestación la recepción de la interioridad de otro sujeto. Un sujeto se constituye por la interiorización de otras interiorizaciones y por la manifestación de la propia interioridad. Resulta, pues, que los sujetos en su constitución son interdependientes por la comunicación.

La relación S-S supone la interdependencia de los sujetos en la comunicación; supone la interiorización de S_1 en S_2 y a la inversa. La relación S-S no es una relación de intercambio de información. La relación de comunicación con respecto al entorno mediante signos es una relación de constitución subjetiva. Siendo así, resulta que la interiorización de un sujeto para sí mismo y la manifestación a otro son interdependientes. Luego, tanto el deseo, como la solidaridad con otro deseo, son constitutivos del sujeto.

Por tanto, términos como «deseo», «interiorización» y «comunicación» se implican entre sí. Puede decirse que la constitución de los sujetos depende del grado y de la verdad de su comunicación, entendida ésta como solidaridad en los deseos y comunión axiológica.

Las interiorizaciones y las manifestaciones son siempre de la correlación al entorno. Por tanto, todo lo que interviene en la estructuración del deseo y de los sujetos en comunicación, depende del modo determinado de tener que ver con los objetos. No es la operación con respecto al entorno la que estructura a los sujetos, sino la comunicación sobre el actuar de quienes actúan. El estudio adecuado del sujeto ha de tener en cuenta la comunicación entre sujetos que se relacionan al entorno.

Por su estructura, los signos lingüísticos, primariamente axiológicos, están intrínsecamente conexos con la comunicación axiológica, con la manifestación de la

interiorización subjetiva y con la recepción de la interioridad de otro sujeto. La existencia de los sujetos como interiorizaciones y como estructuras de deseos y la existencia de los signos están en relación de interdependencia.

De lo expuesto se concluye que tanto la relación S-S como la estructura de los sujetos son de carácter sígnico. Eso comporta la aparición de la distancia objetiva y de la axiología 2.ª. Aquí nos encontraremos con una manifestación de la Ax. 2 que adquirirá los caracteres del ámbito axiológico 1.º en el que se manifiesta, que es, en este caso, no ya la relación S-O, sino la relación S-S. Ax. 2 se manifestará con los rasgos de la comunicación intersubjetiva, que hemos visto que es comunión; se manifestará como una interioridad que se comunica y que recibe nuestra propia interiorización; se manifestará como iniciativa subjetiva. Pero aún en este caso se manifestará como todo eso, y por tanto, como fuente de sentido y, además, como nada de eso y como fuente de perplejidad y de la conjunción del sentido y el no sentido.

8. Una mayor explicitación de la relación S-S

La interioridad del sujeto interlocutor es tan constitutiva de la interioridad del sujeto que se manifiesta como la propia.

Hemos dicho que la interiorización simbólica en un sujeto del mundo correlato depende de la manifestación y recepción de manifestación de otros sujetos. Un sujeto es la interiorización de otras interioridades recibidas y la manifestación de la propia interiorización. Esto se refleja en la fórmula S-S. Se da sujeto humano —y, por tanto, estructura de deseos— cuando se da la interiorización de los propios valores de supervivencia y la interiorización de los valores de supervivencia de otros sujetos humanos.

En la constitución de cada uno de los sujetos en comunicación con respecto a su relación al entorno interviene tanto su propia estructuración de deseos, como la estructuración de otro sujeto en comunicación. Según esto, si suponemos la relación S_1-S_2, el S_1 sería ($S_1 + S_2$) y S_2 sería ($S_2 + S_1$) y la relación de comunicación resultaría $S_1(S_1 + S_2)$—$S_2(S_2 + S_1)$. La interioridad del sujeto interlocutor es tan constituidora de la interioridad del sujeto que se manifiesta como la propia.

9. La idealidad del conocimiento desde la estructura fundamental de la lengua

Puede hablarse de dos modos de existencia de los objetos para los vivientes hablantes: el modo de ser del objeto en la comunicación y el modo de ser —extralingüístico— propio de ese objeto, correlato a un viviente.

Por su estructura la lengua para significar ha de suponer una designación. Si el designado no es señalable en el mundo de las cosas concretas se supone su existencia en otro ámbito.

A causa de la interdependencia de las funciones de significación y de designación de la lengua, los objetos se presentan con los caracteres de los significados y los significados tienden a presentarse con la consistencia objetiva.

El uso de la lengua induce a suponer que se dan unos objetos, en sí, determinados tal como se presentan al sujeto humano y unos significados igualmente determinados; el uso de la lengua induce, también, a suponer que se da un sentido en sí, al que la evolución de la historia se aproxima.

Toda comunicación (S-S) versa sobre algo (S-O). Sin embargo, el objeto sobre el que versa la comunicación no es un objeto absoluto, sino un objeto correlato a un viviente hablante. Las dos funciones S-S y S-O son correlatas.

La comunicación S-S supone un vehículo sensitivo ya que se trata de vivientes: emisión sensitiva de una serial y recepción de serial.

Estas seriales requieren una estructura diferenciada, una forma expresiva en el seno de una substancia sensitiva. La referencia a los objetos correlatos se da en el seno de la comunicación. Así se comprende que la comunicación, función semiótica según Hjemslev, conjunte la forma de la expresión y la forma del contenido.

Podría hablarse de dos modos de existencia de los objetos para los vivientes humanos: el modo de ser del objeto en la comunicación y el modo de ser propio de ese objeto correlato a un viviente. Estos dos modos de ser corresponden a las dos funciones de la lengua, la significativa y la designativa.

Al modo de ser de los objetos en la comunicación correspondería la idealidad del conocimiento. De este modo de ser de los objetos como significados de la lengua se deduce su intersubjetividad. Los sujetos como «emisores/receptores» son el lugar de los significados. De la estructura fundamental de la lengua como S-S se induce la
O

tendencia a una interpretación dual del mundo: «idealidad/mundo de los objetos».

Por su estructura, la lengua para significar ha de suponer una designación. Si el designado no es señalable en el mundo de las cosas concretas se supondrá, para poder significar, la existencia del designado en otro mundo ideal. Esta es otra razón de la interpretación dual de la realidad.

Como que el acceso al designado, el objeto mismo, tiene lugar por el significado, resulta que el significado mismo toma los caracteres de la objetividad a la que se accede. Resulta imposible, en el uso de la lengua, pensar en la objetividad en sí de lo designado, sin que por lo mismo no se atribuya objetividad en sí al significado.

El uso de la lengua genera obviamente dos tipos de realidades, sea como sea que se le formule: idea/cosa, ámbito material/ámbito supuesto para posibilitar el funcionamiento de la lengua, etc.

Todas estas son consecuencias de la relación de interdependencia de las funciones de significación y designación de la lengua. Los objetos se presentan con los caracteres de los significados, y los significados tienden a presentarse con la consistencia objetiva.

La lengua lleva a una interpretación dual de lo real. Esto dentro del ámbito que hemos llamado Ax. 1.

La absolutización de los significados, reflejo de la comprensión de la autonomía de lo objetivo respecto de cualquier S-O, lleva al convencimiento normal de que el significado en sí mismo sobrepasa lo que cada uno entiende sobre él; sugiere que hay que ir acercándose a él progresivamente como si los significados se dieran en sí mismos en un conjunto ideal de contenidos del que todas las lenguas no representarían más que aproximaciones.

El uso de la lengua lleva a que se suponga que se dan unos objetos determinados y unos significados igualmente determinados, como si no fueran fruto de la correlación a un tipo especial de vivientes en una concreta cultura. Todo lleva a que se suponga que hay un sentido en sí, una verdad con relación al entorno en sí a la que la evolución de la historia se aproxima.

Si llamamos sentido a la orientación del viviente humano en su entorno de modo

que sobreviva, tendremos que la frontera entre el sentido y el no sentido no es clara. Sólo será clara en casos extremos. Si, pues, en el ámbito del sistema de valores de un grupo cultural es difícil establecer una frontera entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene, esa misma determinación, que ya se encuentra en Ax. 1, se dará en Ax. 2. No tendremos nunca un canon para saber si una determinada forma cultural obstaculiza o ayuda más que otra a la manifestación, a la patentización, de Ax. 2. Con más razón quedará relativizada la noción de progreso, no sólo con respecto a los sistemas axiológicos, sino también con respecto al acceso a Ax. 2.

10. Consecuencias epistemológicas de la interdependencia de significación y designación

La lengua para poder significar ha de suponer siempre un designado, sea en el ámbito que sea. Esto vale tanto para el uso científico de la lengua, como para los usos axiológicos o míticos.

Los significados no son tales más que en una trama de significados; de igual forma su función designativa no puede aislarse del conjunto de la designación de la trama.

Las tramas de significados están en relación a un determinado tipo de operaciones reales o posibles.

El conocimiento humano se mueve dentro de la correlación S-O de un viviente; por tanto, su función es orientadora con respecto al entorno. Incluso la ciencia es ciencia de un viviente.

Toda acotación y articulación de objetos lo es respecto de un S. Todo designado está mediatizado por el significado que el objeto tiene para un S. No hay acceso a los objetos en sí mismos. El hecho de que se pueda hablar de la objetividad en sí misma, y no como correlativa a un S, no implica que se tenga un acceso conceptual a ella. Supuesta la interdependencia de las funciones de significación y las de designación, resulta que el uso espontáneo e incluso científico de la lengua induce a suponer un designado detrás de cada significado. Sin embargo, en el caso de las ciencias formales o de los aspectos más formales de las ciencias no hay un designado detrás de cada significado. Aunque no pueda señalarse el designado, la lengua para funcionar lo supone, situado por lo menos en un ámbito ideal. Pero esto vale tanto para las ciencias, como para los desarrollos axiológicos o míticos.

Los significados o las nociones aisladas carecen de sentido. Los significados no son tales más que dentro de un complejo de significados, y su función designativa no puede aislarse del conjunto. Los significados y las nociones abstractas tienen sentido, tanto en lo que respecta a su función significativa, como designativa, en cuanto incorporadas a la totalidad de un complejo de nociones o a una trama de significados. Si el significado de cada término depende de una trama, supuesto que en todo término el significado y la designación están en relación de interdependencia, resultará que la función designativa de un término depende de las designaciones del conjunto de la trama de significados o de nociones.

Los significados forman tramas estructuradas en correspondencia a la significatividad o pertinencia del entorno para el viviente humano, según un tipo concreto de operación sobre ese entorno. La significatividad de lo objetivo forma grandes complejos internamente estructurados, como lo son las operaciones y las series de

operaciones que desencadenan en los sujetos.

Ningún significado ni concepto tiene referencia aisladamente sin su interrelación a toda una trama de significados o conceptos. La trama estará en interrelación a un determinado tipo de operaciones correlatas, reales o posibles.

El conocimiento humano se mueve dentro de la correlación S-O; por tanto su función es más orientadora con respecto al entorno que descriptora de las realidades objetivas en sí mismas. Ni la ciencia puede salirse de ese planteo fundamental del conocer humano. Incluso la ciencia es ciencia de un viviente.

11. La formación del lenguaje científico. Transformación de las configuraciones sémicas nucleares en nociones científicas

La transformación de los significados axiológicos en nociones abstractas pasa por la desarticulación de su estructura nuclear que será substituida por un conjunto de notas establecidas por definición.

La lengua abstracta deberá desarticular la base clasemática textual compleja, igual que desarticula los núcleos de los términos, y establecer una isotopía textual simple.

Deberá, también, desarticular la estructura actancial, eliminando actantes y reduciendo a los restantes a operadores sintácticos.

La lengua abstracta acentúa el aspecto designativo de los términos a costa de su aspecto significativo.

La lengua abstracta deberá excluir las virtualidades sémicas de los términos, así como las coalescencias y conjunciones sémicas.

En las ciencias, el tratamiento de lo objetivo es correlato a un modelo de tratamiento. El punto de partida de las ciencias no es la significatividad o valiosidad de lo objetivo para los vivientes humanos; el punto de partida es la construcción teórica.

No obstante, las ciencias no podrán eliminar del todo una base de relación al entorno axiológica, que se situará, por lo menos, a nivel de sus postulados. En la medida en que esto ocurra, la ciencia estará sometida, en sus desarrollos y en sus transformaciones, a la legalidad propia de lo axiológico y lo comunicativo.

Todos los constitutivos, tanto de cada unidad de significación como de las narraciones, se originan en la correlatividad del viviente humano a su entorno, según la fórmula S-S.
O

Dijimos que la desaxiologización —conversión en nociones abstractas— se obtenía por la desarticulación de la estructura nuclear de las unidades semánticas. Ello equivale a eliminar el acceso al objeto como signo natural correlativo a un viviente. Esta destrucción de núcleos va acompañada de una rarefacción sémica. La noción científica general no describe un punto de vista abarcador de multitud de correlaciones. La noción científica excluye las virtualidades sémicas y las coalescencias y conjunciones sémicas que se producen en toda noción axiológica abarcadora.

La manifestación lingüística debe pasar de la estructura S-S a una descripción
O
S-O, donde S es un operador y ya no es un viviente correlato a un mundo del que depende para sobrevivir. Este es el tránsito del lenguaje axiológico al científico.

Hemos visto que los sistemas de valores que rigen a los grupos humanos están es-

tructurados según un modelo axiológico. La ciencia también se estructura y desarrolla según modelos teóricos. La diferencia entre unos y otros consiste en que los modelos axiológicos se mueven en el ámbito S-S, que es un ámbito de comunión de los sujetos
O
en un mismo sistema de valores que rige la relación al entorno del grupo, mientras que los modelos científicos se mueven en un ámbito que podríamos llamar S-O, donde S tiene que alejarse de su relación axiológica al entorno para convertirse en un operador.

Sin embargo, el acceso al objeto mismo, que parecía prometernos la distancia objetiva, no consigue darnos más que una relación donde todo tratamiento de lo objetivo es correlato a un modelo de tratamiento. El logro capital es la progresiva desaxiologización y la posibilidad de transformar los modelos de acceso a lo objetivo. El punto de partida ya no será la significatividad para los vivientes de los objetos naturales de una cultura dada; el punto de partida serán las construcciones teóricas. La legalidad de estas formaciones ya no será la legalidad propia de la comunicación de los vivientes en cuanto tales.

A la desarticulación de los núcleos sémicos significativos le sigue la determinación de los términos por definición. Para formar una lengua abstracta se acentúa además el aspecto designador de los términos a costa de su aspecto significativo. Una lengua abstracta deberá eliminar la isotopía textual compleja y convertirla en una isotopía simple, es decir, deberá desarticular la base clasemática textual igual que desarticula los núcleos de los términos. Por último, un discurso abstracto deberá desarticular la estructura actancial, eliminando actantes y reduciendo los restantes a conceptos definidos por sememas abstractos, es decir, los actantes deberán ser reducidos a operadores sintácticos.

Con todo, debemos añadir que la ciencia, y lo abstracto en general, no podrá salirse totalmente y por completo de la estructura propia de un viviente con respecto a su entorno. Inevitablemente será una ciencia de vivientes humanos. La ciencia no acabará nunca de librarse del todo de una base de relación axiológica al entorno necesaria para vivir. Esa base axiológica será determinable por lo menos a nivel de sus postulados. En la medida en que esto sea cierto las transformaciones que dan lugar a la ciencia mantendrán una cierta conexión con la formalidad semiótica propia de la comunicación y de lo axiológico en general.

12. La estructura fundamental de la lengua y las preguntas sobre la realidad

La escisión, provocada por la lengua, entre la significatividad de los objetos y los objetos mismos posibilita las preguntas sobre la realidad, pero la interdependencia de las funciones de significación y designación de la lengua son causa de todo tipo de contaminaciones entre el significado y *el designado, entre la axiología primera* y *la axiología segunda.*

Los signos lingüísticos escinden el mundo entre las significatividades de los objetos —las correlatas— y los objetos mismos. Así puede surgir la pregunta sobre los objetos mismos.

Esa pregunta puede ir a parar a la significatividad segunda, o a la objetividad misma. Resulta comprensible que se confundan ambos caminos y que se contaminen. La pregunta sobre la realidad de la realidad puede versar sobre Ax. 2, el elemento

axiológico de los objetos en cuanto no correlativos, o sobre los objetos mismos.

Si no se distingue bien entre Ax. 1 y Ax. 2 se corre el riesgo, y así ha ocurrido, de atribuir a una los caracteres de la otra. También pueden confundirse y contaminarse las explicitaciones de lo axiológico con las explicitaciones que conducen a la descripción desaxiologizada de lo objetivo. Todas estas confusiones pueden evitarse si se mantiene la conveniente distancia entre significado y designado, entre operación sobre lo objetivo y significatividad para el viviente de lo objetivo y entre Ax. 1 y Ax. 2. El significado no se identifica con el designado y a la inversa; la operación no siempre parte de la significatividad que tienen los objetos para el viviente; los caracteres de las dos axiologías difieren radicalmente, como ya hemos expuesto.

13. La significatividad -pertinencia-, la percepción y la realidad

La significatividad objetiva y la afectación subjetiva son correlatas. Con la introducción del concepto científico y el útil abstracto se escinde la significatividad de lo objetivo de la realidad de lo objetivo y se hace posible la idea de una pura percepción.

La sensibilidad humana es correlata de la significatividad de las cosas para el viviente. Cuando aparece la noción carente de carga axiológica y el útil abstracto aparece, correlativamente, la noción de percepción como desconectada de la significatividad y se hace posible la idea de pura percepción.

Las significatividades —pertinencias— objetivas lo son respecto de operaciones del viviente. Por tanto la jerarquía y la articulación de los momentos de operación y de los momentos de las significatividades objetivas serán isomorfas.

Significatividad objetiva y afectación subjetiva son correlatas. Con la introducción del concepto científico y el útil abstracto la operación empezará a regirse por principios que no arrancan de la significatividad —capacidad de afectar— de los objetos; con esto se escindirán significatividad —carga axiológica— y realidad; con esto se escindirán, también, la percepción y la realidad. Una realidad escindida de su carga axiológica no vehicula a Ax. 2. Igualmente, una percepción desvinculada de la valiosidad no se orienta de por sí hacia Ax. 2.

14. Relación de dependencia del útil respecto de la lengua

El útil no abstracto tiene estructura de metáfora.

Hemos sostenido que el útil y la lengua están conectados a nivel estructural. Leroi-Gourhan afirma que el útil y la lengua están ligados neurológicamente. Nosotros afirmamos que el útil, el no abstracto, tiene una estructura semejante a la significatividad de un objeto que abre las significatividades de otros objetos (metáfora). Esto implica que el útil axiológico está en relación de dependencia con respecto de la lengua. Para que un objeto sea capaz de abrir la pertinencia para la vida de otros objetos se requiere que haya sido posible arrancar esa significatividad del objeto mismo en la situación. Eso sólo puede hacerlo la lengua. Sin ella la significatividad queda enclaustrada en el objeto físico y, por tanto, es inutilizable.

15. Consecuencias de la correlatividad de operación y objetividad

La significatividad objetiva tiene los caracteres y la determinación de la acción que desencadena; sin embargo, cuando la significatividad objetiva se convierte en significado lingüístico incluye una remodelación semiótica, una reestructuración según las leyes de la comunicación intersubjetiva.

La creación de nuevos útiles posee una dinámica equivalente a la creación de una metáfora.

Un nuevo tipo de instrumentos para incidir en el entorno comporta muchos aspectos equivalentes a un cambio de especie en los vivientes humanos.

La progresiva autonomización de los instrumentos de incidencia en el entorno comporta profundas repercusiones en los sistemas axiológicos humanos.

La significatividad lo es según la acción correlata que desencadena. El objeto significativo adquiere los caracteres y la determinación de la acción correspondiente. Consiguientemente, el objeto-significativo está acotado, individualizado por la acción. Las articulaciones de la acción serán articulaciones objetivas. Sin embargo, la significatividad objetiva, en cuanto se convierte en significado de un término lingüístico, incluye además manipulación semiótica, es decir, incluye una reestructuración según las leyes de la comunicación entre sujetos.

Nos es preciso conocer las determinaciones objetivas correlatas a la acción del viviente para sobrevivir, tanto para conocer la significatividad natural extralingüística de lo objetivo, como para conocer los elementos que se articulan en el significado lingüístico.

El estudio de la acción debe partir de los útiles naturales —miembros— de la acción humana. Los primeros instrumentos propiamente tales son definibles según las operaciones que puede realizar de modo natural —sin auxilio de otros instrumentos— la mano. Con los primeros instrumentos emigra la acción que puede realizar la mano al útil. Este transfert es posible únicamente porque se poseen términos lingüísticos en los que puede residir la significatividad operativa de la mano, distanciada de la mano misma. Esta disponibilidad en la palabra de la significatividad operativa de la mano permite que se transfieran a otro objeto los rasgos disponibles en el signo. En este sentido la creación de útiles tiene estructura metafórica. En el hombre, por efecto de esta capacidad de transfert, el gesto y el útil se escinden. El útil ya no es la mano, sino el instrumento. La mano es el motor.

Esta operación de transfert y de disyunción puede ir progresando. Primero la mano proporcionará la motricidad directamente al útil; luego, indirectamente. Más tarde la motricidad se pasará a animales, o a viento, o a agua, etc. Habrá una progresiva exteriorización de los rasgos propios de la mano. Llegarán a exteriorizarse incluso otros elementos imprescindibles a la acción de la mano: sensores, programación de los pasos de la acción, etc.

La repercusión operativa con respecto al entorno, y la repercusión social de cada nuevo tipo de instrumentos es tal que podría considerarse que con cada uno de esos cambios la humanidad cambia de especie, entendiendo las especies vivientes como modos diferentes de relación con el entorno.

La exteriorización progresiva de los instrumentos orgánicos de acción y supervivencia humana o metaforización importa una progresiva transformación de la acción y, por tanto, de lo objetivo y de su articulación. Los instrumentos se van

autonomizando progresivamente del hombre y se van alejando progresivamente de él. Igual ocurrirá con las acotaciones y articulaciones objetivas, cada vez más lejanas de su punto de partida. El mundo de los objetos se aproximará a ser correlato no del grupo humano, sino del aparato técnico del grupo humano. Progresivamente, el aparato técnico se aproxima a ser el responsable de la supervivencia del grupo, si no completamente, sí en grandes sectores de su supervivencia. En la medida en que esto ocurra, los individuos humanos se integrarán en el sistema operativo de las máquinas, supliendo sus vacíos.

La provocación a la acción que se daba con respecto a los vivientes —el mundo objetivo—, se dará con respecto a la posibilidad operativa de las máquinas.

Estos procesos tienen profundas repercusiones en el mundo axiológico de los grupos humanos y en sus sistemas de valores.

III.-ANÁLISIS MITOLOGICOS

1. Introducción general y exploración de las sociedades de cazadores-recolectores

En este apartado intentamos comprobar, y enriquecerlo si es preciso, nuestro modelo de interpretación. Intentamos comprobar su operatividad en el campo axiológico. Para todo ello lo aplicamos al estudio de diversas épocas culturales radicalmente diferenciadas.

En el seno de las relaciones que se establecen entre los vivientes que hablan, que somos los humanos, y su entorno podemos distinguir las siguientes dimensiones:

— la dimensión social, que corresponde al S-S de nuestra fórmula,
— la dimensión laboral, que corresponde al S-O de nuestra fórmula, y
— la dimensión parental, que según lo que se dijo de la relación sexual humana es, a la vez, S-S y S-O.

Esta distinción nos permite comprender cómo pueden haber sociedades que organicen las tres dimensiones en torno de lo parental, o de lo laboral, e incluso nos esboza la posibilidad de que una sociedad pueda organizarse en torno de lo social como comunicación intersubjetiva.

Si se toma como centro de organización de dimensiones a la dimensión parental, resultará que la especialización laboral se conjuntará con la diferenciación sexual. Por tanto en este caso se conjuntarán la relación laboral-social de los individuos del grupo con la parental; a la complementariedad sexual se unirá la complementariedad laboral. Este será el caso de las sociedades de cazadores-recolectores, en las que el varón es cazador y la mujer recolectora de frutos y plantas.

En estas sociedades tener carne para comer, en el caso de una mujer, importa tener un hombre como padre o como esposo; tener vegetales o frutos para comer, en el caso de un hombre, comporta tener mujer en función de esposa o de madre. Una y otra cosa suponen estar situado socialmente.

La reproducción de habilidades requeridas para la pertenencia al grupo familiar coincide con las requeridas para la pertenencia al grupo social, a la vez que coinciden con las requeridas para la vida sexual.

Las mitologías cazadoras confirman nuestras deducciones: la cópula es vivida como el hombre que mata a la mujer; la caza es vivida como seducción sexual y

como cópula. La sociedad coincide con el emparentamiento. La alianza entre grupos consiste en el intercambio de mujeres, es decir, en el emparentamiento.

Veamos ahora qué ocurre si la conjunción del dimorfismo sexual y la especialidad laboral se rompe.

Si la especialización laboral es mayor que dos, a cada fracción laboral le corresponderá un campo diferente de objetos. Como que los objetos son objetos-valor, es decir, objetos cualidad, resultará que las fracciones sociales se diferenciarán por esas diversas cualidades. Esto comportará una disyunción de la dimensión laboral y la parental. Por tanto, la cohesión social tendrá que hacerse por otra vía distinta a la parental.

Esta diversidad laboral mayor que dos importará que si ha de haber grupo se requiera un cohesionador de las diversas naturalezas laborales.

Supongamos que el cohesionador del grupo nace por la misma vía que la especialización laboral. Si esto fuera así, daría lugar a un subgrupo o clan, cuya especialización laboral sería mantener relacionadas y unidas a las diversas naturalezas laborales. Esta especialización sería la del poder. Con esto se introduciría un principio de ordenación jerárquica en las especialidades laborales. Con la especialización de un grupo en el dominio, se introduciría una norma cualitativa jerárquica en todas las dimensiones: en la laboral, en la social e incluso en la parental. Con esta norma jerárquica cada habilidad laboral llevará concomitante un grado de poder social. Incluso la relación parental estará ordenada jerárquicamente.

Hemos apuntado cómo la especialización laboral mayor que dos en el seno de una sociedad estructurada sobre el eje parental tiende a transformarla, a convertirla, de parental en jerárquica. Esto supone centrar las tres dimensiones —social, laboral y parental— sobre el eje de la norma del dominio, que se encuentra en el nivel social pero cuya raíz está en el nivel laboral. En este caso de sociedad, la diversificación laboral se convierte en medio de unificación social.

Una vez introducida la norma jerárquica en la sociedad se conjunta a cada habilidad laboral un determinado poder social.

Otra consecuencia de la especialización laboral múltiple es que aparecerán tipos de actos de habla en los cuales pueda darse una relación S-S que no sea interiorización mutua de los sujetos hablantes, sino que sea intercambio informativo entre los sujetos con respecto a un trabajo coordinado. Se pasará de un habla cuya estructura sea $\begin{array}{l} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{array}$ a otra cuya estructura sea $S(S_1 + S_2 + S_3 + \ldots + S^n)$—O.

Tratando sumariamente las sociedades de cazadores-recolectores llegamos a la conclusión de que este tipo de sociedades conjuntan lo laboral-social con lo parental. Al dimorfismo sexual se le conjunta un dimorfismo laboral (cazador-recolector). Anteriormente hemos descrito la estructura sexual o parental como $\begin{array}{l} S\text{-}S \\ \diagdown O \end{array}$. Esta es la estructura propia del habla. Hemos concluido y expuesto que la estructura de la relación sexual y la estructura del habla son idénticas. Esa misma estructura se cumple cuando una sociedad únicamente tiene dos especializaciones laborales y ambas resultan imprescindibles para vivir.

Cuando la especialización laboral es mayor que dos, el modelo parental llegará a no poder estructurar el quehacer laboral y la cohesión social. En este caso se pasará de la complementariedad laboral a la «colaboración». En la colaboración, la reunión de varios sujetos para hacer un trabajo, cada uno cuenta con los otros no como sujetos —interiorizaciones—, sino como individuos capaces de una acción.

La colaboración deja de pasar por la interiorización mutua; no se precisa que cada uno haga suyos los deseos de los demás.

Hemos insistido que para llegar a ser sujeto se ha de interiorizar los deseos

de otros sujetos. ¿Cómo adquirirán la categoría de sujeto los trabajadores que «colaboran» del modo dicho?

En la «colaboración» laboral que no pasa por hacer propio los deseos de aquellos con los que se trabaja, se prescinde de la afectación subjetiva. Comienza ya la operación desaxiologizada, aunque sea muy parcialmente.

Si esa especialización mayor que dos sigue estando enmarcada en grupos familiares o clanes, la solidaridad parental ya permite a los individuos el acceso a la categoría de sujetos.

Si esta multiplicidad de quehaceres laborales se enmarca en una sociedad autoritaria, como hemos expuesto, la cohesión viene dada por la especialización de un grupo de individuos en el poder y la defensa. La supervivencia de este grupo de rectores —defensores de la sociedad— tendrá valor de supervivencia para las restantes especialidades laborales y la totalidad de los individuos de la sociedad. Por otra parte, para los rectores, la supervivencia de la sociedad es condición de la propia supervivencia. Rectores y regidos han de hacer suyos los deseos de unos y otros. Por aquí, es decir, por la autoridad, llegarán los actantes, los trabajadores diversificados, a la categoría de sujetos sociales. Sin embargo, una sociedad así todavía supone una proximidad de rectores y regidos.

Cuando las especializaciones laborales y la magnitud de la sociedad son muy grandes, la relación solidaria de regidos y rectores no funciona. En este caso los rectores tendrán que dotarse de un poder autosuficiente capaz de actuar sobre los otros sin que éstos hagan suyo su deseo; tendrán que dotarse de tantos medios cuantos requiera su función. Con esto nacerá la relación señor-siervo. Si cesa la relación auténtica S-S, que es comunión, entre la clase política y los restantes grupos, el grupo político dejará de recibir de ellos su cualificación. Entonces, tendrán que ser los medios económicos y el poder del que dispone la clase de los gobernantes, lo que les califique como tales. Esta transformación se deberá a que la cualificación de los gobernantes habrá pasado, de recibirse de la relación con los otros sujetos como estructuras de deseos a recibirse de unos medios materiales —dinero, fuerza militar— como instrumentos de operación.

a) Las culturas cazadoras de Siberia y Asia Central

Las configuraciones mitológicas de los pueblos cazadores-recolectores analizados están regidas por un modelo mítico que podríamos describir como "muerte violenta que se transforma en vida". Según este modelo semántico de representación, toda realidad es una presencia transformadora de una muerte violenta. El esquema abstracto correspondiente a este modelo mítico será: "término valorado negativamente que se transforma en término valorado positivamente" (— → +).

Las conclusiones formales a las que hemos llegado hablando de los pueblos cazadores-recolectores las comprobaremos analizando las formaciones simbólicas y míticas de los pueblos de Siberia y Asia Central.

Los pueblos estudiados, aunque ocupaban una gran área geográfica con gran variedad de etnias y lenguas formaban, fundamentalmente, una unidad cultural.

Estos pueblos vivían preponderantemente de la caza, ya fuera de animales terres-

tres, mamíferos marinos o peces, y de la recolección.

La multitud y variedad de las formaciones mitológicas de estos pueblos nos forzó a adoptar una estrategia: puesto que el chamán ocupaba un lugar central en estas sociedades, tanto desde un punto de vista social como desde un punto de vista mitológico o religioso, las diversas configuraciones mitológicas existentes en esas sociedades debían hablar de él. Por consiguiente, la diferenciación y el análisis de las diversas narraciones en torno del chamán nos tenía que permitir reconocer los diferentes complejos mitológicos existentes en estas sociedades.

Según nuestras hipótesis, orientamos el estudio de la forma siguiente: Los pueblos siberianos y central-asiáticos vivían preponderantemente de la caza; por tanto, la totalidad o la casi totalidad de su mitología debería de estar determinada por un modelo axiológico correspondiente a esa actividad.

Aunque la caza fuera la principal actividad, no era la única; existían otras actividades dentro del grupo, v. gr., la recolección, la relación con los mayores, la procreación, etc. Por tanto, el cuerpo mítico de estos pueblos tendría que ser analizable desde un número de diversas configuraciones míticas las cuales harían referencia a un número igual de actividades.

Si las cosas funcionaban según preveían nuestras hipótesis, las diversas configuraciones míticas deberían presentar una equivalencia estructural y significativa, es decir, tendría que hacerse patente, en todas ellas, que la caza generaba el molde de comprensión global. Igualmente, la comprensión de lo sagrado y su representación, así como el personaje religioso central de estas sociedades, el chamán, tendrían que hacerse comprensibles desde el modelo axiológico generado por la caza.

Si se daban diversas narraciones míticas que versaban sobre el chamán y sobre su actividad, éstas no podían proceder más que de la diversidad de configuraciones míticas correspondientes a cada una de las actividades diferenciadas del grupo, v. gr. las correspondientes a la caza, a la recolección, a la relación con los mayores, a la procreación, etc. A cada actividad claramente diferenciada de los cazadores debía corresponder una configuración mitológica que hablara de ella, indujera a ella, la estableciera y fuera capaz de transmitirla de generación en generación. Pero, puesto que los cazadores vivían preponderantemente de la caza, sería en esa serie operativa donde encontraríamos el momento central operativo que nos orientase sobre el modelo axiológico que debería regir estructuralmente la totalidad de las configuraciones mitológicas cazadoras.

Una vez diferenciados los bloques mitológicos, podríamos comprender a qué actividad hacía referencia cada uno de ellos y comprobar si toda actividad y toda realidad estaban estructuradas por el modelo axiológico propio de la caza.

La primera configuración, o complejo mítico, diferenciable fue el que llamamos complejo del «mundo animal». Supuesto que para los cazadores la caza era la principal fuente de subsistencia, este complejo debería tener una importancia capital.

El centro de este complejo era el animal, pero el animal muerto, porque del animal muerto vivía el grupo.

De esta configuración se obtenían una serie importante de afirmaciones: El ancestro del chamán era un «animal-ancestro». Cada chamán poseía un espíritu tutelar que aparecía siempre bajo el aspecto de un animal determinado. Ese espíritu, que era llamado «animal-madre», era la fuente de la vocación, la vida y la muerte del chamán. Ese «animal-madre» que era el «animal-ancestro» era también el «alter ego» o alma zoomorfa y sagrada del chamán. Por tanto, el chamán recibía su poder

de un animal, que era, además, su animal-ancestro.

El análisis de este primer complejo mítico nos dio que el animal, que era el eje del complejo, era un animal muerto y que él era la fuente de la vida. El animal aparecía identificado con los espíritus de los muertos.

El chamán adquiría una naturaleza sobrehumana porque adquiría un alma zoomorfa que era un espíritu de ancestro. El chamán se transformaba en animal, que equivalía a transformarse en ancestro.

Este complejo daba la equivalencia entre los muertos, los ancestros y los animales. Los ancestros muertos y los animales eran la manifestación de lo sagrado mismo, de donde procedían la vida, la cultura y todos los bienes.

El segundo complejo mitológico era el complejo de los «espíritus». Según este complejo el chamán era elegido por un espíritu, que era el alma de un chamán muerto. Por la ayuda de un espíritu o de un grupo de espíritus, que eran difuntos de la tribu, el chamán adquiría sus poderes y podía realizar su vocación. Todas las capacidades que el chamán tenía dependían del espíritu que le poseía y de los restantes espíritus auxiliares.

El espíritu que poseía al chamán era un difunto, un ancestro. Además, se afirmaba que los espíritus tutelares del chamán eran zoomorfos. La interna conexión del primer complejo mítico y el segundo resultaba clara y explícita.

El tercer complejo mitológico era el del «árbol». Cada chamán poseía un árbol chamánico, copia del árbol divino, que nacía con su vocación y que debía ser abatido y morir a su muerte.

Los mitos decían que el primer chamán recibió sus instrumentos mágicos del «árbol de la tierra», que era «el árbol cósmico».

Tanto el chamanismo como el chamán dependían de un árbol. El chamanismo surgió del «árbol cósmico» y cada chamán recibía su vocación y su poder de un árbol concreto, su «árbol chamánico», réplica del «árbol cósmico». El lugar sagrado del chamán era el de su árbol. El poder, la sabiduría, así como los instrumentos para chamanizar los recibía el chamán junto a un árbol o de un árbol. De ese árbol dependían tanto la vida como la muerte del chamán.

Por tanto, resultaba que el «árbol chamánico» jugaba un papel equivalente al «animal-ancestro» y al «espíritu», que era el alma de un chamán difunto.

El «árbol chamánico», réplica del árbol cósmico, era el «centro del mundo» y el «axis mundi» que unía el cielo, la tierra y las profundidades. El chamán se comunicaba con las tres regiones subiendo y bajando por el árbol.

El árbol cósmico crecía cerca del gran lago celeste, o bajo el árbol cósmico existía un lago, que los pueblos del Asia Central y los Yakutos llamaban «lago de leche». Ese líquido lechoso era el mismo que goteaba del árbol de la vida y que daba la vida.

En ese árbol vivía el «espíritu del árbol», una diosa entrada en edad, de cabello blanco y grandes senos, que salía de las raíces del árbol hasta la cintura y que informaba al primer hombre de su origen y misión como ancestro y le ofrecía la leche de sus pechos, o tomaba el agua de sus raíces y se la daba como elixir.

El árbol cósmico era el «árbol de la vida» al cual le estaba asociada la «diosa de la vida» que era un espíritu.

El árbol cósmico era, pues, vía de comunicación cósmica y centro del mundo, a la vez que fuente de vida y fecundidad.

El cuarto complejo mítico era la «montaña».

Cada territorio poseía una montaña sagrada que era el lugar de residencia del

ancestro chamánico. Era, también, la placenta del grupo que descendía del ancestro chamánico que residía en la montaña. Era, además, la residencia habitual del animal.

La montaña era el «axis mundi» por donde ascendía el chamán para comunicarse con los cielos. Su cima penetraba en el mundo superior y su base en los infiernos.

Por tanto, la montaña era placenta de la tribu, lugar de residencia del ancestro chamánico y del animal y, en cuanto eje del universo y vía de comunicación cósmica, equivalente al árbol.

Al analizar las mitologías siberianas y centroasiáticas nos encontramos con que la figura del chamán era explicada, también, desde el «dios del cielo». En esas narraciones se decía que el dios celeste decidía la existencia del primer chamán para ayudar a los hombres. Él había elegido al ancestro chamánico del que arrancaba el chamanismo y elegía, también, a cada chamán y le otorgaba sus poderes.

En otras narraciones el dios celeste creaba el árbol cósmico y fabricaba todos los objetos chamánicos.

¿Podía decirse que existía un complejo mítico en torno del dios del cielo? Entre los cuatro complejos anteriores había equivalencia. No existía, en cambio, equivalencia entre aquellos cuatro complejos y el dios del cielo.

Los ancestros eran siempre espíritus de origen humano; el dios del cielo no era concebido ni como un espíritu de origen humano, ni como un muerto.

Tampoco era equivalente al árbol cósmico porque no conectaba, como aquél, las tres regiones cósmicas ni era vehículo de comunicación entre ellas.

Iguales consideraciones podían hacerse de la montaña cósmica. Los caracteres de la montaña resultaban ajenos al dios celeste.

El complejo mítico del dios del cielo no era, pues, equivalente a ninguno de los otros complejos estudiados porque no presentaba la misma estructura que ellos. No obstante, teníamos que reconocer que en las narraciones todo procedía del cielo: toda la vida, la fecundidad y la existencia procedían del dios del cielo.

En los mitos, el dios del cielo se presentaba como un ser supremo del que todo dependía, aunque no se articulaba míticamente la forma de esa dependencia, que siempre era lejana y distante. Todo lo que se decía del dios del cielo era vago e impreciso, sin que se pudiera hablar, con propiedad, de formaciones mitológicas desarrolladas en torno suyo. Estos dioses celestes tenían carácter uránico, atmosférico y estaban provistos de una vaga personalización; carecían de culto y únicamente se acudía a ellos en caso de gran catástrofe o peligro grave.

Se diría que aunque el cielo se impusiera como una fuerte hierofanía para los cazadores, esa incidencia no llegaba a integrarse en el conjunto de la vida laboral y social. Así nos decidimos a llamar a las narraciones míticas sobre el dios del cielo «cuasi-complejo mítico».

El análisis de los diversos complejos míticos de los cazadores siberianos y centroasiáticos nos daba dos grupos desiguales de configuraciones mitológicas. Un grupo estaba formado por los complejos «mundo animal-espíritus-árbol-montaña» que resultaban ser estructuralmente equivalentes entre sí. El otro grupo lo formaba el que llamamos cuasi-complejo mítico «dios del cielo». Cuasi-complejo porque carecía de articulación y apenas se desarrollaba como narración. Por esta causa no pudimos determinar a qué esquema estructural obedecía y, por tanto, tampoco pudimos ver la relación que tenía con los elementos de la estructura laboral y social de esos pueblos. No obstante, tuvimos que admitir que, por lo menos con respecto

al chamán, funcionaba como si estuviera regido por un modelo mítico fuertemente arraigado en un quehacer social.

Los cuatro complejos y el del dios del cielo tenían una relación entre sí: todo procedía del dios del cielo y al cielo se le llama ancestro, y esto no porque se pensara que el dios del cielo fuera un muerto, sino porque, desde la perspectiva de los cuatro complejos, la fuente de todo ser y de toda realidad era el muerto, el ancestro; por tanto, en la medida en que se sostenía que también el dios del cielo era la fuente de toda realidad, se le aplicaba el título de ancestro.

La equivalencia significativa y estructural de los complejos míticos «animal», «espíritu», «árbol» y «montaña» hizo posible concluir que, para estos pueblos, los muertos eran animales y los animales muertos; los espíritus eran muertos y los muertos espíritus. De los antepasados se recibía la vida y la cultura, como de los animales se recibía la subsistencia y la cultura que giraba en torno de ellos.

El árbol estaba intrínsecamente conexo con la fecundidad: era el árbol de la vida y era la diosa-madre que, a su vez, era un espíritu. Tanto el árbol cósmico como la diosa-madre tenían unas funciones equivalentes a los ancestros, a los espíritus y a los animales.

La montaña estaba íntimamente relacionada con los ancestros: era la placenta del grupo, lugar de residencia del ancestro del grupo y del animal-ancestro. La montaña remarcaba los mismos aspectos que el árbol.

Estas cadenas de significatividades equivalentes nos señalaron lo que era el eje de interpretación del mundo para estos pueblos: la concepción del muerto como fuente de toda vida.

A pesar de todas estas equivalencias, los complejos «animal» y «espíritu» remarcaban el ancestro, mientras que «árbol» y «montaña» y el subcomplejo «diosa» remarcaban la fecundidad y el vehículo de comunicación con lo sagrado. Evidentemente también los complejos «animal» y «espíritu» proporcionaban comunicación con lo sagrado y eran vehículos, pero no lo remarcaban como, a su vez, esos mismos complejos significaban los caracteres de fuente de vida y fecundidad, pero no los remarcaban.

Nos pareció lícito concluir que los complejos «animal» y «espíritu» hacían referencia a las actividades cazadoras masculinas y a la relación parental, así como también a la relación de la totalidad del grupo con los antepasados que les transmitieron no sólo la vida, sino además la cultura y las técnicas cazadoras. Por su parte, que los complejos «árbol» y «montaña» hacían referencia a actividad recolectora femenina y, a la vez, a todo lo relacionado con el chamán y la religión.

Hemos sostenido que lo religioso se presenta en los ejes centrales de la estructuración axiológica de un grupo. Supuesto que fuera válida esta hipótesis, debía resultar que la actitud sagrada suprema, que siempre se describe como paso al ámbito de lo sagrado, como hacerse uno con lo sagrado, si nuestros análisis de la mitología cazadora habían sido correctos, el proceso de transformación del chamán, tenía que ser descrito como «hacerse uno con los antepasados», «hacerse un muerto».

El candidato a chamán era poseído por los chamanes muertos. Y tener contacto con las almas de los muertos significaba trascender la naturaleza humana y obtener la condición de espíritu, de muerto.

El chamán «veía» y «oía» a través del espíritu que le poseía; no actuaba más que a través de él. Por su unión con ese espíritu se convertía en un muerto y adquiría, así, una condición sobrehumana. De forma semejante se hablaba de la transforma-

ción del chamán como de una transformación en animal. El chamán se convertía en «animal-espíritu» y actuaba, se comportaba y gritaba como los animales. Esta transformación en animal era equivalente a morir y a adquirir la condición sagrada.

El centro de la mitología de estos pueblos y el modelo que la regía era «el muerto/fuente de vida». El animal era fuente de vida. Sólo el animal muerto era fuente de vida. Por tanto, el modelo axiológico de estos pueblos se apoyaba en la caza.

Los mitos al establecer la equivalencia de animal y ancestro daban cuenta de la vida social y cultural, porque los muertos de la sociedad eran quienes habían dado el ser, las costumbres, las normas y las técnicas que permitían vivir a la sociedad.

Estos pueblos al conectar en sus mitos el ancestro con el chamanismo y establecer la equivalencia de animal, muerto y chamán ancestro podían explicar y comprender su vida religiosa.

Al conectar esas formaciones míticas con las del árbol y la montaña podían dar cuenta, tanto de la importancia del mundo vegetal y femenino para su supervivencia, como de otros aspectos de su vida religiosa.

Otro logro importante de estos análisis consistió en descubrir en narraciones mitológicas superficialmente muy diversas —correspondientes a cada uno de los complejos míticos analizados—, concepciones valorales y ontológicas idénticas.

Esta constatación confirmaba nuestro supuesto de que en el análisis se debe descender hasta las estructuras mitológicas profundas, porque sólo en ellas era posible averiguar las concepciones de la realidad y de lo sagrado que comportaban, así como la conexión de esas concepciones con la pragmática laboral y social de los grupos.

La figura del chamán nos resultó de una importancia capital para la historia de las religiones. La fuerza religiosa del chamán no dependía de su status social ni de su jerarquía; dependía exclusivamente de su convicción, de su experiencia extática.

Cuando las sociedades dejan de ser cazadoras, las estructuras sociales se complejizan y la cohesión del grupo exige un cuerpo mitológico más fuerte e inflexible; entonces, la religión se tiene que apoyar, necesariamente, en la estructura axiológica y ontológica que expresa esa mitología y prescinde, hasta hacerlo casi por completo, de que se den o no en el grupo social individuos en los cuales se presente de una manera fuerte la experiencia religiosa. Los cazadores al ser grupos reducidos, laboralmente simples y con cohesión parental que no requieren para mantenerse un cuerpo mitológico muy rígido permiten que la religión pueda apoyarse más directamente en la experiencia extática del chamán que en la rigidez de una mitología social.

2. Exploración de las sociedades horticultoras

Las configuraciones mitológicas de los pueblos horticultores analizados están regidas por un modelo mítico que podríamos describir como "muerte violenta que se transforma en vida". A este modelo —que es básicamente el modelo cazador— se le añade una equivalencia semántica que es, a la vez, una ampliación de la capacidad del modelo: "la muerte violenta" es equivalente a un "descenso a los infiernos". Según esto, toda realidad es una presencia transformada de una muerte violenta y el fruto de la transformación del que desciende a los infiernos. El esquema abstracto correspondiente a este modelo mítico sigue siendo "término valorado negativamente que se transforma en término valorado positivamente" (— → +).

Entendemos como estadio horticultor el que corresponde a los pueblos cuya eco-

nomía depende fundamentalmente del cultivo de tubérculos, de la utilización de árboles frutales, de algún animal doméstico y de la complementación de la caza y la pesca.

El trabajo del cultivo corre a cargo de las mujeres, mientras que los hombres cazan y pescan. Estas ocupaciones varoniles son económicamente secundarias.

Nos hemos esforzado al estudiar estos pueblos en analizar la correlación existente entre los modos laboral-sociales y las configuraciones mitológicas, representaciones del mundo, etc. Es decir, en remarcar la interdependencia de los dos ejes de nuestra fórmula: S-S y S-O.

a) *La horticultura quiché en el Popol-Vuh*

Empezamos nuestro análisis estudiando la tercera edad del Popol-Vuh, la edad horticultora. Nuestra primera e importante constatación es el notable paralelismo entre el mito de la muerte por despedazamiento en las entrañas de la tierra de los Ahpú y el sistema de cultivo de los tubérculos, troceados y enterrados en la tierra.

En los mitos hemos analizado cuatro grandes bloques de configuraciones mitológicas: la bajada a los infiernos de los Ahpú y su pasión y muerte; el árbol de la vida; la Gran Madre; lo referente a la luna. El análisis de estas configuraciones mítico-simbólicas nos da su equivalencia estructural. En las cuatro configuraciones se conjunta lo alto y lo bajo, lo celeste y lo subterráneo, lo luminoso y lo oscuro, el fuego y lo húmedo, la vida y la muerte.

Estas configuraciones se refieren a la fecundidad de la tierra, la fecundidad humana, la fecundidad de la muerte y el papel de los astros. Proporcionan y desarrollan un modelo de comprensión y actuación, un sistema de vida, una ontología y una religión.

Las equivalencias estructurales de las diversas configuraciones insertas en los mitos y que se refieren a los diversos ámbitos pragmáticos no sólo confirman nuestro análisis sino que verifican, para los hombres que las vivieron, los modelos y esquemas de interpretación del mundo, por su cohesión, por su eficacia pragmática y por su poder expresivo religioso.

Después de este análisis de configuraciones, hemos realizado un segundo análisis a un nivel semántico diverso. Hemos analizado cuatro unidades menores pertenecientes a cada una de las configuraciones anteriores. Hemos estudiado cuatro símbolos clave, uno por cada configuración: la sangre, la savia, el semen y el agua.

La bajada a los infiernos de los siete Ahpú es una muerte violenta cuyo resultado y cuyo equivalente significativo es la sangre. La sangre es vida y es fruto de la muerte. La sangre es fuente además de la existencia y de la vida.

La savia es la vida y es fruto de la muerte: la maceración de la planta. La savia como fruto y equivalente significativo de la muerte violenta de la planta da vida y existencia.

Para estos pueblos copular y matar violentamente es equivalente. El semen es el resultado y el equivalente significativo de ese acto. Es fruto de la muerte y fuente de vida. El semen da vida como la muerte de unas generaciones da vida a las otras. Para estos pueblos, la muerte, que siempre es «ser muerto violentamente por alguien», está intrínsecamente conexa con la capacidad generadora humana.

También el agua, que es un equivalente significativo de la luna, es el descenso de lo celeste al seno de la tierra, es decir, de la muerte. El agua es fruto de la muerte, es muerte, pero, a su vez, es la vida de todo. El agua es semen celeste, sangre y savia.

Cada símbolo equivale a los demás y es los demás. Las equivalencias significativas son transferencias mutuas de semas y son identidades ontológicas.

Las cuatro configuraciones estudiadas se presentan intrínsecamente conectadas en el seno de una misma narración. Lo mismo ocurre con los símbolos estudiados.

Las divinidades celestes, que descienden al seno de la tierra para morir violentamente, se transforman en tubérculos y frutos, fuente de la vida del hombre, lo mismo que los hijos de esos dioses, por su muerte, se transformarán en el maíz. Los pasos de la mitología describen el cultivo y los tránsitos, cambios y modificaciones de éste, tanto en su aspecto agrícola como laboral y social. V. gr., el tránsito de la horticultura a la agricultura, del cultivo preponderante de tubérculos por las mujeres al del maíz por los hombres.

Hasta aquí vimos la relación existente entre el sistema laboral y las estructuras míticas y, por tanto, axiológicas, ontológicas y religiosas. A continuación pretendimos determinar el esquema estructural común a las configuraciones míticas y la relación que esa estructura tiene con el quehacer laboral.

Llegamos a la conclusión de que el modelo fundamental de la totalidad de las configuraciones míticas era el de «matar que se transforma en vida». Es coherente que resulte éste el modelo fundamental de la época horticultora que sigue a la caza-pesca. Una muerte violenta que se transforma en vida es un modelo afianzado en la humanidad durante los muchos milenios de economía cazadora. Un modelo con tales raíces, tan directamente conectado con la hominización, pudo ser transferido y fue transferido, con pequeñas modificaciones, a una economía, que sin dejar de ser cazadora, resultaba preponderantemente hortícola.

Según este modelo lo muerto mismo se transforma en fecundidad, vida, cultura, otros seres, etc. Matar violentamente y transformar son equivalentes. Todo objeto, toda realidad y toda vida son fruto de una transformación y son un «transformado en...».

También todo sujeto en cuanto tal, visto desde la perspectiva de un ser más entre los seres, es un «transformado en...»; visto en cuanto sujeto, resulta caracterizado como «el que mata», «el que provoca la transformación» —el varón— o el que «es muerto, comido» —mujer—. Pero la mujer no es sólo eso; es, además, y principalmente, la que «se hace matar», la que «se da a comer».

También la relación grupal se hace con el mismo modelo, puesto que esa relación se realiza por el intercambio de mujeres o de bienes de cultura y, por tanto, según la relación de matar y ser muerto.

En esta concepción axiológica y ontológica lo divino se concebirá en términos del que va al sacrificio primordial, del primer asesinado. Lo divino será «el que se transforma en» todo lo que existe, la víctima primordial que decide su propia muerte violenta. Esa será la suma categoría ontológica y la hierofanía fundamental. Lo divino será aquello por cuya muerte violenta todo adquiere existencia y vida; pero no será el creador, el gobernante providencial del cosmos, como estamos habituados a pensarlo en nuestros ámbitos culturales. Lo divino está presente en todo, por cuanto todo es eso divino transformado.

El esquema abstracto del que hemos llamado modelo axiológico fundamental de los horticultores estudiados en la tercera edad descrita en el Popol-Vuh será: «término valorado negativamente —la muerte, el muerto— que se transforma en otro valorado positivamente —la vida, el viviente, lo existente—». Por lo tanto, el esquema dará esta representación: «— → + », donde → representa «se transforma en».

— *Observaciones acerca de los diversos niveles que intervienen dentro de un mismo sistema axiológico*

En los sistemas de valores que rigen a las sociedades, que las orientan en su supervivencia y las cohesionan distinguiremos dos tipos de valores claramente diferenciados: los valores inmediatos de supervivencia del individuo o de grupos sociales menores *y* los valores globales de la totalidad social. Estos dos tipos de valores, que se presentan con valiosidad absoluta —dilucidan cuestiones de vida o muerte—, se coordinan, pero pueden entrar en conflicto. En caso de conflicto ceden los valores de supervivencia individual o de pequeños grupos ante los valores globales de supervivencia de la totalidad social. Hay, pues, jerarquía entre ellos. Pero, además, unos y otros no son homogéneos. Los primeros son más concretos, menos simbólicos y nada o escasamente metalingüísticos. Los segundos son más simbólicos y preponderantemente metalingüísticos. Estos rasgos de los valores globales de la sociedad corresponden a su carácter de cohesionadores del grupo.

En una sociedad estos dos tipos de valores se diferencian claramente; entonces, lo sagrado (*y* en general todo lo que hemos incluido en lo que llamamos Ax. 2) se expresará preponderantemente en el nivel axiológico superior, es decir, en el nivel más simbólico, más metalingüístico. Este nivel resultará ser el más alejado de la base del sistema de valores, a la vez que el nivel más cohesionador del grupo. De ahí que la religión se conecte con formaciones sociales totales: clanes, tribus, ciudades, imperios, etc. A nuevas fusiones de grupos humanos nuevo sistema de cohesión y religión más universal.

Hemos visto, y continuaremos comprobándolo, que en los pueblos horticultores se conjunta o sincretizan los dos niveles del sistema de valores en uno. Se sincretiza la supervivencia del individuo y la del grupo, o de otra manera: se sincretiza el nivel parental con el laboral-social. Para estos pueblos se da una equivalencia significativa que es, por tanto, valoral y ontológica, entre cazar, cultivar, comer, copular y relacionarse entre grupos. Por efecto de esta síncresis lo sagrado se presentará con igual fuerza a nivel de supervivencia individual que a nivel de cohesión y supervivencia grupal.

Por otra parte, la síncresis de lo laboral-social y lo parental —trabajo y sexualidad— cierra la puerta a la pertinencia de la distinción de lo que es sujeto y de lo que es sólo objeto, de lo que es viviente y de lo que no lo es. Todo tiene los caracteres de sujeto y de viviente: hombres, animales, utensilios, plantas, cosas, etc. La síncresis de la que hablamos tiene efectos en la concepción de lo objetivo en general.

b) *La sociedad desana*

Se trata de una sociedad que practica la caza-pesca, la horticultura y la recolección de frutos. Sus medios de vida dependen en un 62,5% aproximadamente de la caza-pesca y sólo un 37,5% de la horticultura y la recolección practicadas por las mujeres.

Los desana se proclaman e interpretan como cazadores *y* no tematizan el cultivo hortícola.

Para ellos la conjunción de los sexos equivale y va inseparablemente unida a la conjunción de dos órdenes de productos necesarios para la supervivencia. Un sexo sin el otro no sólo no procrea, sino que ni tan siquiera puede sobrevivir.

Para los desana matar —caza y pesca— y copular son equivalentes. Sólo la tematización del trabajo hortícola de la mujer podría bloquear la aplicación general

de este modelo, porque al trabajo de la mujer en la tierra no se le podría aplicar el modelo «cópula». Para poder tematizar el trabajo femenino habría que sustituir la equivalencia «matar-copular» por «matar-bajar a los infiernos».

Veamos brevemente la interpretación desana de la actividad laboral:

El cazador desana debe prepararse para atraer sexualmente a las piezas de caza. Prepararse para la caza es prepararse para el amor. Se pintan y adornan como cuando van a hacer la corte a las mujeres. Matar al animal es equivalente a realizar el coito con él. Toda pieza cobrada se feminiza. De todo esto se concluye que la relación de los desana con sus piezas es sexual y parental.

La pesca obedece al mismo modelo.

También comer es equivalente a copular. No sólo picar y morder equivalen a copular, sino que los desana dicen que por el hecho de que el pene come, comer es copular. Dar de comer y ofrecerse a la cópula están intrínsecamente conexos.

Evidentemente la procreación está interpretada por el mismo modelo.

Toda relación al entorno social o físico está interpretada como una «cópula-muerte», de igual manera que toda realidad existente es fruto de una «cópula-muerte».

El estudio de la figura del chamán desana, el Payé, nos permite sacar una serie de conclusiones con respecto al sistema de valores que rige a las sociedades:

Todo sistema de valores es un sistema de significados y no hay significados sin significantes. Por tanto, un sistema de valores es un sistema de significantes. Esos significantes serán símbolos de valor social, acciones no directamente proporcionadas a su eficacia pragmática, personajes sociales e incluso instituciones sociales.

Un sistema axiológico social constará de los significados puestos por los significantes. Comprenderá, además, los mecanismos aptos para asentar y mantener esos valores, así como los mecanismos que permiten su transmisión o reproducción.

Puesto que todo sistema axiológico social es correlato a un modo laboral social, una transformación en este último ámbito irá acompañada de una transformación axiológica.

Por último, la afirmación de un sistema de valores supone considerar como *no valor* todo lo correspondiente al estadio cultural anterior. Sería también no *valor* toda cosa que no cuadre o perjudique al sistema que se afirma, y esto porque tanto el sistema de valores de la cultura abandonada como la que no cuadra con el sistema vigente o se le opone conduce a la muerte y pone en riesgo la vida. Por tanto, el *no valor* será el caos, la muerte, la no cultura.

Los personajes de la mitología nos muestran que hay una «muerte-cópula» fértil y una «muerte-cópula» estéril o, en otros términos, que hay elementos valorados negativamente que se transforman en positivos y otros que son incapaces de esa transformación. La luna, para los desana, es la parte negativa del sol, copulador nocturno, devorador de cadáveres, pero que no genera vida; no tiene conexión explícita con lo subterráneo.

El Padre Sol, del que el astro es sólo su representante, es el hueso y pene del mundo. Es una energía fertilizante que vela y protege al mundo con su luz amarilla.

La Hija del Sol es violada por su padre. Por la equivalencia de cópula y muerte la Hija del Sol es la protovíctima de la que procede toda la cultura. Por otra parte, la Hija del Sol es algo así como un desdoblamiento solar. Por tanto el Sol copula consigo mismo, se sacrifica a sí mismo y es la protovíctima.

Introducir la muerte en el mundo es introducir la sexualidad, la fertilidad, los

alimentos y la cultura. La muerte genera el ser y la vida. La muerte desana no es el mero fin de la vida de cada individuo, sino que tiene intrínsecamente que ver con el establecimiento del orden, la humanidad, la cultura y el sistema de valores. Se requiere la existencia de la muerte como supremo don divino para que la vida tenga sentido. Sin la muerte no hay, para los desana, ni realidad, ni sentido de la vida.

De otra violación, es decir, de otra protovíctima, la Hija de la Trucha, proceden las mujeres de los desana, los peces, la agricultura y todos los bienes, utensilios, etc., conexos con las mujeres.

La sociedad animal y la humana son homogéneas. Como los hombres se relacionan con los animales por medio del modelo «cópula-muerte» los animales se relacionan con los hombres mediante ese mismo modelo. El clan de los humanos, el clan de los animales de bosque y el clan de los peces se relacionan entre sí por el intercambio de mujeres o, lo que es equivalente, por el intercambio de muertos, víctimas. El chamán desana consigue víctimas animales cediendo, a su vez, almas de muertos de la tribu, que equivalen a mujeres.

El tipo de relación al entorno de que se vive patentiza, una vez más, la sincretización de lo laboral y lo parental. La relación desana con el entorno no es, evidentemente, una relación de señorío, de dominio, sino una relación de comunión y fraternidad, si bien por medio de la muerte.

Ya hablamos de la «muerte-cópula» estéril. Una serie de personajes míticos la representan, especialmente el Boraro. Estos personajes representan el antivalor, la anticultura. Son los opositores, hablando en términos de categorías actanciales, que engendran la enfermedad, el mal y el caos. Son la antirrelación y la anti-comunicación porque no entregan ni mujeres, ni muertos.

Si ahora comparamos los resultados obtenidos en el análisis de la mitología de la cultura quiché de la tercera edad y la mitología desana, concluiremos:

Tanto la cultura desana como la quiché resultan interpretables con el modelo «muerte violenta que engendra vida». La diferencia entre la tercera edad quiché del Popol-Vuh y la desana reside en que en la primera los alimentos hortícolas son de capital importancia, lo cual hace que los quichés de la tercera edad se interpreten como horticultores, mientras que para los desana los alimentos hortícolas son menos importantes. Consecuentemente, los desana se interpretan como cazadores y no tematizan míticamente el trabajo hortícola.

El esquema de interpretación es para las dos sociedades estructuralmente idéntico. Podríamos caracterizarlo de forma abstracta como: «término de valoración negativa que se transforma en otro de valoración positiva», es decir: «— -+ », donde se lea como «se transforma en». Sin embargo, las versiones axiológicas del esquema idéntico difieren correlatamente a la importancia del trabajo horticultor: para los quichés la muerte violenta equivale a un descenso a los infiernos, mientras que para los desana la muerte violenta equivale a una cópula.

c) Análisis de las mitologías de algunos pueblos de Nueva Guinea

Empezaremos por fijar una noción ya consagrada en el estudio de las religiones y cuyo término se toma de los pueblos que ahora estudiamos: con el término Dema se designa a las figuras divinas del «illo tempore» mítico. Los Dema, por su muerte, se transforman en todas las cosas del presente orden del mundo. Por esta transformación están presentes en todo lo existente. No rigen el mundo como los dioses,

sino que por su muerte todo lo existente es presencia de ellos. No se les ora, sino que mediante los mitos y los ritos se presencializa de nuevo el acontecimiento originario cosmogónico fuente de todo: su muerte. Los Dema se diferencian de los dioses, rectores de los destinos del mundo, a los que se dirigen oraciones y sacrificios, tanto por su modo de ser, como por su presencia en el mundo y el modo de creación.

Los mitos y cultos de los Marind-anim narran y representan una muerte violenta que es, a la vez, violentación sexual de un Dema. El resultado de esta muerte-violación es la aparición de la muerte en la tierra, la aparición de la capacidad procreadora y la aparición de las plantas útiles para el hombre y la aparición de la cultura. Los Demas asesinados y violados se transforman en todos los bienes, que son, a la vez, su presencia sobre la tierra.

Se da equivalencia significativa entre Dema, mujer violada y sacrificada, cerdo y frutales. Los mitos y ritos conectan intrínsecamente la muerte violenta con la fecundidad, el cultivo, la luna, los sacrificios humanos, la guerra y el canibalismo ritual.

Los mitos y ritos Kiwai constituyen variaciones del mismo tema: una muerte violenta ligada a una violación sexual que introduce en el mundo la muerte, la fecundidad y todos los bienes. Esa víctima primordial, conexa con la luna y el mundo de los muertos, es la casa de los muertos. La casa de los muertos y la fuente de la vida son una misma cosa.

El mito wemale del origen de todas las cosas a partir de una protovíctima es el más hermoso y amplio de la región. Se trata del famoso mito de Mulúa Hainuwele y Mulúa Rabie. Desde este mito se explican, no sólo el orden de las cosas, sino incluso los productos introducidos en la región por los chinos, tales como cerámicas, gongs, tejidos, etc.

Este mismo mitologema de la protovíctima cosmogónica se encuentra en América del Sur, en el sur de California, entre los indios Khond del subcontinente indio, entre los Incas y en otras muchas regiones de la tierra. En todos los casos se presentan los mismos caracteres, las mismas cadenas de conexiones significativas y las mismas equivalencias. Consiguientemente se presentan las mismas concepciones axiológicas y ontológicas.

También entre los aztecas el cielo, la tierra, las plantas, etc., proceden del despedazamiento de la diosa Tealteutli. Quetzalcóatl creó a su vez a los hombres y a las plantas alimenticias de los huesos de los muertos y de la sangre de su miembro viril. Para los aztecas, los hombres son los «macehuales», es decir, los merecidos por la penitencia de los dioses.

El quinto sol azteca surgió del sacrificio y de la muerte del dios buboso Nanahuatzin. Por su muerte se transformó en el sol. Tecuciztecatl, el dios remiso para el sacrificio, se convirtió por el mismo sacrificio en la luna. Para que el sol y la luna se movieran tuvieron que morir todos los dioses en sacrificio.

No obstante la presencia del mitologema de protovíctima, no pretendemos afirmar que la religión azteca obedezca en su totalidad a ese modelo. Es una religión más compleja que eso, como corresponde a la complejidad de la sociedad azteca.

En Melanesia los canacos deifican a sus antepasados hasta tal punto, que el olor a podrido, a cadáver, es un olor sagrado.

Para ellos, incorporarse a la sociedad y al trabajo es incorporarse a la familia y al quehacer parental. Esto equivale a incorporarse al mundo de los antepasados. Por esta incorporación se recibe de ellos lo que es valioso, el modo de vivir y el sentido de la vida. Los muertos son la vida de los vivos, tanto en un sentido ontológico como religioso. Todos éstos son caracteres propios de la horticultura.

Para los canacos no sólo los muertos del «illo tempore» se transforman y son fuente de vida, sino incluso los más recientes. Los canacos expresan con sus concepciones que, si toda muerte es dadora de vida, toda fuente de vida es muerte y tiene los rasgos de la muerte.

En las culturas horticultoras hasta ahora estudiadas la protovíctima, el Dema, no es idéntico a los padres; aunque los padres, por su muerte, entran en el ámbito sagrado del Dema. Los canacos parecen identificar Dema y cadáveres.

La muerte no arrastra a la nada porque los muertos son la fuente de la vida. La muerte se transforma en vida, como la vida vuelve al estado sagrado de antepasado, a su fuente sagrada.

Vivir es presencializar a los antepasados. Entre el acontecer del antepasado y el del vivo no hay linearidad, sino que los aconteceres se superponen como estratos de un mismo acontecimiento.

Para un canaco, el fume, nacido de la tierra donde se disolvieron los antepasados, es la carne de los ancestros que se transformará en la carne y vida de los hombres. La muerte conduce al hombre a la tierra con los ñames viejos, sus antepasados.

Los canacos identifican el ciclo de su vida con el ciclo del ñame, con los ciclos de otras formas vegetales y con el árbol. Entre el hombre y el árbol hay identidad de estructura y, por tanto, en un mundo cualitativo, identidad de significatividad, valor y substancia. El árbol, a su vez, se identifica con los muertos.

Cuando una mujer concibe a un niño es porque el varón la ha preparado, como prepara la tierra para que la mujer la cultive, pero el niño concebido es fruto de un germen de los antepasados.

El jefe canaco, que no manda, es la presencia visible del grupo invisible de los mayores difuntos. Así resulta el garante de la seguridad social y la encarnación de su potencialidad. Su palabra, que es la palabra del mito y de la tradición, es la palabra de los antepasados y del clan.

En todos los pueblos que hemos recorrido se cumple el mismo esquema de transformación, se dan las mismas cadenas de equivalencias sobre unos mismos ejes semánticos constantes. En todos ellos matar equivale a copular, a comer, a cultivar, a cazar o a ser enterrado, a bajar a los infiernos.

Hemos visto que para los horticultores de la muerte violenta de un ser divino, el Dema, se deriva la aparición de la muerte sobre la tierra, la capacidad procreadora, los cultivos, los ordenamientos de la vida y la cultura entera. Esa muerte, idea central de mitos, ritos y de la vida entera no es ni un castigo, ni un crimen punible; no es tampoco una ofrenda, porque no sería ofrenda a nadie.

Sin matar animales o plantas es imposible mantener la vida. Incluso la muerte natural es interpretada como una acción de matar y ser muerto. Matar y ser muerto es una rememoración y ritualización del acto sagrado primordial, es un deber sagrado para mantener la vida, es aceptar y cumplir el orden sagrado de las cosas. Matar es un deber y un acto sagrado. Por ese acto se introduce la vida, la cultura y se presencializa la fuente sagrada de todo. Matar es el más alto deber y el único, porque todo gira en torno de él y en el fondo es un sagrado matar y ser muerto. Para esas culturas nada puede hacerse mejor para fomentar la vida, nada más sagrado y profundo que matar y ser muerto.

Iniciar al trabajo, a la sociedad, a la sexualidad, a la familia, a la cultura y a la experiencia sagrada es iniciar a la experiencia de la muerte. Sin la muerte la vida ni es pensable, ni podría mantenerse, ni menos estaría cargada de sentido.

La relación entre los sexos se caracteriza como el destino de matar y el destino de ser muerto. La mujer, siendo violada, robada, muerta, aporta nueva vida y juega un papel equivalente al del Dema. El varón juega un papel más bien secundario. Se comprende que se establezcan una serie de equivalencias significativas entre Dema, mujer, luna, animal sacrificado y muertos. Ni el papel que el Dema juega en la mitología, ni el que juega la mujer son de mera pasividad: tanto el Dema como la mujer hacen don de sí mismos, es decir, tienen los caracteres de la subjetividad. Todo lo que por la muerte se «transforma en...» es con iniciativa propia. Por tanto no sólo al Dema y a la mujer, sino a todo objeto de trabajo, alimentación o a cualquier tipo de realidad hay que interpretarlo desde la neutralización de la contraposición de S y O. O, en otros términos, para la vida de estos pueblos no resulta pertinente la tematización de la contraposición de S y de O.

d) La *transferencia o metaforización de los modelos axiológicos y las transformaciones laborales de las sociedades*

Si una determinada sociedad está regida, en cuanto a su estructura laboral y social, por modelos axiológicos, toda transformación laboral irá acompañada de una transformación axiológica; ésta podrá consistir en una transferencia o metaforización de los modelos axiológicos.

Toda metaforización provoca una contraposición entre el antiguo campo de aplicación del modelo y el nuevo. Cuando se acentúa una contraposición se disuelve una síncresis. Según esto, la síncresis de los procesos laborales y sexuales se romperá concomitantemente a una transformación laboral.

Sólo las diferenciaciones laborales son capaces de crear diferenciaciones en las configuraciones semánticas. A la vez esas modificaciones laborales son concomitantes a las operaciones de transferencia de configuraciones semánticas de unos campos que les resultan propios a otros no propios. Ya hemos visto este mecanismo en el tránsito de cazadores a horticultores —transferencia de la configuración «muerte violenta que da vida» del ámbito animal, al cultivador—.

Cuando se produce la ampliación de la aplicación del modelo semántico —v. gr., cuando el modelo «muerte violenta que origina vida» se amplía de—la aplicación al ámbito animal al del cultivo— entonces el núcleo de la configuración semántica aplicada a ambos campos, el propio y el no propio, es más escueto si lo miramos desde el punto de vista de la operación laboral y es mucho más denso, significativamente hablando, si lo observamos desde el punto de vista axiológico. Así, pues, todo enrarecimiento sémico en una configuración semántica es correlato a la operación y toda densificación sémica es correlata a una operación metalingüística y axiologizante. Por otra parte, cuanto menor sea el número de semas del núcleo de una configuración axiológica mayor será su densidad en semas periféricos y virtuales.

Se da una correlatividad entre la aparición de nuevos movimientos metalingüísticos valorizantes y la aparición de nuevos tipos de operación laboral.

e) *Sobrevivencia del mitologema horticultor en otros estadios culturales*

Un determinado mitologema, en concreto el horticultor, puede sobrevivir subsumido por mitologías ya no regidas por el modelo axiológico horticultor. Son muy abundantes los testimonios en los que para la consistencia y realidad de una construcción se requiere un sacrificio humano. Puede tratarse de una construcción arquitectónica o incluso de una obra espiritual. La víctima prosigue su existencia en

la construcción. Piénsese en Tiamat, Imin, Purusha o en la leyenda rumana del maestro constructor Manol, reproducida en nuestro texto.

3. Exploración de las sociedades agrícolas de riego

Las configuraciones mitológicas de los pueblos agricultores de riego analizados están regidas por un doble modelo mítico: "la muerte —equivalente a un descenso a los infiernos— por obediencia se transforma en vida" y "mandato/obediencia". Según estos modelos, toda realidad es fruto de una muerte por obediencia y toda realidad es fruto de la recepción de un mandato o, en su forma abstracta, toda realidad es fruto de la recepción de una emisión. Estos dos modelos se estructuran y coordinan entre sí de la siguiente forma: la muerte no es fecunda de por sí, sino únicamente por obediencia; la suma autoridad, o el sumo emisor es tal porque, de una forma u otra, ha pasado por la muerte, o por sus equivalentes semánticos.

Después de los cazadores-recolectores y los horticultores estudiamos un tipo de sociedad netamente diferenciada de las anteriores: los agricultores de riego.

Expusimos brevemente las condiciones laborales de estas sociedades y sus consecuencias sociales; luego estudiamos su religión, porque creemos que la religión nos proporciona de ordinario, la clave del sistema axiológico que rige a una sociedad.

a) Condiciones laborales generales de los agricultores de riego

Estas sociedades se ven forzadas a controlar grandes masas de agua para conseguir el riego y la protección de los cultivos. Lo consiguen mediante un trabajo masivo. Un trabajo humano masivo, disciplinado, coordinado y dirigido. Este tipo de trabajo requiere quienes se dediquen a planificarlo, organizarlo, ordenarlo y coordinar su realización. Ese grupo tendrá que disponer de un saber adecuado y de un poder de coerción. Estas sociedades requieren, por tanto, mecanismos de control social y político.

Una vez creados los métodos de división del trabajo, cooperación masiva y dirección, pudieron aplicarse, no sólo al ámbito hidráulico, sino a otros muchos campos: construcción de caminos, de templos, tumbas, palacios y capitales políticas, extracción de minerales, etc. Igualmente se emplearon las nuevas capacidades en el campo militar, en la recaudación de impuestos, en el correo, etc.

Todo ese poder de organización estuvo en manos de una burocracia sometida a un monarca. Ni cortesanos, ni mercaderes o terratenientes tuvieron poder de organización. Los amos hidráulicos no tuvieron, ni permitieron rivales en este terreno. Se trata de un poder sin concurrencia, sin centros independientes de poder que puedan ejercer un papel regulador. El poder y control social parte de un único centro de organización y decisión que acapara además el monopolio de la coerción.

En una sociedad así la obediencia es la base del «civismo». La vida buena es la vida obediente. Toda la sociedad, incluso la familia, está regida por el principio autoritario.

Un Estado de este tipo no tolerará centros religiosos independientes. La autoridad secular será también la suprema autoridad religiosa.

El poder, en todas sus formas, llega hasta donde es necesario para bloquear la aparición de organizaciones de poder independientes. Más allá de esos puntos estratégicos hay márgenes a los que el poder no puede llegar porque sería mayor el costo que el resultado obtenido. Esos son los márgenes de libertad. Esos márgenes incontrolados no tienen apenas importancia para la marcha social global. En esas

sociedades lo irrelevante es libre, social, política, económica o religiosamente.

En esos márgenes no controlados por el Estado se sitúa, ordinariamente, la propiedad privada. Se impedirá la propiedad privada que pueda llegar a ser soporte de poder de organización o acción política. Ni artesanos, ni comerciantes, ni terratenientes podrán organizarse de manera que puedan llegar a ser políticamente activos. La propiedad privada podrá generar diferencias económicas, pero no podrá determinar la estratificación social, que quedará estructurada por el poder político.

b) *Estructuración social*

Dijimos que la especialización laboral importa una diversa cualificación de los sujetos correspondientes a cada uno de los grupos laborales. Donde se introduce una especialización laboral mayor que el dimorfismo sexual, pueden introducirse nuevas especializaciones, una de ellas la política. Esta consiste en que un grupo tome como especialidad laboral la cohesión de los restantes grupos laborales.

Supuesto que la diversidad laboral conduce a una diversificación social cualitativa, el grupo político de la sociedad, por la peculiaridad de su especialización, incide en el nivel social diversificado introduciendo una norma de ordenación. Esa norma es una relación S-S autoritaria. La totalidad de las relaciones subjetivas resultarán por ello invadidas por la relación jerárquica. Según esta norma, los grupos sociales quedarán ordenados según su grado de poder social. Los diversos haceres laborales se organizarán según su grado de poder social. En la cumbre de la pirámide estará el grupo de los rectores sociales.

En consecuencia, cada sujeto será una síncresis de su habilidad laboral y el grado de poder social. Toda relación social será una relación de grados de poder. La coordinación social será una subordinación. La cualificación de cada grupo dependerá de su grado de poder. El grupo de los gobernantes tendrá la cualificación suma.

En una estructura social de este tipo, los sujetos sociales no requerirán interiorizarse mutuamente como sistemas de deseos para colaborar. Bastará establecer un sistema de información y un sistema de coerción. Se prescindirá de los sujetos en cuanto éstos son un sistema de deseos; con ello se inicia el camino hacia una operación laboral desaxiologizada. Por otra parte, si la habilidad laboral es equivalente a un determinado grado de poder social, resulta que se hará precisión de los sujetos como estructuras de deseos. Los sujetos con equivalente grado de poder social resultarán intercambiables. Con esto entrará una consideración de los sujetos como sistemas de operación.

El crecimiento de la diversidad laboral conducirá a la disyunción del eje parental de la sociedad del eje laboral, de forma que la organización social dejará de asentarse sobre las bases de la familia, por más amplia que ésta sea. La coordinación laboral dejará de asentarse sobre la complementariedad para hacerlo sobre la sumisión.

El que obedece se transformará de operador que actúa bajo coerción en sujeto cuando su obediencia se haga «acuerdo» con la orden del superior. Con ese acuerdo la recepción del mandato se hace comunión axiológica. En el caso del superior su acuerdo será un acuerdo con el mandato de los dioses, que es el bien de sus súbditos. La importancia dada por estas culturas a la sumisión interiorizada, hecha acuerdo, es, pues, comprensible. Ese acuerdo hace posible el tránsito a la condición de sujeto, a la condición humana.

c) La ontología del señorío

La relación de sumisión, o relación de mandato-obediencia, no hay que pensarla como fruto de la pura racionalidad y del poder coercitivo; hay que pensarla de una forma cualitativa.

En estas culturas recibir un mandato es recibir un cierto grado de poder, es hacer partícipe del poder de que se dispone. Mandar es hacer partícipe del poder, como obedecer es recibir poder.

La vida es la presencia del poder inmanente al mandato divino. El mandato, tanto el divino como el humano, no es algo moral, sino una presencia física del poder en el que obedece. El mandato divino da la existencia y la vida; el humano ha de interpretarse en este mismo sentido. Recibir un mandato es recibir prosperidad, capacidad física y poder para actuar y vivir. Aceptar una orden es participar en el ser. No recibir un mandato es bloquearse al ser y a la vida. Desobedecer es Oponerse ontológicamente a la vida y a la divinidad. El mandato es una «virtus» ontológica. Obedecer es recibir esa «virtus», es pasar del no-ser al ser. La autoridad debe llegar a todas partes, porque los canales de la autoridad son los canales del ser y de la vida.

Desde este modelo de relación, «mandato-obediencia» para llegar a ser no se pasa por la muerte, sino por la sumisión. El mandato es una emisión y la obediencia es una recepción; una y otra cosa deben ser entendidas de una forma ontológica. La autoridad suma es el sumo ser. La plenitud de ser es un señorío. Toda determinación ontológica es una recepción de mandato. Todo ser es una obediencia. Toda creaturidad es servidumbre; consiguientemente, la autoridad es el lugar hierofánico por excelencia.

Si todo ser es recepción de mandato, el cosmos entero es una estructura jerarquizada. De ahí se concluye que toda relación S-S es una relación jerárquica y todo ser es interpretado como una recepción de mandato y un grado de poder; por lo tanto, hay una cierta homogeneidad entre la relación S-S- y la relación S-O.

Esta concepción de la realidad explica que el poder tienda a abarcarlo todo,

porque donde no llega el poder como cualidad ontológica no llega el ser y no llega la vida.

En el estudio de las mitologías hemos tenido que concluir que la relación «mandato-obediencia» es equivalente a la relación «emisión-recepción». Este último esquema es apto para adoptar diversos tipos de investiciones sémicas, v. gr., el del parto, el de emanación, relación sexual. Si esto es así, la cosmogonía podrá presentarse como fruto del mandato de un Señor, como parto, como cópula, como emanación o incluso como obra artesana. Todas estas formas míticas serán equivalentes porque suponen únicamente diversos modos de presentar el mismo esquema de «emisión-recepción».

Si la suma autoridad sin mezcla de obediencia es la fuente de la vida, el supremo señorío, sin mezcla de sumisión, no tiene muerte, está disjunto de la muerte, es inmortal. Aquí nos aparece una forma de lo sagrado radicalmente diversa de las que hemos visto en los horticultores. Luego la inmortalidad de los dioses depende de factores laborales y sociales.

Desde el punto de vista agrícola no es solamente el mandato de los jefes el que determina el trabajo; también los ciclos astrales indican qué hay que hacer y cuándo. El cielo resultará por ello sede de poder. En el movimiento de los astros hay mandatos regulares, leyes que serán leyes divinas que imperan sobre el trabajo de los hombres.

En conclusión, la estructuración laboral de las sociedades agrícolas de riego origina una ontología del señorío, un cosmos de estructura autoritaria.

Si todo es mandato y obediencia, toda significatividad objetiva para un sujeto se aproxima a «deber ser», tanto más cuando la operación de todo sujeto en su entorno se realiza en una coordinación operativa bajo una autoridad hasta constituir entre todos una estructura de macro-sujeto. Se comprende así que las parcelas operativas que corresponden a cada sujeto individual presenten la significatividad de «debe ser hecho».

Hasta ahora hemos tratado de uno de los rasgos de la sociedad agrícola de riego: la autoridad. Pero esa sociedad es también cultivadora; por tanto deberá arrastrar configuraciones ya estudiadas, tales como las de «muerte-vida». En cuanto cultivadores para ellos la vida es fruto de la muerte.

Por tanto, el trabajo de las sociedades agrícolas de riego origina dos grupos de configuraciones significativas de carácter contrapuesto: una que hemos llamado autoritaria, o engendrada por el esquema relacional «emisión-recepción», y otra agrícola o engendrada por el modelo de «muerte-vida». En la primera la muerte es infecunda y en la segunda es fecunda. En un caso la muerte y la vida están disjuntas y en el otro están conjuntadas.

Estos dos esquemas se articularán precisamente en torno del eje autoritario. La muerte será fecunda en virtud del mandato, por disposición de los dioses. Con ello la muerte se convierte en una obediencia. Estas cosas podrán comprenderse mejor en el estudio de las mitologías concretas.

d) *Comprobaciones sobre la mitología egipcia*

Los mitos de la creación nos proporcionaron la concepción de la realidad de los egipcios. El mito de la creación se presentaba en varias versiones que representaban otras tantas investiciones sémicas de unos mismos esquemas de la significatividad, del valor y del ser de las cosas.

El mito memfita proclamaba que Ptah creó todas las cosas nombrándolas. Su palabra las trajo al ser. En este mito se cumplía explícitamente lo que habíamos llamado relación de «mandato-obediencia». El mandato del señor es una emisión de poder, es la emisión de una «virtus» ontológica. Las criaturas son la recepción y la presencia de ese poder divino emitido como palabra, palabra que es un mandato. La plenitud ontológica es, en esta concepción, plenitud del señorío y toda creaturidad es obediencia, servidumbre, a la vez que presencia de la «virtus» divina.

El mito heliopolitano decía que del semen de Atum, de su estornudo y de su saliva surgieron Shu y Tefnut, el aire y la humedad; de esta pareja surgieron Geb y Nut, la tierra y el cielo; los hijos de esta última pareja fueron Osiris e Isis, Seth y Nephtys. Horus es hijo de Osiris. Así con Horus se conecta la autoridad con la cosmogonía. Osiris es el rey muerto, como Horus es el rey vivo. La realeza se conecta con la tierra por medio de la genealogía Geb-Osiris-Horus y con el cielo mediante el dios celeste Horus.

Advirtamos que la procreación, o el semen, o la saliva son modos diferentes de presentar el mismo esquema que hemos visto en el mito de Ptah: una emisión y una recepción ontológica. Estas configuraciones de Heliópolis son equivalentes, pues a las de «mandato-obediencia» entendido como emisión y recepción de una«virtus» ontológica.

La creación como obra de artesano nos aparecía también en mitos referidos a Ptah o a Chnum que creó al hombre en la rueda del alfarero. También aquí que

daba explícito el esquema de emisión y recepción de una forma y de una «virtus» ontológica.

La categoría suprema de ser, Atum, ni recibe mandato, ni emisión de ningún tipo. El, el Señor, autosurge de las aguas, es fuente de su propia existencia.

El mito de la Ogdóada de dioses, en Hermópolis, hablaba de los ocho dioses primigenios que representan el caos anterior a la creación. Ellos son el caos informe, potencia de vida. De ellos brotó la colina primitiva y la isla de fuego de donde surgió el sol. Se les llama «padres del sol».

Nos volvíamos a encontrar aquí con el esquema de «emisión-recepción». Pero, a la vez, decir que el dios supremo brotó del caos es una forma de afirmar que no tiene primero, que no hay fundamento para él más allá de sí mismo, que subsiste desde sí mismo, que no recibe nada de nadie, que lo que tiene lo tiene por sí.

En el mito de Hermópolis veíamos fundidos en uno los dos esquemas de comprensión e interpretación de las sociedades agrícolas de riego, el de «mandato-obediencia» y el de «muerte-vida». En efecto, brotar del caos es equivalente a surgir de la muerte. Lo mismo cabe decir de Ptah y de Atum que brotan del agua primigenia y de la colina primordial. Y a sabemos que agua, tierra, caos y muerte son equivalentes. La muerte es aquí fecunda. Por tanto, se afirma a la vez que todo ser procede de una recepción, menos el ser supremo que procede de sí mismo y que todo ser es fruto de la muerte. La muerte, como el agua, es una inagotable reserva de vida latente y fertilidad.

Al Yahveh bíblico, que existe ya junto al caos, no se le puede aplicar el esquema de «muerte-vida» propio de los agricultores.

Los hombres están emparentados con los dioses. Un mito narraba que brota· han de las lágrimas del ojo de Ra. Otro mito los hacía surgir de la palabra de Ptah. Otro narraba que Chnum, el alfarero, los modeló en el barro. En cualquier caso se trata de emisiones divinas.

Tras esto pasamos a ver la concepción del sujeto, a la vez que intentamos comprender la figura de la autoridad suprema social, el faraón.

El faraón, la autoridad suprema social, gobernaba las aguas del Nilo y enviaba las lluvias. Todas las fuerzas de la naturaleza relacionadas con la prosperidad de Egipto le estaban sometidas la brisa, la luna, las estrellas, las estaciones, las aguas. En esa mitología el faraón es el responsable de mantener el orden, no sólo político y social, sino cósmico. El da poder y vida a sus súbditos y a sus tierras. Él es el Ka-alma principal, principio divino, fuerza vital de sus súbditos y de todo lo viviente. El realiza todas las obras del Estado, gana las batallas. Aunque él no se enterare, todo lo que se hace en Egipto es obra suya. El establece la armonía entre la sociedad y la naturaleza. Su acción llega a todas partes, aun después de muerto. É l es el dador de vida, señor del destino y fuente de la fortuna. Es, además, el guía y protector de los difuntos, a los que conduce por el reino de la muerte, porque cada faraón muerto se identifica con Osiris, Señor de los muertos.

Horus y Osiris son inseparables. En el trono se conjuntan los poderes del rey difunto y los de su sucesor. Tanto la autoridad como la fecundidad de la tierra y todos los bienes son dones del rey muerto. Hay sucesión y comunión mística entre el faraón vivo y el muerto. Horus está abrazado a su padre Osiris.

Horus, dios celeste y solar, es hijo del difunto Osiris, hijo de Geb, la tierra. La suma autoridad está, pues, relacionada con la muerte y lo ctónito.

La autoridad social suma — la que manda y no obedece— es el lugar de la plenitud del ser y el lugar hierofánico por excelencia. Estos caracteres de la autoridad,

emitir y no recibir, coinciden con los de los dioses sumos. No es extraño que el faraón adquiera incluso caracteres de autoridad cosmológica. Y esa autoridad no es meramente legal o moral, sino ontológica.

La constitución de un sujeto humano en esa mitología es recepción de mandato e interiorización o acuerdo con ese mandato. La relación de los sujetos con los objetos es una relación de señorío del hombre sobre las cosas. Señoreadas es cosmizarlas, darles sentido, es imprimir en las cosas una cualidad superior de ser (emisión-recepción); así en las obras públicas, en la artesanía, en el arte y en el cultivo.

Maat es una idea y una diosa. Es una institución de Ra y su hija. También es su madre, porque Maat hace vivir a Ra. Maat es el comportamiento sabio y justo. Es el orden recto, justo y verdadero del ser y actuar de toda cosa. Es una actitud global que brota de lo más íntimo del hombre que le hace de necio sabio. Es un don y una gracia. Maat es juicio y salvación. Maat está unida al faraón que es su sacramento y su vehículo.

Maat representa la sumisión y el acuerdo -interiorización del mandato con el orden de las cosas. Es un don divino. Es, por tanto, interpretable según el esquema de «mandato-obediencia», o en su forma más abstracta, «emisión-recepción».

La conexión de Maat con el esquema de «muerte-vida» es menos explícita, pero queda también suficientemente clara. Maat está relacionada con Osiris, con los ciclos celestes y orgánicos de la «muerte-vida» y con los muertos. Por tanto, podemos afirmar que aún en las figuras mitológicas más explícitamente conexas con el esquema de «emisión-recepción», como son los supremos dioses celestes, Maat, etc., el segundo esquema de «muerte-vida» no está del todo ausente.

En una sociedad que vivía de la agricultura los ciclos de muerte-vida tenían que ser también un modelo de comprensión y representación ontológica y, por tanto, lugares hierofánicos. Este tema quedaba completamente explícito en el análisis de la figura central de la mitología egipcia: Osiris. Sin embargo, ese esquema de comprensión invadía todo el ámbito de los seres.

El sol y las estrellas en sus ciclos han de pasar por el reino de la muerte para renacer. La creación entera está sometida a los ciclos y a la muerte.

Incluso el creador está conectado con el caos y las aguas primordiales. Al dios-tierra, Geb, se le llama en ocasiones el «Ka de los dioses» y «padre de los dioses».

Osiris, el asesinado por dos veces, es un dios de la vegetación. Hijo del cielo y de la tierra, no es una divinidad de la tierra, sino de las manifestaciones de vida que emanan de la tierra. Su muerte es una transfiguración. Todo lo que procede de la tierra, sean plantas, astros o aguas, son manifestaciones de Osiris. Osiris es árbol, es grano, es alimento. Él es el Nilo y las aguas que inundan la tierra son su cuerpo en descomposición. Todo lo que brota de la tierra brota de Osiris. Él es Orión. La luna está relacionada con Osiris. Osiris es el misterio de la vida que se regenera a partir de la muerte. El faraón muerto es Osiris y, pasado el tiempo, todo muerto llega a identificarse con Osiris, el que se transforma con la muerte, el que consigue la vida eterna pasando por la muerte.

Sin embargo, también Osiris aparecía influido por el esquema de «mandato-obediencia».

Se le hace señor de los muertos. La muerte como fecunda es fuente de realidad y toda fuente de realidad está inevitablemente pensada como emisor y por tanto como autoridad.

Ra es el soberano indiscutible; Osiris es admitido a compartir su trono. Osiris se

sienta junto a Ra para gobernar «como almas unidas».

Horus, la autoridad viviente, está unido en un abrazo con la muerte, Osiris.

Quedaban, por tanto, explícitamente conjuntados los dos esquemas de interpretación: la muerte fecunda y la autoridad que da existencia a todo lo que recibe su mandato.

La autoridad también aparecía conexa con los antepasados muertos.

Se rendía culto a los antepasados reales como colectividad. Cada rey al morir se unía a esa colectividad de «espíritus trasfigurados que siguieron a Horus». Esa colectividad era considerada como dadora de vida y de poder. Daba vida especialmente al rey. Se le llamaba «dioses del cielo y de la tierra».

Cada faraón se transformaba en Osiris y continuaba protegiendo al pueblo y a su sucesor. El rey muerto era el Ka de su sucesor. El monarca difunto se incorporaba a los ciclos de las estrellas y a los ciclos del sol, como corregente del sol.

Se establece, pues, una relación estrecha entre los muertos y la autoridad como fontalidad de ser y de vida. Horus, el rey vivo, tiene a Osiris, el rey muerto, por su Ka. Su poder es fruto de la muerte. Pero Osiris alcanza la transformación sostenido por Horus. La muerte adquiere, por tanto, su fecundidad en virtud de la autoridad. Consiguientemente, la muerte es fecunda por emisión ontológica del señor, de igual modo que la autoridad es tal por la fecundidad de la muerte. Así se conjuntan los dos ejes de significatividad de las sociedades agrícolas de riego.

Toda realidad es una transformación y una presencia de los que murieron. Todo es una presencia y una transformación de Osiris muerto. Los vivientes son una nueva presencia de los muertos.

Tanto los hombres como los dioses son el fruto de la transformación del caos —la muerte—-en una creación. Los sujetos humanos son tales, por la asimilación y repetición del comportamiento de los antepasados.

Los vivos son la presencia de las generaciones pasadas —los muertos son el Ka de los vivos— y los muertos deben su inmortalidad a los rituales de los vivos.

Ra, la autoridad, es superior a Osiris, la muerte fecunda, pero Ra sienta a su lado, en el trono del sumo poder, a Osiris.

Sin autoridad y coordinación laboral no hay cultivo, pero de lo que se vive es del cultivo. Los dos esquemas modelan la totalidad de la realidad, aunque la ontología autoritaria tenga una cierta preeminencia sobre la ontología puramente cultivadora.

e) Comprobaciones sobre la mitología mesopotámica

Las sociedades mesopotamias son sociedades agrícolas de riego; por tanto, podíamos suponer que les serían aplicables los mismos ejes de análisis que parten de las estructuras autoritarias y agrícolas ya comprobadas en Egipto. Entre la sociedad egipcia y las sociedades mesopotamias existían, sin duda, diferencias, pero optamos por fijarnos exclusivamente en sus dos ejes fundamentales. Así pudimos observar las coincidencias estructurales y la posible relación diversa de los dos ejes estudiados.

Empezamos por los mitos creacionistas. Nos encontramos aquí prácticamente con los mismos modelos significativos.

En primer lugar, la creación por la palabra: es suficiente que el dios pronuncie una palabra para que la cosa nombrada adquiera existencia propia, al igual que el rey podía realizar lo que se le antojaba con tal de emitir una orden, una palabra.

Las cosas existen cuando se les da un nombre. Para designar cualquier cosa exis-

tente, los acadios decían: «todo lo que lleva nombre». En el mito de «Enki y el orden universal» la acción creadora de Enki es semejante a la de un soberano que dispone y organiza. Sus palabras hacen lo que dicen. En este mito, la creación se representa como un mandato y una obediencia, como una emisión y una recepción ontológica.

En el mito de «Tilmun» o de Enki y Ninhursaga la creación es una generación. De las relaciones de Enki, el agua y Ninhursaga, la gran diosa madre, nacerán las plantas, las fibras vegetales, los tintes, los hilados, etc. La creación es una serie de partos sucesivos. También en este mito se trata de una «emisión-recepción», como en el caso del mandato.

En el gran mito de la creación el «Enuma Elis», del caos primordial, Apsu, Mumnu y Tiamat, nacen los dioses. Entre ellos Anu, el dios supremo. Anu es la suma autoridad, como Enlil es la fuerza, la coerción.

Las divinidades surgidas del caos entran en conflicto con el caos. El dios Enki (Ea), con su palabra duerme a Apsu y lo mata.

Todos los dioses proceden por generación; por tanto según el esquema de «emisión-recepción».

En el conflicto entre los dioses y el caos vuelve a intervenir la palabra como equivalente de una emisión ontológica. Por la palabra Ea, la tierra, se asienta sobre las aguas, Apsu. En la morada de Ea nace el Enlil sumerio y el Marduk babilonio.

El caos y los dioses vuelven a enfrentarse, personificados esta vez en Tiamat, Kingú y Marduk. Para vencer el caos, en esta ocasión, no bastará ni la palabra poderosa de Ea, ni la de Anu. Marduk entra en combate con el caos a condición de que se le constituya rey del Panteón. Se le concede la autoridad suprema y el poder de coerción. Marduk con armas terribles y encantamientos poderosos entra en combate con el caos y mata a Tiamat. Con el cadáver de Tiamat nace el cielo y la tierra, establece las constelaciones y los astros. Crea al hombre de la sangre de Kingú.

A lo largo de todo el mito nos encontramos con las mismas concepciones ontológicas, el mismo esquema de «emisión-recepción», bajo diversos revestimientos sémicos. En Mesopotamia encontramos una configuración mítica diferente a la egipcia: la de lucha. Esta configuración creímos que se trataba de la tematización de un aspecto importante de la autoridad, el poder coercitivo. El tema de la lucha permite, además, arrastrar un viejo modelo mítico que ya habíamos estudiado en los horticultores: la muerte de un ser primordial que da origen a todas las cosas. Sólo que en este caso no era la muerte, de por sí fecunda, la que daba el ser a las cosas, sino los dioses los que del cuerpo de la víctima creaban las cosas. La subordinación del modelo de protovíctima por el de «mandato-obediencia» permitía relacionar los dos esquemas capitales de las sociedades agrícolas de riego. La sumisión hasta la muerte, aunque sea por coerción, hace a la muerte fecunda, pero sólo por la decisión de los dioses.

Bajo el punto de vista de la «emisión-recepción» ontológica, la palabra autoritaria y la coerción son equivalentes. Por tanto, el mandato da el ser y lo quita.

También en el «Enuma Elis» aparece la creación como obra artesana, la cual también es interpretable como «emisión-recepción» ontológica

Por encargo de los dioses Enki formó a los hombres del barro para que tomaran sobre sí el trabajo de los dioses (fueran sus servidores). Según este mito los hombres proceden del barro, dado a luz por quien también dio a luz a los dioses. Otro mito narra que Enlil golpeó a la tierra con un zapapico y de ahí salieron a la superficie los hombres. En el poema de Gilgamesh se narra también la creación a partir del barro

de Enkidu. En el mito de Atramharsis, la diosa Mami (Nihmah) y Enki crearon hombres modelados de arcilla y con la sangre de un dios sacrificado.

En resumen, se utiliza para la creación del hombre el modelo artesano, el de protovíctima subordinado a la autoridad y el de parto. Todos estos modelos son interpretables bajo el esquema de «emisión-recepción». Esto queda confirmado por la afirmación de que los hombres fueron creados para «servir» a los dioses. Su creaturidad es sumisión.

También es por voluntad de los dioses que los hombres son mortales. Esto se narra en el mito de Adapa y en el poema de Gilgamesh. La muerte de los humanos pudo evitarse, pero los dioses no lo dispusieron así.

Una concepción ontológica regida por el esquema «emisión-recepción» no creará una clara diferenciación entre sujetos y objetos, entre seres inanimados y vivientes. Todo tiene un cierto grado de personalidad. Los seres se relacionan entre sí de una manera semejante a la sociedad humana. Todos los acontecimientos de la naturaleza tienen un carácter individual y una voluntad . El orden cósmico es como un orden de voluntades. El cosmos entero es, para los mesopotamios, como un Estado que comprende a cuanto existe. El criterio de diferenciación de los seres es la magnitud de su poder. Son seres diversos los que tienen diversos grados de poder o de sumisión. Todo ser, además, como recepción de una emisión divina, es una presencia de los dioses.

La obediencia es la virtud capital humana. Vida virtuosa es equivalente a vida obediente. Quien obedece tiene las puertas que dan al ser abiertas . Quien desobedece las cierra.

Los dioses determinan las cosas del mundo y los destinos humanos . Su decisión está más allá de todo control humano.

El poder divino inmanente a las cosas es el «ME» sumerio y el «PARSUM» acadio. Los «me» son las leyes y reglamentos divinos que forman parte de las cosas, de un modo intrínseco a ellas, para mantenerlas en existencia y actividad según los planes divinos. Los dioses determinan los «me». Estos decretos divinos son, a la vez, destino y naturaleza de toda cosa. Los dioses no están ligados a las criaturas para nada y deciden sin tener en cuenta sus méritos o pecados.

No se requiere comentario: todos estos caracteres de los «me» cuadran perfectamente con el esquema de «mandato-obediencia». Los dioses son emisores que no reciben emisión. El pecado, que conduce a la nada, es transgredir el orden del cosmos y no aceptar el decreto de los dioses.

En Mesopotamia la realeza es una institución de los dioses . No es de origen humano sino traída a la sociedad por los dioses. El rey es un mortal investido por los dioses para un cargo sobrehumano. Los dioses le eligen y le pueden deponer. El rey es un mortal con un cargo divino . Cada monarca llega a serlo, por elección divina.

En Mesopotamia no había ninguna relación entre el rey muerto y su sucesor. A diferencia de Egipto, la realeza no estaba conexa más que con un solo esquema, el de mandato-obediencia. El poder real tampoco se extendía, como en Egipto, a la naturaleza. La naturaleza pertenece exclusivamente a los dioses.

El rey era el sumo sacerdote, mediador entre los hombres y los dioses y a la inversa. Debía investigar continuamente la voluntad de los dioses para decirla al pueblo, a la vez que interceder por el pueblo ante los dioses. Él era quien dirigía al pueblo al servicio de los dioses.

Si se habla de la «filiación divina» del rey, es para indicar que es un mortal marcado con la gracia divina. Sin embargo, el rey es como un dios para sus súbditos.

En Mesopotamia la realeza no forma parte, como en Egipto, del orden esencial de la creación, no está integrada en la cosmología. Mientras que en Egipto la realeza está vinculada a la teogonía y a la cosmogonía, en Mesopotamia no lo está ni a la una, ni a la otra.

La posición de los astros determina las estaciones, ciclos naturales, etc. Los astros son, pues, emisores ontológicos, pero no receptores. Dioses y astros se conjuntan en este carácter. En el cielo está escrito el destino. La necesidad y urgencia de investigar la voluntad de los dioses se traduce en necesidad de investigar la posición de los astros. Sin el estudio de los astros ni el control del agua ni el cultivo son posibles.

Para estudiar el esquema de «muerte-vida» tuvimos que fijar nuestra atención en las figuras míticas de la fertilidad y de la fecundidad del panteón mesopotamio.

El mito de Dumuzi o Tummuz narra la muerte del dios y su cautiverio en el mundo subterráneo. Unas tradiciones le hacen morir a manos de los demonios, otras ahogado, otras a manos de un dios, otras en una cacería asediado por un jabalí.

Mientras Tummuz permanece en los infiernos todo perece sobre la tierra. Cuando el dios vuelve a la vida todo renace de nuevo con él. Sus símbolos son el grano, la espiga y el árbol. Tummuz, como otras divinidades de la fertilidad, es elevado a los cielos y se le asocia a la constelación de Hidua o de Orión.

El dios vuelve a la vida por la intervención de los dioses, de Innana o de Ishtar. Según el puro esquema de «muerte-vida» la muerte es fecunda de por sí. Aquí para que lo sea, para que a la muerte le siga la vida, se requiere la intervención -mandato- de los dioses. Cuando el dios está ausente de la tierra, todo muere; cuando, por decisión de los dioses vuelve a la vida, todo renace. Por tanto, la vida no es la transformación de la muerte, sino que es la presencia divina y el mandato divino lo que da la vida y el ser a toda cosa. La vida es la presencia de la divinidad y la muerte su ausencia. Diríamos que el esquema de «muerte-vida» está sometido al esquema autoritario. La muerte pierde su fecundidad intrínseca. El lugar de los muertos es descrito como un lugar estéril: lugar de tinieblas, de polvo, salobre; es el reino de la sed y del polvo. La conjunción de los esquemas de «muerte-vida» y de «emisión-recepción» está, pues, desequilibrada y lo está a favor del último esquema.

El gran mito de la fertilidad de los mesopotamios era el «descenso de lshtar a los infiernos».

La que desciende a los infiernos, la que muere es una diosa celeste que posee la soberanía. La diosa va a la muerte, siendo inmortal, por su propia voluntad. A medida que va atravesando las puertas de la muerte pierde los atributos de su soberanía hasta que se queda desnuda y humillada delante de la reina de los infiernos. Allí muere. De la muerte no podrá librarse más que por la intervención de los dioses .

Si la fertilidad y la vida han de pasar por la muerte es porque los dioses así lo han decretado. En consecuencia, lo que hemos llamado «ontología del señorío» es completa, porque si existe y tiene vigencia el modelo de «muerte-vida» es porque así lo han dispuesto los dioses .

Como en el caso de Dumuzi, la ausencia de la diosa en la tierra es la esterilidad y es la muerte, y su presencia es la vida. Si rigiera plenamente el esquema de «muerte-vida», la muerte de Ishtar sería su transformación en vida y no el retraimiento de la vida. Si su presencia en la tierra es la vida, es como «emisor», no como «muerte»,

que lo es. Su presencia es la vida, si bien habiendo pasado por la muerte porque así lo quisieron los dioses.

Después de su muerte y resurrección, la diosa es exaltada a los cielos. Anu la hace su favorita y la soberana de los cielos, el prototipo de la divinidad. Anu la asocia a su realeza y la hace su esposa y su igual.

Ishtar es, pues, el prototipo de las figuras míticas regidas por el esquema de «muerte-vida» en contraposición a las figuras regidas por el esquema de «mandato-obediencia ». Pero incluso esa figura está subordinada e interpretada desde la ontología autoritaria.

Las dos figuras míticas, Anu e Ishtar, representan los dos esquemas que rigen las sociedades agrícolas de riego: «mandato-obediencia» y «muerte-vida». Que Ishtar se siente junto al trono de Anu tiene una gran significación para interpretar la relación de los esquemas y la concepción axiológica y ontológica de los mesopotamios. Los dos moldes de interpretación de la realidad se proclaman como reinantes: la ontología del señorío y el tránsito fecundo por la muerte, aunque la muerte esté interpretada en última instancia según la ontología del señorío. «Muerte-vida» es, por tanto, un modelo generador de concepciones y formaciones axiológicas. Es tal su fuerza de comprensión, interpretación y operación para la sociedad mesopotamia, que merece sentarse junto al trono de Anu.

¿El modelo de «muerte-vida» influye para algo en el modelo autoritario?

Los dioses que encarnan la autoridad suprema, tales como Anu, Enlil o Marduk, han pasado o pasan periódicamente por la cautividad de la muerte.

Enlil fue desterrado del mundo de los dioses al infierno por abusar de Ninlil.

En el ritual del año nuevo, en el mes de Nisan, se celebraba el ritual Akitu. Durante él se recitaba el Enuma Elis para superar la amenaza que comportaba el encarcelamiento en los infiernos de Marduk.

El quinto día del ritual Akitu el rey debía deponer sus insignias reales, humillarse y ser abofeteado por el Sumo sacerdote. Este rito suponía la purificación del rey por la humillación y el sufrimiento y la revitalización de su cargo.

En estos días del ritual el pueblo estaba turbado, el rey humillado, la naturaleza privada de vida y Marduk encerrado en la montaña, lo cual equivale en opinión de Frankfort y por la ley de las equivalencias simbólicas a la muerte del dios. Marduk recuperaba la vida por la intervención del dios Nabu, hijo de Marduk. Después de la resurrección del dios, el ritual conmemoraba la elección de Marduk como señor de los dioses. Marduk, después de pasar por la muerte, recibía el destino supremo y se enfrentaba al caos.

En todos estos casos se establece una conexión explícita entre la suprema autoridad divina y humana y el esquema de «muerte-vida».

También Enki, otro de los grandes dioses, ha de pasar por la enfermedad y las maldiciones mortales de Ninhursaga.

Los mismos astros, asociados a los dioses y representantes como ellos del esquema de «mandato-obediencia» han de pasar por los infiernos en sus ciclos, lo que equivale a una muerte y a una resurrección.

Estos datos nos permitieron concluir que hay una conexión entre la autoridad y la muerte. Toda fuente autoritaria. emisora de ser, ha de pasar, de una forma u otra, por la muerte.

Anteriormente tuvimos que concluir que la fecundidad de la muerte se explicaba

desde la decisión divina y no desde la muerte misma. Aquí nos encontramos con que el esquema de «muerte-vida» apoya, como mínimo, la fecundidad ontológica de la autoridad. La muerte es fecunda por decisión de los dioses, pero la autoridad misma de los dioses depende de su paso por la muerte. El que Anu, la suprema autoridad, sea hijo del caos, confirmaba nuestra afirmación. Cabía concluir que la muerte es fuente de realidad, aunque a través del principio de autoridad.

Osiris, muerto, es fuente de vida. Enlil, Marduk o Assur son fuentes de vida cuando se liberan del cautiverio de la muerte; no son dioses muertos. La muerte es menos fecunda en Mesopotamia que en Egipto.

Tanto el mito como los rituales hierogámicos ocupan un lugar central en la religiosidad mesopotámica. El ritual se realizaba en todos los lugares de Mesopotamia.

La hierogamia señalaba el final de período en el que la vida de la naturaleza estaba suspendida. El dios y la diosa se unían y de la Magna Mater fecundada brotaba toda vida.

Estudiando las mitologías horticultoras habíamos visto que la cópula era equivalente a la muerte; cabía preguntarse si en Mesopotamia no tendría un sentido parecido. La época en que se realiza el ritual, al inicio de la primavera, el hecho de que la diosa sea la diosa tierra y la bacanal que acompaña al ritual nos hizo suponer que no sería correcto interpretar la hierogamia según el esquema de mandato-obediencia. Todo levantaba la sospecha de que estábamos frente a un ritual regido por el esquema «muerte-vida». Los dioses supremos, antes de sus grandes obras, pasan por la muerte. Marduk, después del ritual de la hierogamia determina el destino de la sociedad para el año que comienza. No parecía aventurado suponer que la hierogamia era equivalente al descenso del dios al reino de la Madre Tierra, y que ese descenso era equivalente a una bajada a los infiernos, a una muerte fecunda. Por otra parte los mitos narran, con frecuencia, que la diosa conduce a sus amantes a los infiernos. Además, a la Magna Mater se le llama con insistencia la «Mater Dolorosa».

Al advertir que quienes acceden a la hierogamia son los dioses de las ciudades, los grandes dioses supremos o el rey, veíamos que se volvía a cumplir, de .forma diversa, lo que ya habíamos observado: las supremas autoridades deben ser vivificadas por la muerte.

No obstante, en el mismo ritual intervenía inequívocamente el esquema de emisión- recepción. La renovación de la fertilidad y de la fecundidad de la naturaleza que sigue a la hierogamia habla de una emisión ontológica del supremo señor, fruto de la cópula divina. Creímos, pues, que podía afirmarse, con propiedad, que la hierogamia era una manera de interpretar el proceso de muerte-vida de los ciclos naturales según el esquema autoritario. Si estas cosas son así, resulta que los mitos y rituales hierogámicos son interpretables desde los dos esquemas. La hierogamia resulta, pues, ser un complejo significativo muy denso.

En una sociedad con «ontología del señorío» el rito tendrá que ser pensado como una presencialización de lo divino, y no como una presencialización normal, sino como una presencialización fruto de una institución divina de segundo orden -siendo la institución divina de primer orden la creación misma-. Este doble nivel de institución y presencialización divina está en esas sociedades en la base de la diferenciación de lo sagrado y lo profano. Lo sagrado se relaciona con lo profano como en una relación de doble a sencillo . En el ritual hay una doble presencia divina y una doble realidad ontológica. La marca que separa lo sagrado de lo profano es un

recargo de institucionalización autoritaria.

Esa presencia divina redoblada supone una renovación de la creación; supone una vuelta al tiempo primigenio. La repetición del ritual es, además, una obediencia a una institución divina y, como toda obediencia, es una recepción de ser, una nueva creación. Así como la creación fue una obediencia, el ritual es una obediencia renovada y de segundo orden. El ritual es, además, una evocación del creador y de la creación y para los mesopotamios la presencia de símbolos es presencia ontológica. El ritual es, pues, la repetición del acto cosmogónico.

f) Comprobaciones sobre la mitología Maya-Quiché

Llevamos nuestro análisis a un ámbito cultural totalmente diverso de los estudiados hasta aquí; estudiamos la cultura quiché apoyándonos en su libro sagrado, el Popol-Vuh. Nos ceñimos a la cuarta edad del Popol-Vuh, ya claramente agrícola.

Según el Popol-Vuh, la cuarta edad, la agrícola, se caracteriza por el cultivo hecho por los varones. Las mujeres dejan de cultivar la tierra y se quedan en el hogar.

El cultivo de la «milpa» consiste en la tala de árboles que se queman posteriormente, en plantar luego el maíz y en cambiar de emplazamiento cada cuatro años.

El milpero ha de luchar contra la exuberancia de la naturaleza y contra los animales que destruyen el cultivo.

Las formas de cultivo difieren de las practicadas en Mesopotamia y Egipto. En estas últimas regiones el cultivo depende del riego y, por tanto, de la conducción y control de las aguas; es decir, el cultivo depende de la colaboración de muchos en una empresa común bajo una autoridad fuerte. Entre los quichés el cultivo está individualizado y no depende de formas autoritarias, si no es en cuestiones astronómicas. Sin embargo, existe la autoridad centralizada y fuerte.

La organización autoritaria de los mayas-yucatecas nos dio una idea de lo que podía ser la organización autoritaria de la última edad del Popol-Vuh.

Los yucatecas tienen una organización social estrictamente jerarquizada. Los sacerdotes, además de las atribuciones religiosas, eran astrónomos y matemáticos, administradores y consejeros del Estado.

Supuesta la existencia de autoridad y cultivo tendríamos que encontrar, también aquí, los dos esquemas vistos en las sociedades estudiadas precedentemente, si bien la relación de esquemas sería, sin duda, diferente, supuesto el cultivo individualizado.

En el análisis de la mitología empezamos, como de costumbre, por los mito~ creacionistas.

La divinidad se presenta como un septemvirato, correspondiente a las siete posiciones del sol. Forman una unidad, el Corazón del Cielo, al que se le llama «el de un solo pie», porque de la parte escindida -el pie- se formó la tierra.

En el inicio de los tiempos todo era inmovilidad, silencio y oscuridad de la noche; junto a ésto, el cielo en el seno de la oscuridad y del silencio.

En la noche los dioses hablaron y meditaron la creación. Por la palabra crearon todas las cosas y surgieron de las aguas la tierra y las montañas. Se dice que la misma divinidad se hallaba en el agua.

Para los quichés el agua y el cielo son una misma cosa.

Las divinidades, que crean con la palabra, actúan como una sola voz, porque forman una unidad, a la vez que son siete personajes. La tierra es un desdobla· miento del dios, es una parte escindida de él. Así resulta que el dios celeste es también un dios terrestre.

La creación se realiza de noche, así como la germinación de las semillas tiene lugar en la oscuridad. Con la palabra determinan la naturaleza de toda cosa.

La narración de la creación, de nuevo, regida explícitamente por el esquema de «mandato-obediencia» que es una emisión ontológica y una recepción ontológica. Los dioses, el dios múltiple, es la sede de la plenitud de ser y el emisor de toda cualidad de ser. La criatura es recepción y obediencia.

La creación del hombre supone varios ensayos, creaciones sucesivas y varias destrucciones hasta llegar al hombre verdadero, el de la cultura agrícola plena.

Hunahpú e Ixbalanqué serán hijos de Ixquic, divinidad lunar, hija de los señores de los infiernos. Ixquic les concibió recibiendo en sus manos la saliva que brotó de las cabezas muertas de los Ahpú, señores celestes y solares, colgados de un árbol después de muertos en los infiernos. Hunahpú e Ixbalanqué son, pues, hijos de la fecundidad de la muerte.

A invitación de los señores de los infiernos, el Xibalbá, Hunahpú e Ixbalanqué descendieron a los infiernos . Superaron todos los peligros mortales que eso supone y la muerte no pudo con ellos. Sin embargo, una vez superadas todas las pruebas, y ya en los infiernos, un mensajero celeste, el vampiro Camazots, les cortó la cabeza en el seno del Xibalbá.

No son, pues, los señores de la muerte quienes les sacrifican, sino el dios celeste. Su muerte es por decisión y obra del supremo señor . Como que la muerte de los gemelos es la fuente de toda fecundidad y de toda vida, volvemos a encontrarnos con una muerte fecunda por decisión del Señor. La ontología de la muerte-vida está subordinada a la ontología del señorío.

La muerte y vuelta a la vida de Hunahpú es el misterio del grano que muere en el seno de la tierra, el misterio del sol que muere en el seno de la tierra para renacer por el oriente, el misterio de la transformación de la muerte en vida por decisión del dios celeste. Los maya-quichés pensaron con este esquema la reproducción humana, el trabajo agrícola e incluso el trabajo artesano.

Por segunda vez , Hunahpú e Ixbalanqué tendrán que sufrir el proceso de muerte y resurrección. En este descenso a los infiernos morirán en la hoguera y sus huesos serán molidos. Sin embargo, tampoco los señores de los infiernos serán quienes les maten, sino que ellos mismos se lanzarán a la hoguera. El polvo de sus huesos será arrojado al río.

Así como la primera muerte corresponde a la siembra del maíz, esta segunda corresponde a la quema de los campos seguida por la época de las lluvias. Se trata de un segundo modo, de acuerdo con los pasos que comporta el cultivo, de presentar la fecundidad de la muerte por decisión de los señores.

El agua y el fuego serán los vehículos de toda purificación. El agua es la substancia divina, es sangre y semen divino.

Los señores del infierno, a la vista de lo que había ocurrido con los gemelos, quisieron también ser despedazados para luego resucitar, pero no lo consiguieron.

La muerte no es de por sí fecunda , si no es por la decisión de los dioses. En esta última parte del mito, se explicita que hay dos tipos de muerte: una fecunda y otra estéril.

Después de su muerte y resurrección los gemelos ascendieron, en medio de la luz, y se elevaron al cielo. Uno al sol y el otro a la luna.

Por su muerte alcanzan el señorío. Así el esquema de «muerte-vida» abarca el aspecto vegetal-agrícola, el humano y el astronómico . La ascensión es la sublimación de

los gemelos por el dios celeste que les corona con su poder para siempre. El esquema de «muerte-vida» es el camino de la transmutación de la condición humana en divina.

Para los chortis, descendientes de los maya-quichés, el paso de la vida por la muerte es una revelación divina. La fecundidad de la muerte no es meramente intramundana sino que, para el hombre la obediencia a ese paso por la muerte supone una transmutación a una condición eterna y divina. Los rituales de enterramiento indican que el muerto debe pasar por los infiernos como los gemelos para luego ascender a los cielos como el espíritu del maíz y el dios solar Hunahpú. El cadáver, como la semilla, debe desintegrarse para convertirse en un ser nuevo y divino.

En la figura de Hunahpú nos encontramos, pues, con el esquema de protovíctima, pero modificado, como corresponde al cultivo agrícola. Hunahpú procede del cielo, muere y adquiere el señorío y vuelve al cielo. Todos los bienes de cultura proceden de él. La transformación del difunto en todos los bienes de cultura no es aquí por propia fecundidad de la muerte, sino por decisión del dios del cielo. Queda, pues, claro que en el mito quiché están presentes los esquemas de «muerte· vida» y de «mandato-obediencia».

La creación del hombre, como todos los actos de creación, se realiza en la oscuridad de la noche, antes del alba. Todo lo que trae nueva vida ha de realizarse en la oscuridad, tanto la germinación de la semilla, como el coito o la creación artesanal. Durante la noche se decide la creación de los «hijos esclarecidos», los agricultores, los vasallos civilizados que han de servir a los dioses. Los dioses deliberan acerca de qué se hará la carne del hombre. La carne del hombre se hizo de las mazorcas de maíz amarillas y blancas.

Resulta que Hunahpú es el dios del maíz y el maíz es presencialización en la tierra. Por consiguiente, el hombre, hecho de maíz, está hecho de la substancia del dios. En el maíz se manifiesta el dios y la obra del dios; por el maíz tienen vida y vida divina los hombres.

Así, pues, fueron hechos de maíz y por «obra de encantamiento», es decir, por la palabra. Fueron hechos a imagen de dios, y la imagen resultó tan perfecta que hubo que retocada para mantener las distancias.

Con esto se remarca la calidad de señores de los dioses y la calidad de creaturas, de servidores, de los hombres.

En la creación de los cuatro primeros hombres aparece explícitamente la presencia de los dos esquemas: el de «mandato-obediencia», hechos por la palabra, y el de «muerte-vida», hechos gracias a la pasión de Hunahpú, hechos de la carne del dios.

La creación de la mujer viene en segundo lugar y explicita con ello la subordinación de la mujer en la cultura agrícola. Como hemos constatado otras veces, el principio autoritario invade incluso el ámbito familiar.

Hunahpú e Ixbalanqué son divinidades agrarias y solar-lunares; son divinidades del maíz, que es el cultivo primordial. Los gemelos son hijos obedientes del dios del cielo. Con su muerte son la manifestación del Corazón del Cielo y por ella son elevados al señorío y coronados con el poder del cielo.

Esta mitología no era como las otras agrícolas que habíamos estudiado; aquí no era el dios del cielo quien les resucitaba, sino que ellos mismos volvían a la vida por su propio poder. Iban a la muerte por obediencia, pero resucitaban por su propio poder. La muerte era fecunda por obediencia y los gemelos eran exaltados al poder sumo por obediencia. Sin embargo, a la muerte, de sí misma, todavía le quedaba

fecundidad como para que los muertos resucitasen sin ayuda del dios del cielo. A su vez la muerte daba razón del poder, de la sublimidad de los gemelos y, con ellos, del destino del hombre y de su divinización.

Hunahpú, como dios-maíz se daba en alimento a sus adoradores y se sacrificaba a sí mismo por su pueblo, revelaba la cultura y las normas de conducta y manifestaba al dios del cielo; alcanzaba para los hombres la inmortalidad y la vida divina, elevaba el trabajo a dignidad y categoría religiosa y enseñaba a los hombres su destino y su deber de alabar y servir a dios.

Las mitologías analizadas nos han permitido rastrear la presencia de los esquemas de «mandato-obediencia» y «muerte-vida» y hemos visto diversas formas de relacionarse de uno y otro. Para estudiar las relaciones de esos esquemas nos hemos fijado en las cumbres valorales que rigen a esas sociedades . Esas cumbres, según la teoría de los diversos niveles analíticos axiológicos del lenguaje, debían coincidir con las formaciones religiosas. Las formulaciones religiosas son las cumbres de los sistemas de valores de las sociedades y, por tanto, el lugar donde aparecen más explícitos los esquemas subyacentes y sus relaciones.

Las formaciones religiosas serán, pues, el lugar más apto para estudiar el sistema de valores, el sistema ontológico de las sociedades y la relación que estos sistemas tienen con los ejes laborales de los que esas sociedades viven fundamentalmente.

Las formaciones míticas estudiadas se apoyan sobre el trabajo agrícola y sobre la autoridad como relaciones con el entorno físico y social cualificadas valoralmente. Esas relaciones sirven de base a toda la construcción.

Si las relaciones agrícolas y de subordinación no existieran o no tuvieran carácter axiológico, entonces, las construcciones míticas, que son axiológicas y ontológicas, serían imposibles porque perderían pie, carecerían de vida y caerían en el vacío. Esta norma no es sólo de utilidad teórica para el estudio del pasado, sino que es de utilidad teórica y práctica para el análisis y diagnosis del presente.

4. Tránsito del mito a la racionalidad. formaciones de estructura ideológica

Los modelos míticos y las formaciones que en ellos se apoyan están formados por elementos axiológicos en relaciones axiológicas.

Los paradigmas científicos y las construcciones que en ellos se apoyan están formados por elementos no axiológicos en relaciones no axiológicas.

La conjunción de elementos y relaciones axiológicas y de elementos y relaciones no axiológicas en un mismo modelo o estructura capaz de ordenar un campo semántico constituye la manera de ser propia de las formaciones de estructura ideológica.

Quisiéramos ahora resumir el rastreo que llevamos a cabo y las conclusiones desprendidas del mismo de cuáles fueron las condiciones sociales y laborales que generaron o soportaron el tránsito de una sociedad regida por el mito al nacimiento de la racionalidad, es decir, al nacimiento de la filosofía y de la ciencia.

En este rastreo nos fue forzoso aproximarnos, aunque sumariamente, a la «polis» griega, lugar en el que esta transformación tuvo lugar.

La organización social griega vimos que se apoyaba sobre la parentela. Un «genos» lo formaban los parientes que adoraban a un mismo ancestro. Estos formaban un núcleo cerrado, independiente y autárquico. Un «genos» constituía una comunidad parental, religiosa y moral dotada de un jefe.

Por razones de conquista, u otras razones, se reunían varios «gene» en «fratrías» y varias fratrías en «filé». Una «polis» podía suponer la reunión de varios «gene», «fratrías» e incluso «filé» o «tribus». La asociación se hacía de cara a la subsistencia y a la defensa y suponía una asociación religiosa.

Eran ciudadanos de la «polis» los que descendían de los grupos fundadores. Así, pues, la «polis» no destruía los cuadros existentes anteriores a su formación. En la «polis» los «gene» eran la unidad primordial de cohesión social

La «polis» griega comprendía la ciudad, las aldeas del territorio y toda la población rural. No hay que pensarla como una zona rural dominada por la ciudad. La «polis» era una unidad autárquica.

Si no se pertenecía a los grupos fundadores era casi imposible adquirir la ciudadanía. Sólo eran ciudadanos una minoría. Los no ciudadanos de la «polis» eran extranjeros o «metecos», esclavos y mujeres. Los no ciudadanos tenían todas las obligaciones de los ciudadanos, pero estaban incapacitados para algunas cosas, entre ellas para la política

En la «polis» se vivía en familias pequeñas. El pertenecer a un «genos» determinado no suponía una determinada ocupación laboral. Tampoco la condición de ciudadano suponía una ocupación especial. Incluso los esclavos, que no eran muchos, ejercían todo tipo de ocupaciones. Los «metecos» eran importantes en el comercio, en la artesanía, en las profesiones liberales, se dedicaban también frecuentemente a la agricultura, pero no podían poseer tierras. Poseer tierras era privilegio de los ciudadanos. Los esclavos o los «metecos» no dispensaban de trabajar a los ciudadanos. Estos no se dedicaban, como casta ociosa, a la cultura y a la política, sino que se ocupaban de todo tipo de oficios. Tampoco eran una aristocracia mercantil, porque donde se sentía más su peso era en el trabajo de la tierra. Poseer tierra era su privilegio. Ellos no eran tampoco los exclusivamente ricos. La política se ejercía en los márgenes de las ocupaciones de los ciudadanos.

Las técnicas agrícolas no presentaban ninguna novedad importante con respecto a los reinos orientales. Se cultivaba en régimen de lluvia. La ganadería estaba menos cuidada que la agricultura. Ni la agricultura, ni la ganadería exigían instituciones especiales del Estado que pudieran tener consecuencias políticas o ideológicas.

Los artesanos vivían en las ciudades. Los talleres tenían mediocres dimensiones. El instrumental artesano era reducido. El artesano aprendía del padre su oficio o, a lo más, pasaba a completar su formación con un colega o amigo del padre

El comercio se hacía en el mercado de la ciudad o en el puerto. El comercio por vía terrestre apenas tenía importancia. El verdadero comercio se hacía por mar. Los comerciantes formaban un estrato cosmopolita distanciado de los ciudadanos y de la aristocracia. El Estado intervenía en el comercio casi exclusivamente como árbitro

Los banqueros, ligados intrínsecamente al comercio, provenían en su mayoría de medios humildes y por, lo general, no eran ciudadanos.

Las profesiones liberales estaban ocupadas, en su mayoría, por no ciudadanos

Por consiguiente, la condición de ciudadano no estaba ligada a ninguna ocupación laboral, ni ninguna profesión era coto exclusivo de los ciudadanos. Tampoco había ninguna ocupación laboral que por necesidad de organización, o por volumen, subordinase a las otras profesiones. Las ocupaciones laborales era abundantes, relativamente muy diversificadas en cuanto a los habitantes de la «polis» y relativamente proporcionadas en cuanto a su peso político. Ningún trabajo necesitaba

tal organización que tuvieran especiales consecuencias políticas. El comercio tuvo importancia, pero no tal que pueda decirse que la «polis» fuera una institución preponderantemente comercial.

En toda Grecia había un sentido unitario en la evolución política: se partía del «genos» patriarcal y se llegaba, en la «polis», a una estructura social que establecía el principio de la responsabilidad personal. Esto lo vimos brevemente en el caso de Atenas.

En Atenas había cuatro «tribus» que no eran ni territoriales ni profesionales. Parece que tenían prácticas cultuales especiales. Con el tiempo perdieron importancia a favor del «genos». Las «fratías» hacían de mediación entre la «tribu» y el «genos». Los «gene» llevaban el nombre de un antepasado común, una función sagrada o un lugar y se consideraban como parientes. Tenían en común el culto a un ancestro y poseían una sepultura común. Se mantenían unidos, aunque emigraran de la ciudad. Además de los dioses comunes de la ciudad, tenían divinidades especiales. Se defendían mutuamente y tenían leyes propias. Las tierras no podían enagenarse fuera del clan.

Al margen de los «gene» estaban los «demiurgoi», grupos formados por emigrantes, elementos prehelénicos, etc. Se agrupaban en comunidades de culto llamadas «orgeones», no totalmente ajenas a la vida de la ciudad. Se ,les procuró introducir por lo menos en las «fratías», las cuales formaban el armazón del Estado de la «polis».

Los tiranos remodelaron las «tribus», aumentaron su número, instalaron dioses populares junto a los de las familias e incluyeron a los «orgeones» en las «fratrías». Las reformas no pudieron atreverse a eliminar las organizaciones gentilicias; a lo más, intentaron ignorarlas. Clístenes organizó la ciudad en 10 tribus, 30 tercios o «trittyes» -división territorial- y 100 demos. Sin embargo, las agrupaciones gentilicias continuaron vigentes en la vida familiar y religiosa

Con Clístenes y Pericles lo que adquirió importancia política fue el «demos». Estos eran las unidades de gobierno local. Se pertenecía a ellos de forma hereditaria. El «demos» era la puerta de la ciudadanía. Del «demos» salían los candidatos para el gobierno de la «polis». El sorteo decidía quiénes de los elegidos por los «demos» ejercerían el cargo. La política estaba, pues, regida por la elección y el sorteo sobre la base de los «demos».

Podemos concluir que las relaciones sociales en Grecia no estaban fundamentadas en factores laborales, sino familiares -o a su semejanza como era el caso de los «demos»-. La disolución de ese tipo de relaciones familiares coincidiría con la decadencia de la «polis».

En momentos anteriores de nuestro estudio vimos que existía una conexión entre la organización social con esquemas parentales y el culto a los antepasados. Según nuestro criterio el culto a los héroes griegos era un modo de culto a los antepasados

El culto a los héroes era menos extenso que el culto a los dioses helenos, pero era más intenso y próximo. Su culto parecía existir desde tiempos muy remotos.

Los héroes se convertían en tales después de su muerte. Eran los progenitores de las generaciones siguientes. Su culto no era un culto a las almas, sino a los ancestros. El héroe, a pesar de estar muerto, continuaba actuando, especialmente en torno a su tumba. Los linajes mantenían el culto a un héroe como antepasado. Incluso los grupos nacidos de la reforma de Clístenes tuvieron que agruparse en torno al culto en común de un héroe. Estos héroes de los grupos tenían su templo, sus sacerdotes, imágenes, etc. Cualquier miembro de un grupo, fuera éste «genos», «fratría» o «tri-

bu», se consideraba descendiente del héroe, del «arquegeta».El culto al héroe-ancestro era un lazo que unía a los hombres de forma más fuerte que el culto a los dioses

El culto a los héroes se diferenciaba netamente del culto a los dioses y en cambio se relacionaba con el culto a los muertos y a las divinidades ctónicas.

Visto esto, pasamos a ver cómo estas condiciones laborales y sociales incidían en el nacimiento de la racionalidad como distanciamiento del discurso mítico.

En las mitologías hasta ahora estudiadas, el trabajo artesano no había tenido importancia en la concepción del mundo; en la «polis», lo tendría.

El trabajo artesano supone en el artesano el aprendizaje y la posesión de un esquema de acciones en sucesión capaces de llevar a término la producción de los objetos. El esquema de acciones es una serie de acciones ordenadas y en una medida adecuada a lo que se pretende producir. Una y otra cosa forman la «ratio», la razón de lo obtenido. Según esto, la racionalidad es, a la vez, la me· dida y adecuación de la operación y la practicabilidad del modelo. Racionalidad es la capacidad de construir modelos de series de acciones realizables por un sujeto. Racionalidad es la construibilidad de un objeto, construibilidad para un sujeto humano o para un sujeto ideal capaz de realizar acciones imposibles al hombre.

Ese esquema operativo en el sujeto es posible porque se trata de un sujeto dotado de habla y, por tanto, capaz de poseer las series de acciones en signos antes de que se lleven a término. El artesano adquiere estas series, no nace con ellas. Antes de adquirirlas no hay estímulo alguno que sea capaz de desencadenarlas. El individuo, antes de constituirse en sujeto de esos esquemas y series de acciones, debe aprenderlos. El aprendizaje le constituirá en sujeto de esas operaciones. El artesano es, pues, el sujeto humano que ha interiorizado esos esquemas y prácticas ordenadas y medidas.

En las acciones y series de acciones que el individuo no necesita aprender, no tiene por qué preocuparse de la sucesión de las acciones, ni de las medidas y proporciones o relaciones de unas acciones con respecto de otras, según el fin a obtener. En las que son adquiridas, tendrá que preocuparse de todo eso. La noción de racionalidad, tal como la hemos expuesto, es correlata a la adquisición de la condición de sujeto de unas series de acciones no dadas con la naturaleza misma del viviente humano.

Evidentemente, todo esto es anterior, en su realidad material, a la tematización de la noción de racionalidad -en los imperios orientales existen ya artesanos- o Cuando las series de acciones y su interiorización dejen de revestirse, ser interpretadas con la significatividad propia de otras formas laborales (v. gr., las del cultivo, es decir, con significatividades más obvias a la naturaleza humana, aunque sea en su modo transferido, v. gr ., el sentido de la operación agrícola como operación sexual transferida al cultivo), entonces aparecerá la noción de racionalidad tal como la hemos descrito. Cuando se tematiza la noción de «ratio» nace un nuevo instrumento mental. El viejo instrumento mental, el mítico, interpretaba al mundo y actuaba sobre él mediante la transferencia, de campos propios a campos cada vez menos propios, de configuraciones de sentido con suficiente arraigo y fuerza en los estímulos-respuestas que mantenían al ser humano vivo. El nuevo instrumento, la «ratio» no tiene su raíz en ese transfert de sentido, sino en la proporcionalidad entre las operaciones y los resultados.

El discurso que se origina con este nuevo instrumento mental, aunque sea todavía axiológico, difiere profundamente del discurso mítico. En este nuevo discurso se originan desarrollos tales como la filosofía que, aunque aún axiológicos, están ya

más distanciados que el mítico de las configuraciones de sentido que mantienen al ser humano vivo.

Quedaba por contestar: ¿Por qué nació este nuevo instrumento mental y por qué se utilizó como modelo de interpretación del mundo?

Recojamos algunas constataciones: entre los griegos ninguna estructuración laboral se impuso a las restantes, como ocurrió en el caso de Mesopotamia y Egipto. Los diversos tipos de trabajos de la «polis» fueron muy variados y equilibrados. Ninguno fue capaz de imponer un modelo de interpretación a los otros . Tampoco brotó de alguna de las formas laborales una autoridad que se impusiera a las otras. La cohesión social de la «polis» se apoyó en esquemas parentales y resultó del transfert a la sociedad entera de los lazos que unían a los que pertenecían a un mismo genos. La condición de ciudadano nació de ahí y fue independiente de la especialidad laboral que se tuviera. En la medida en que la condición de ciudadano no dependía de la especialidad laboral, en la misma medida, la coordinación de las diversas especialidades laborales dependía de la asociación de intereses. Las relaciones de los diversos grupos se tendrían que organizar según proporción y medida con respecto al interés común. El régimen social de tipo patriarcal o de clan resultó incapaz de proporcionar una norma para introducir en el cuerpo social medida y proporción de cara al interés común en tan diversos oficios laborales. El poder político resultó de la asociación proporcionada de intereses.

Estas consideraciones pudieron arrojar alguna luz sobre el por qué pudo privilegiarse en Grecia un esquema operacional de interpretar el mundo, la «ratio», aún cuando los artesanos no se hicieran con el control de la «polis». El esquema basado en las proporciones y medidas de la operación tenía, pues, bases, no sólo artesanas, sino, y más que nada, sociales y políticas. De la necesidad de actuar social y políticamente según la proporcionalidad de operaciones y resultados surgía la necesidad de orientar ese tipo de actuación social y, por tanto, la necesidad de interpretar el mundo bajo ese esquema.

Si ninguna condición laboral de la «polis» imponía al conjunto social sus configuraciones significativas ni ninguna imponía una autoridad fuerte o una ideología autoritaria desde donde se solventara la coordinación social y política, entonces la coordinación social y política quedaba únicamente justificada por sus resultados, es decir, pragmatizada y alejada de las fuertes motivaciones míticas. Los objetivos sociales y políticos debían alcanzarse mediante series de acciones políticas calculadas según proporción y medida.

En Mesopotamia o en Egipto, la cuestión política se tematizaba como sumisión o como voluntad divina. Únicamente en Grecia se tematizó como una cuestión razonable según la noción de razón que hemos expuesto.

En Grecia, el trabajo artesanal -la tecne- no fue absorbido por una interpretación agrícola o autoritaria, como en Egipto, Mesopotamia, etc. Eso permitió que la tecne desplegara sus posibilidades como modelo de interpretación del mundo. La tecne proporcionó una noción de «objeto como construibilidad» apto para ser aplicada a las condiciones laborales, sociales y políticas de la «polis».

Con todo esto se establecía una nueva noción de objeto, una nueva relación entre los elementos de las series operativas y correlatamente, una nueva relación entre los elementos de un objeto: una relación según proporción y medida, según razón. Esto es temáticamente diferente de lo que ocurría en el mito y las acciones controladas

por el mito. No queremos decir que los mitos no fueran pragmáticos -rigieron a los hombres durante miles y miles de años- ni que sus resultados, 541 en cuanto a las operaciones que lograban no fueran razonables. Decimos únicamente que las relaciones que generan las formaciones míticas y las que generan la «ratio» son temáticamente diferentes.

Creado el segundo instrumento mental, la racionalidad, la crítica del mito es inmediata. Para la racionalidad la objetividad es construibilidad, aunque sea para un supersujeto. Para el mito es valiosidad, significancia. Consecuentemente, en sus construcciones, el mito no atiende a la proporción y medida o a la construibilidad de la realidad, sino a su significancia. A pesar de las radicales diferencias, las construcciones de la racionalidad y las del mito coinciden en ser tanto las unas como las otras pragmáticas.

La integración social de los individuos depende de la interiorización de valores por el sujeto. El aprendizaje artesano, es decir, la interiorización de los procesos según medida y proporción de la tecne, tiene elementos valorales, pero no es valoral. Por tanto, la interiorización de esos procesos operativos, el aprendizaje del quehacer laboral, no comporta socialización. Por primera vez aparece un proceso de constitución de sujeto operativo que no es, a la vez, integración social.

El sujeto de la tecne se constituye por la interiorización de un proceso racionalizado yeso no supone integración a un cuerpo de valores, como tampoco integración a un entorno social. Con la racionalidad se produce, pues, la escisión entre sujeto y rol social. Por tanto, se origina una intimización y autonomización del sujeto con respecto al todo social. Con ello nace una distancia del individuo con respecto al sistema axiológico que rige al grupo.

La racionalidad produce, pues, un núcleo subjetivo distanciado del cuerpo de valores y de la sociedad; núcleo dotado de un instrumental mental capaz de ejercer la crítica social, la crítica mítica y la crítica de las costumbres.

La concepción de lo objetivo como realizabilidad supone un alejamiento de su valiosidad. Ese alejamiento es prescindir del valor en una cierta medida, es abstracción del valor. Esa abstracción es escisión de la comunión con el entorno físico y social y, por tanto, aislamiento y privatización. La consecuencia es la individualización y el aumento de la distancia entre el sujeto y el objeto.

Este sujeto, distante de los objetos y de la sociedad, deberá determinarse a actuar estableciéndose valores y fines con su nuevo instrumento mental. Con esto nace la ética y la política. La ética establece normas de conducta con procedimientos racionales. El mito lo hace con encadenamientos significativos y valorales en torno de una o unas relaciones axiológicas fundamentales transferidas a todos los ámbitos pertinentes para vivir.

Tras todo esto analizamos este segundo instrumento mental, alejado del mito, que, sin embargo, es capaz de producir un discurso tal que puede hablar del mundo como valioso, del sentido de la vida, de la ética y de la política.

Si el discurso de la racionalidad se había alejado del mito, quería decir que había introducido elementos en él que distanciaban del valor, y si a pesar de ello se producía un tipo de discurso todavía valoral, significaba que todavía conservaba elementos de carácter valoral. Como que todo nos llevaba a suponer que el modelo que utilizaba era el de la tecne —trabajo artesano— entonces, la tecne debía de suponer una manera de incidir en el medio a la vez axiologizadamente y desaxiologizadamente. El análisis del trabajo artesano nos tenía que dar una cosa y otra.

El elemento desaxiologizante era el esquema, y la seriación de operaciones según proporción y media era la producción del objeto. Cada momento de operación se relacionaba con los demás según proporciones y medidas. Cada momento de operación se relacionaba con el anterior, con el siguiente y con toda la serie según lo que se pretendía producir y no según conexiones significativas. En cambio, la relación del sujeto con el objeto era axiológica. El sujeto imponía una forma a la materia. Esta relación podía describirse con el esquema ya estudiado de «emisión-recepción». El sujeto emite una determinación de ser que el objeto recibe. En esta relación hay jerarquía y subordinación. Esta relación es, pues, axiológica y ontológica.

La tecne suponía, pues, una relación del mismo tipo que la mítica, pero que en su ida al objeto se articulaba racionalmente. El artesano emite una forma que la materia recibe, pero la emisión de la forma es según proporción y medida. El objeto recibe una forma, recepción ontológica, pero le llega según operaciones articuladas racionalmente.

De esta peculiar estructura del modelo surgían los caracteres del pensamiento filosófico contemporáneo de la tecne: tratamiento de contenidos de valor con articulación racional. Igualmente ocurría en el orden social y político: establecimiento de fines axiológicos realizados con medios racionales.

Así, pues, en la «polis», de la disyunción de la condición de ciudadano y de la condición laboral de los individuos, surgía la tematización de la coordinación de intereses. De esta tematización nacía la noción de racionalidad. No es raro que la sociedad tomara como modelo la operación laboral que más claramente contuviera los dos tipos de relaciones descritas, las axiológicas y las no axiológicas, y ésta resultaba ser la operación del artesano.

El modelo artesano era capaz de dar cuenta de las relaciones de autoridad e incluso de las sexuales. Todo, comercio, relaciones intersubjetivas, etc., podía pensarse como una «emisión-recepción» articulada según proporción y medida. Este modelo era capaz de tratar, sin excesivos residuos, el resto de las operaciones laborales de la «polis».

Según los caracteres descritos, resultaba equivalente utilizar el modelo tecnomorfo o el sociomorfo. No era, pues, extraño que los filósofos echasen mano indiferentemente de uno u otro.

El sujeto correlato al uso del segundo instrumento mental cobraba consistencia más allá del rol social. Este sujeto se definía correlatamente no ya a su integración social, sino a su operatividad. Se definía como principio operativo estructurado, independiente de su función social. Así surgía la noción de naturaleza. La noción de naturaleza designaba al individuo humano como principio operativo estructurado según razón. Frente a la factibilidad humana había una naturaleza humana; frente a la factibilidad sobrehumana había una naturaleza divina.

Tanto el político como el artesano eran conscientes del aprendizaje de las técnicas correspondientes a sus oficios. Sabían poseer el saber que, como emisores, debían imponer a la materia. Los sujetos se contraponían a la materia como emisores a receptores. El sujeto resultaba contrapuesto y jerarquizado con respecto a la materia.

El sujeto mítico se definía axiológicamente, v. gr., como grado de poder social. El de la racionalidad lo hacía como estructura operativa, fuera ésta de la forma que fuera. Era el poseedor de esquemas operativos -conocedor- y de principios operativos. No se definía como núcleo de relaciones sociales y axiológicas concretas, como el sujeto mítico, sino que lo hacía precisivamente con respecto a su entroncamiento social.

De lo dicho concluíamos que la racionalidad no era incompatible con el mito, por-

que entre el mito y la racionalidad contemporánea de la tecne existía una subestructura relacional común. La racionalidad de la tecne originaba una ontología jerárquica tratada racionalmente. Esto no importaba una oposición radical a la concepción ontológica mítica, aunque sí una oposición a muchas de sus formas de expresión.

La desintegración de la «polis» supuso, durante el helenismo, su absorción en unidades políticas superiores de estructura autoritaria. Esto resultó compatible con la racionalidad.

Hemos dicho que lo que dio pie al nacimiento de la racionalidad fue la peculiar conjunción de integración social mediante el «genos» o el «demos» y la diversidad laboral equilibrada e incapaz de que una forma laboral sometiera ideológicamente a las otras. De esta peculiar estructura surgió a la vez la racionalidad y la democracia. La democracia sucumbió con la caída de la «polis»; sin embargo, la racionalidad contribuyó indirectamente a mantener vivo el ideal democrático, por cuanto que provocó la intimización del sujeto y la disyunción entre individuo y rol social. La disolución de los lazos propios del «genos» y del «demos», condujeron a un acrecentamiento del individualismo. Con la decadencia de la «polis» surgió el ideal del sabio como aquel que se desentiende de la política y la idea de bien privado como algo que el hombre gana o pierde para sí mismo. Este bien privado es de intimidad y retraimiento. El ocaso de la «polis» estuvo acompañado del nacimiento de ideales de carácter personal y de felicidad privada, cosas inconcebibles e ilegítimas en la «polis». Los epicúreos llegaron a pensar las cuestiones sociales y políticas como medios para conseguir el mayor bien privado posible. La moral se identificó con la utilidad. La racionalidad de la tecne pudo conducir a una ontología jerárquica o a un utilitarismo pragmático. En cualquier caso, los hombres tuvieron que aprender a vivir solos y juntos de una forma amplia e impersonal, como no lo habían hecho nunca.

La racionalidad de la tecne comportaba una serie de operaciones que se sucedían en perfecta relación unas con otras y que transmitían una forma determinada a la materia. Con esto la materia adquiría un nuevo ser. El esquema de las series de operaciones estaba ya en la mente del operario. Había una emisión desde el sujeto y una recepción en la materia. Los objetos adquirían así un carácter de factibles. La racionalidad del cosmos consistía en concebirlo como factibilidad. Esto suponía creer, que por lo menos en un estado ideal del saber se podían conocer los componentes que constituían su ser.

Por los caracteres dichos, la racionalidad de la tecne pensaba la causalidad como ontológica, porque la pensaba como «emisión» ontológica. La racionalidad de la tecne arrastraba lo que hemos llamado categoría de «emisión-recepción»; la racionalidad de la ciencia, no. Este diverso tipo de racionalidad, tiene grandes consecuencias para las construcciones axiológicas y religiosas que pueden acompañar a una u otra racionalidad.

Al cosmos como factible le es correlata la noción de naturaleza como principio operativo según razón. Las regularidades de la factibilidad o de los principios operativos constituirán la ley natural. Si el cosmos, como factibilidad conduce a suponer un emisor sobrehumano, una naturaleza suprema, ella será la fuente de toda ley natural.

La acotación de los individuos como naturalezas, deja a éstos abiertos a la diversidad de roles sociales e incluso de sociedades. El individuo se distancia del rol social y de la sociedad concreta y se hace ciudadano del mundo. Deja de ser, por tanto,

intrínseca e inseparablemente político. Puede enrolarse en la política o no hacerlo. La política deja de ser una conexión inevitable, como lo es la familia, y pasa a ser una conexión libre. Con esto el individuo tiende a autarquizarse y de esta autarquía se deriva una cierta distancia de la autoridad. Con ella, la autoridad cobra caracteres pragmáticos y desaxiologizados. El Estado pasa de ser un todo con rasgos ontológicos a ser un todo con rasgos morales y coercitivos, custodio del bien individual. Es decir, entra en el terreno de la decisión humana y lo pragmático.

Es cierto, como hemos notado, que con la desintegración de la «polis» entraron en el mundo heleno tendencias involutorias, entraron en juego estructuras propias de las sociedades agrícolas de riego Pero aún eso estaba posibilitado por la estructura de la racionalidad de la tecne. El eje capital de las sociedades agrícolas de riego hemos visto que era el de «emisión-recepción»; ese eje seguía siendo también capital en la racionalidad de la tecne.

El autarquismo del individuo precipitó el auge de la ética. La racionalidad de los valores y los fines se hizo urgente para un individuo distanciado del mito y de la sociedad.

La democracia y la idea de que el pueblo es la sede del poder no se derivan directamente de la racionalidad de la tecne, sino que todo ello se deriva de la peculiar estructura de la sociedad griega de la polis.

Si en la racionalidad de la tecne quedan elementos axiológicos, la relación «emisión-recepción», se debe al carácter de los instrumentos laborales de la tecne.

Las series operativas desencadenadas por los artesanos y artistas con el uso de instrumentos son prolongaciones y perfeccionamientos de la operatividad natural humana. No hay series diversas o independientes del modo de hacer humano. Los instrumentos están incorporados a los miembros del hombre y amplían o afinan su ámbito operativo, sin que cobren autonomía con respecto al artesano. Los sensores son los humanos. Los instrumentos amplían el número de objetos para el sujeto humano y aumentan la posibilidad del sujeto de intervenir en el medio.

El uso de estos instrumentos supone un aprendizaje que se adquiere independientemente de lo que se precisa para la integración social. Este aprendizaje crea la conciencia de que es el hombre el que proyecta mediante su acción el ser nuevo de las cosas. Este saber artesano, que está en la mente del operario, origina en él la idea de que es el emisor y que la materia es el receptor. El operario emite el nuevo ser de las cosas y este ser es recibido por la materia. Esto refuerza el sentido ontológico-jerárquico del emisor, refuerza la idea de que el hombre es señor de la naturaleza. De este modo la racionalidad llega a la misma actitud ontológico-autoritaria que las sociedades agrícolas de riego sin pasar por una organización social autoritaria.

Con el político griego ocurre lo mismo que con el artesano, porque también él requiere un aprendizaje. Lo mismo cabe decir del comerciante y de las profesiones liberales. Como que todo ciudadano ha de hacer política al margen de sus propias ocupaciones laborales, todos han de aprenderla y en todos se originan las mismas concepciones.

En el discurso de la racionalidad de la tecne están, pues, presentes conexiones axiológicas según formalidad valoral y conexiones abstractas según formalidad avaloral, según formalidad lógica. Con estos dos tipos de relaciones la filosofía construye paquetes más o menos complejos que podríamos llamar modelos. Estos modelos son transferidos de unos campos de objetos a otros en el trabajo de interpretar el mundo.

En el mito los paquetes de relaciones que constituyen los modelos son totalmente axiológicos. Además, en el mito el transfert del modelo está siempre realizado según el valor y la significatividad.

En el caso de la racionalidad de la tecne el transfert del modelo está, en cambio, regido por su estructura relacional. Se transfiere el modelo de un campo de objetos a otro cuando se vislumbra una posible homogeneidad en el número de elementos distinguidos y en el tipo de relación de esos elementos. Con ello se dará una cierta homologación valoral de campos de objetos por efecto de los elementos axiológicos que contiene la racionalidad de la tecne. El funcionamiento de los modelos racionales impondrá una jerarquización ontológica dentro de los elementos distinguidos y relacionados en los diversos campos en los que se ha aplicado.

Un modelo teórico que haga completa abstracción del valor es incapaz de tratar a lo axiológico según las legalidades del valor. Sí que puede, sin embargo, hacer teoría del valor. Únicamente modelos que excluyan elementos y relaciones valorales pueden dar pie a una teoría del valor. Por consiguiente, modelos que contengan elementos y relaciones axiológicas, como es el caso de la racionalidad de la tecne, no pueden hacer teoría del valor. Modelos de este tipo, versando sobre el valor, funcionan axiológicamente, es decir, valoran el valor, pero carecen de distancia para hacer teoría sobre él. Toda filosofía que actúe con moldes iguales o semejantes al molde de la racionalidad de la tecne se encontrará en la misma situación.

La racionalidad de la tecne, si versa sobre los ámbitos de valores segundos (Ax. 2), los homogeneizará a los de los ámbitos primeros (Ax. 1), y con ello atenuará su contraposición; así como la mitología toma modelos que arrancan del valor primero y los transfiere al segundo, así actúa la racionalidad de la tecne. Para distinguir claramente los caracteres propios de lo que hemos llamado Ax. 1 y los Ax. 2 es preciso poder haber hecho previamente una teoría abstracta del valor. Para conseguir este tipo de teoría hay que alejarse de la racionalidad de la tecne y utilizar la racionalidad contemporánea de la técnica, es decir, hay que trabajar con modelos teóricos que no contengan ni elementos axiológicos, ni relaciones axiológicas.

Según todo lo dicho la racionalidad de la tecne introduce la consideración de lo objetivo como factibilidad. La interpretación del mundo como factibilidad —aunque ésta sea para un supersujeto está inevitablemente sometida a los modos de hacer humanos, según los instrumentos de que se dispone, y está sometida a los pasos del hacer humano. Al pensar lo objetivo como factibilidad se distinguirá en lo objetivo:

— un antes y un después del objeto u objetos considerados
— la adecuación y proporción de los pasos que conducen desde el antes al después, pasos que tendrán que dar razón de los caracteres del objeto considerado.

Un modelo de interpretación del mundo que contenga elementos y relaciones axiológicas será incapaz de distinguir adecuadamente entre ser y valor, es decir, entre acotaciones objetivas y valiosidad. Pueden darse acotaciones objetivas que prescindan de toda valiosidad y valiosidades que sea imposible acotar objetivamente.

La breve contrastación que hacemos en nuestro escrito entre nuestros resultados y la filosofía griega no invalida, sino que refuerza nuestras conclusiones.

5. Del artesanado a la época científico-técnica: condiciones laborales y sus consecuencias

a) Consecuencias del modelo artesano con respecto a la concepción de S y de O

Hemos comprobado que cuando el modelo de interpretación del mundo es de carácter mítico resulta incapaz de crear una clara contraposición entre los sujetos y los objetos, lo viviente y lo inanimado. Todo aparece como dotado de algún grado de vida, sexualidad e incluso conciencia. Sólo cuando el trabajo artesano se convierta en el modelo de interpretación de la realidad se iniciará una clara contraposición entre S y O, lo viviente y lo no viviente, lo consciente y lo no consciente.

La aplicación del modelo artesano hace que los caracteres de cualquier O queden calificados por los diversos tipos de habilidades de un S humano o sobrehumano. Por tanto, siempre es un S el que da la clave para cualquier interpretación de O. Este resulta ser la manifestación de la habilidad de un S, sea humano o sobrehumano. O, manifiesta las habilidades, y por tanto, las cualificaciones de S, pero no tiene parte alguna en su constitución.

S resulta autónomo, en cuanto a su constitución, de las cualidades de O. La interpretación de S, en cuanto tal, no en cuanto resulta un O de un S superior (divino) es autárquica. Todo O presupone un S que con sus habilidades dé cuenta de las cualidades de O.

S, como habilidad, supone a otro S que se la transmitió, hasta llegar al final de la cadena a un S absolutamente autárquico. Por tanto, todo S, en cuanto tal, es autárquico y autosuficiente con respecto a los O de su orden.

S, viene interpretado como las cualificaciones de su habilidad. Las relaciones de los S a los O no explican a S sino que sólo lo manifiestan.

Todo O será explicado como substrato para las operaciones de un S, más las cualidades (forma) que la habilidad de S le dota. La realidad última tenderá a ser concebida como un S supremo.

De todo esto se concluye que S, en cuanto tal, es decir, en cuanto habilidad es lo contrapuesto a la materia -substancia-o Se le interpreta por ello como alteridad con respecto a la materia. La habilidad es la no-substancia, la no-materia. La materia, considerada en cuanto tal es el puro substrato a las operaciones de un S y no tiene de por sí cualidad alguna.

El conocimiento del mundo es, en el fondo, un reconocimiento entre habilidades, entre sujetos. Los sujetos son independientes unos de otros y se manifiestan y reconocen unos a otros por la operación de su habilidad sobre la substancia. Los S, así concebidos, son demiurgos y señores de la naturaleza.

Los instrumentos de los artesanos sin inertes y no tienen autonomía ninguna con respecto al artesano, dependen totalmente el saber-hacer del artesano.

El saber-hacer artesano es propio de cada individuo concreto, no tiene conjunción ninguna con la pertenencia a un determinado sexo, grupo social o sociedad concreta. Con ésto se sitúan en el nivel laboral, por primera vez y en primer plano, los caracteres del individuo concreto.

La habilidad, que es la característica de S, es la no-substancia, la no-materia. La autonomía de S con respecto a la materia conduce, de rebote, a la autonomización de los objetos que recibieron la forma de la emisión de los sujetos. Los objetos de la

artesanía, en cuanto substancias trabajadas y ya autónomas de S, resultan capaces de circular entre los S. Los productos artesanos están desnudos de significación parental y social y dotados de un valor que es autónomo de esos niveles, como autónomo es el artesano. Hemos dicho que esos objetos manifiestan las habilidades de los S, pero además y en cuanto conexos con la supervivencia de los artesanos y en cuanto contrapuestos a su habilidad, adquieren un valor de utilidad. En cuanto dotados de un valor de utilidad y disjuntos de factores parentales y sociales pueden circular entre los grupos como utilidades intercambiables por otras utilidades.

Resulta, pues, que los productos artesanos, además de ser manifestación de la habilidad de un S, son utilidades intercambiables. Con el afianzamiento del valor de utilidad va siendo posible cuantificar el trabajo artesano según la intercambiabilidad del producto útil. Ya podrá el comerciante o la clase que detente el poder apropiarse de las fuerzas laborales o los objetos útiles intercambiables.

Ocurre, pues, que a la acentuación de la individualidad laboral le acompaña, paradójicamente, un tratamiento cuantitativo del trabajo artesano y un establecimiento de relaciones entre sujetos, regidas por el debe y el haber.

b) Tránsito del artesanado al maquinismo y a la época científico-técnica

Mientras los instrumentos de trabajo fueron complementaciones y ampliaciones de las capacidades naturales de operar de S, el mundo de señales y estimulaciones a la operación continuaban dirigidas a S. Por tanto, el mundo correlato a los artesanos es todavía un mundo de cualidades y significatividades dirigidas a S, un mundo de sentido humano.

Con la aparición de las máquinas los instrumentos ya no son simples ampliaciones y complementaciones de la capacidad operativa de S. Las máquinas sustituyen, en parte, las operaciones de S. Las máquinas extroyectan o materializan fuera del sujeto sus capacidades operativas; crean una relación en la que el operador es una máquina y el mundo, o una parcela de él, es correlato ya no a S, sino a la capacidad operativa de la máquina. Con esto comienzan a existir parcelas del mundo que ya no son cualidades, significatividades dirigidas a S. Progresivamente, el mundo de las cualidades y significatividades se convierte en poco manejable e inepto para las máquinas y para su invención.

Todavía hay un paso más: las mismas estructuras materiales serán las que se convertirán en fuerzas de trabajo. Estas fuerzas ya no son necesariamente sustituciones de las operaciones humanas, ni trabajan sobre un mundo de acotaciones objetivas correlatas al hombre. Con la ciencia y la técnica las operaciones de los sistemas materiales se autonomizan de S y ya no son ni prolongaciones, ni sustituciones de un sistema de operar. Concomitantemente a esto el mundo deja de ser correlato a S.

En esta época, la habilidad operativa no es la de S, sino que se trata de las posibilidades operativas de la materia sobre la materia, de un sistema material sobre otro. Las nuevas máquinas ya no transponen la habilidad del trabajo humano. Esas máquinas tienen sensores propios y controles para dirigir su propia operación. Estamos, pues, frente a instrumentos de operación autónomos de S. El mundo de las acotaciones objetivas será correlato a esos instrumentos autónomos de S.

Si el trabajo es el resultado de la acción de un sistema material sobre otro sistema material, tendremos una relación en la que s* es un sistema material y un proceso que actúa sobre o*, que es otro sistema y proceso material. El resultado de la inte-

racción de estos procesos es otro proceso.

Antes de esta etapa, el aumento del saber-hacer era un subproducto de la actividad productora o de la enseñanza. En esta etapa, la actividad de producción de bienes y la de invención tienden a coincidir. Lo mismo puede decirse de la enseñanza y la invención.

La operación ya no será de S, sino de un operador autónomo que llamamos s*. Tampoco el término de la operación será O, sino otro sistema en relación con el operador que llamaremos o*. La fórmula S-S se transformará en S-S. El resultado
O (s*- o*)O
de la relación s* - o* serán unos O correlatos de S. Para la obtención de estos O, los de supervivencia, S ha de pasar por la mediación de los procesos s*- o*. Con esto, la estructura del deseo de S deja de ser homogénea de la estructura operatoria que proporciona los O.

Puestas así las cosas, ¿qué significatividad tienen para S esos O conseguidos por la acción de las fuerzas autónomas s*- o*?

Evidentemente la articulación de los O, ya no depende de las operaciones de S. Los objetos de la supervivencia humana nacen de la ciencia-técnica, por tanto nacen como útiles para S y no como significativos. Ahora la articulación de los objetos ya no es correlata a la operación de S. Por consiguiente, la significatividad afectante de O ya no es homogénea con respecto al saber-hacer de S. Con la mediación de los instrumentos s*- o*, S, como sede del saber-hacer y S como estructura de deseos están escindidos.

c) Caracteres generales de la etapa laboral científico-técnica

Cuando los instrumentos de operación y de trabajo son la capacidad operativa de unos sistemas materiales sobre otros la materia deja de ser mera substancia, mero substrato para las operaciones de S. La materia se convierte en sistema de operación. S resulta ser un sistema de operación enmarcable en el conjunto de sistemas materiales. Esto es válido incluso considerando a S como sistema de deseos. Con esto se da una homogeneización entre lo que es sujeto y lo que no lo es sobre la base «sistemas diversos de operación puestos en relación». La peculiaridad de cada uno de los sistemas puestos en relación depende de la relación.

La autonomía con respecto de S de los instrumentos de operaciones s*- o* es concomitante de una teoría abstracta. A pesar de la autonomía de s*- o* y de su teoría abstracta, s*- o* depende de S-S, tanto en su punto de partida como en su
O
término. s*- o* requiere la presencia de S-S para poder existir.
O

La supervivencia de los S dependerá, en adelante, de la procesualidad autónona que hemos llamado s*- o*. Ahora, el saber-hacer de S será el de los procesos autónomos de s*- o*. En su supervivencia, S depende de los procesos materiales que le proporcionan los O de los que vive. La misma comunicación entre los sujetos quedará afectada por los procesos autónomos s* - o*.

S ya no es señor de la naturaleza. Vuelve a haber un modelo capaz de dar cuenta tanto de S como de O. El mundo es visto como un conjunto de sistemas y procesos en interacción. S deja de ser autónomo y pasa a ser un proceso sistemático entre otros procesos sistemáticos. S es un caso entre otros muchos. El hacer humano, en

el que se incluye también el hacer comunicativo, es una variante del hacer universal.

Con la autonomía de s* - o* adquiere el primer plano el método abstracto y la invención teórica sobre los sistemas conseguidos de hecho.

El valor de los objetos obtenidos por el proceso material autónomo, no procede de su articulación, que es fruto de s*- o*. El valor de lo objetivo será preponderante mente comunicativo. Se acentuará la relación S-S como base necesaria axiológica para la vida de los humanos . Por otra parte, s*- o* exige una colaboración intersubjetiva que reside en la transmisión de información y en el acuerdo sobre las bases axiológicas precisas para el funcionamiento de las ciencias en general.

s* - o* para existir requiere la existencia de los vivientes hablantes. Por tanto, aunque s*- o* sea desaxiologizado requiere para existir los valores que determinan la necesidad de vivir. Como que estos valores no pueden proceder de O, tendrán que proceder de la comunicación humana.

Hasta la época científico-técnica la comunicación humana se conseguía concomitantemente a las acciones que mantenían vivos a los grupos (conservación y procreación). A partir de ahora será la satisfacción de la tendencia a la comunicación la que hará posible la supervivencia.

Puesto que la relación de los S con el mundo es de proceso a proceso, pierde vigencia la noción de dominio de la naturaleza y la noción de explotación de la naturaleza. El hombre tendrá que sentirse solidario de la naturaleza y de sus sistemas, puesto que de su conservación depende la existencia humana . Por primera vez los humanos han de preocuparse del equilibrio y buen funcionamiento de los sistemas materiales y biológicos no humanos.

Deja de haber una norma social con base laboral para la jerarquización societaria. Esto lleva a una reorganización del nivel parental de la sociedad, puesto que deja de presionar sobre él la norma jerarquizadora de los miembros de la familia.

Supuesta la existencia mediadora de los instrumentos autónomos s*- o*, no se da una espontánea estructuración de S como sistema de deseos, como ocurriría en estadios culturales anteriores. No se da una espontánea articulación de S originada por la respuesta a unos objetos que emitieran señales para un S porque las señales ya no van dirigidas al sujeto humano, sino a otro sistema material no humano.

Las fuerzas materiales autonomizadas de S dejan de ser correlatas al sujeto humano y lo son de los instrumentos autónomos. La instrumentalidad autónoma supone la materialización del saber-hacer humano. A partir de esa materialización se desarrolla su autonomización. Todo esto lo expresamos con nuestra fórmula

S-S
 \(s*- o*)O.

Como la fórmula explicita, la instrumentalidad autónoma resulta incluida en el mundo humano; parte de la comunicación humana y existe en ella y por ella. Todo el hacer de la instrumentalidad autónoma ha de concluir, mediata o inmediatamente, en objetos correlatos al ser humano. s*- o* no son simples fuerzas objetivas en operación, sino que son la mediación entre el S humano y los objetos humanos. Además, s*- o* depende de la teoría, la cual no existe más que en el seno de S-S. s*- o* posee los caracteres de la lengua humana: puede transferir propiedades de un sistema material a otro; es un sistema material vuelto sobre su propia sistematicidad, capaz de controlar esa sistematicidad, modificarla, etc.

En el caso de que se llegue a que la totalidad de S-S funcionara con la mediación
↘O
de s*- o* , únicamente los deseos de comunicación de S no pasarían por la mediación de s*- o*. La articulación axiológica de los objetos no depende de las operaciones de S; por tanto, la articulación axiológica de O tendrá que proceder del ámbito de la comunicación.

¿En qué sentido puede todavía hablarse de S, supuesta la mediación de s*- o*, como estructura de deseos?

Supuesta la fórmula de S-S, el S es estructura de deseos con respecto a los O,
↘(s*- o*)O

cuya articulación axiológica dependerá, preponderantemente, del valor comunicativo de los O. Desde ahí se obtendrá la supervivencia.

El saber-hacer humano ya no será correlato de los deseos humanos, sino que será correlato del poder-hacer de los sistemas materiales mismos.

Se ha terminado por completo con el mundo artesano y con su ampliación, el mundo de los ingenieros o el maquinismo: S ya no es una habilidad-no substancia, sino un sistema de deseos y de operación correlato a otros sistemas; es un sistema más entre otros sistemas.

Esto tendrá graves consecuencias: los señores sociales ya no serán poseedores de la habilidad suma, sino los entendidos en un determinado tipo de sistema, el sistema político. La sociedad ya no podrá ser pensada con categorías de forma (la autoridad) y de materia (el pueblo), sino como un sistema de varios niveles todos ellos interdependientes.

Ni la autoridad será señora de la sociedad, ni el hombre será señor de la naturaleza. La relación del hombre con su entorno tendrá que pensarse como una relación de solidaridad e interdependencia entre sistemas humanos y sistemas no humanos.

d) Conclusión

El último apartado de nuestro estudio -apenas esbozado- deja patente que las condiciones laborales de la época científico-técnica han terminado definitivamente con la ontología del señorío. El hombre ya no es señor de la naturaleza y el mundo ya no es una estructura jerarquizada.

Tampoco el esquema agrario de muerte-vida puede ya ser capaz de proporcionar una interpretación operativa y con sentido del mundo. Este esquema ha perdido sus bases laboral-sociales.

La relación humana de supervivencia con respecto al entorno resulta incapaz de proporcionar bases axiológicas suficientes para proporcionar sentido a la vida humana o para proporcionar un soporte a la religión.

Todo parece indicar que la base axiológica -absolutamente imprescindible para la existencia del animal humano como individuo y como grupo- tiende a apoyarse en la comunicación. Los papeles de supervivencia (del individuo y del grupo) y de comunicación se han invertido con toda probabilidad. Antes, el esfuerzo por la supervivencia aseguraba y proporcionaba la comunicación; ahora, únicamente el esfuerzo por la comunicación puede asegurar y proporcionar la supervivencia.

Hemos recorrido en nuestro estudio grandes y radicales transformaciones del mundo humano y del hombre mismo. Sin embargo, posiblemente estemos ante la

mayor de todas ellas: el final de la era agrícola que comenzó con el Neolítico; el final de la sociedad jerárquica y el final, también, de la concepción artesana del mundo, del hombre y de la relación entre los hombres.

Todas estas transformaciones laborales y sociales imponen un cambio radical del mundo de los valores humanos y de la ontología, además de un desplazamiento completo de las bases en las que la religión tradicional se apoyaba.

Apéndice

FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA

I.—INTRODUCCIÓN

Empezaremos con una doble justificación por la atención prestada a la teoría de la lengua, una de carácter general y otra de carácter particular.

La teoría de la lengua, tanto para la teoría del conocimiento como para otras ciencias particulares, parece ser un rodeo demasiado largo y costoso. No obstante es necesario. Desde Humboldt se viene afirmando la posibilidad y la necesidad de incluir la perspectiva lingüística en todos los problemas de la cultura. El postulado sería: la teoría de la lengua es anterior y necesaria para cualquier otra teoría.

En este punto de vista coincidirán tanto lingüistas, como filósofos o teóricos de las ciencias. Todas las ciencias, y todo saber, tratan necesariamente contenidos lingüísticos y operan con la lengua; se organizan alrededor de ella y parten de ella. Aunque la lengua es producto de la cultura es, a la vez, su condición. Si la teoría de la ciencia ha tenido que atender al análisis del lenguaje científico, mucha mayor atención tendrán que prestarle disciplinas como la teoría del conocimiento, la psicología, la etnología, la sociología o la ciencia que estudia la religión. Esto es lo que realmente ha ocurrido.

Por nuestra parte, en la construcción de nuestro modelo epistemológico haremos intervenir decididamente la teoría de la lengua. Nos vemos, pues, forzados a exponer esos elementos teóricos, si bien lo haremos de la manera más sucinta posible. Empezaremos exponiendo los principios saussurianos más fundamentales, para continuar estudiando la fonología como el lugar en el que se explicitan claramente las leyes que rigen la formalidad de la lengua en cuanto diversa de la formalidad de las ciencias, para adentrarnos, finalmente, en el estudio de la semántica. De la semántica expondremos únicamente aquello que nos sea necesario o conveniente para nuestros desarrollos teóricos.

II. PRINCIPALES PRINCIPIOS METODOLÓGICOS SAUSSURIANOS

En esquema serían las siguientes parejas de contraposiciones:

— elemento-estructura,
— «langue» - «parole»,
— sincronía-diacronía,
— paradigma-sintagma.

El elemento es correlativo del sistema. Descubrir un elemento es descubrir la relación y por tanto un sistema. El elemento no es inteligible más que presuponiendo el sistema. Y a la inversa.

Los elementos constan de significante y significado. Ambos aspectos son imposibles de disociar. Sin la codeterminación de un aspecto por el otro no se pueden hacer secciones en uno o en otro nivel. La sucesión de elementos no viene suficientemente señalada ni por paradas o rupturas fónicas, ni por delimitaciones puramente de contenido. Es decir, ni uno ni otro son determinables por criterios no correlativos.

No se trata de concebir la lengua como una sincronización de dos bandas, fónica y otra de significado.

Cada unidad no aporta su significado dejando el terreno libre para que unidad siguiente aporte el suyo. No se puede hablar de una significación resultante por sucesión de significaciones parciales dadas por los informantes parciales. Es decir, se requiere la codeterminación de significante y significado y de unidad a unidad.

La lengua es un sistema en el que todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros. Una estructura tiene elementos y relaciones, pero no es posible caracterizar o definir estos elementos independientemente de las relaciones en juego. La lengua es, pues, un sistema de relaciones.

La lengua es una forma, no una substancia. Es un juego de oposiciones. En la lengua no hay más que diferencias. Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de diferencias de significados. En un estado de lengua dado, todo se basa en relaciones.

La «parole» es el momento individual, en sentido psicosomático, de la realidad del acto de hablar del individuo.

La contraposición de «langue-parole» podría formularse así: «langue» es el aspecto sistemático, formal e interindividual; «parole» es el aspecto asistemático. material e individual. La «langue» es, pues, la sincronía, algo abstracto y estático. La diacronía es la sucesión empírica y cronológica de los hechos individuales heterogéneos, es un proceso. Para Saussure la diacronía no es el hacerse histórico. La historia es más bien concebida como un sucederse de sincronías.

La unión de significado y significante constituye una forma, una relación, no una substancia. Su relación mutua es arbitraria. Tanto el significante como el significado o el signo completo tienen un valor relativo, puesto que no pueden aislarse del sistema al que pertenecen. Por tanto, en la lengua se dan sólo diferencias sin unidades positivas.

Las relaciones entre los signos son sintagmáticas y paradigmáticas. El valor sintagmático de un miembro depende de lo que le sigue y de lo que le precede. La relación paradigmática es una relación «in absentia» con los elementos de la lengua que tienen con él algo semejante y con los que forma un sistema. Así es que un miembro, desde el punto de vista paradigmático, es como el centro de una constelación de semejanzas y diferencias.

Lo sintagmático no es coincidente con la diacronía. La combinatoriedad de los elementos según la estructura pertenece a la «langue».

Los pares de nociones expuestos son correlativos.

Los elementos no se dan más que presuponiendo las estructuras y las estructuras presuponen los elementos.

La «parole» presupone a la «langue» y a la inversa. La lengua, como sistema abs-

tracto y estático no se da más que en el proceso individual e histórico. Y el proceso no puede tener lugar sin presuponer el sistema abstracto y social.

Los sintagmas sólo son posibles por los paradigmas y los paradigmas sólo son posibles en la realización sintagmática.

Todo en la lengua es un juego de correlaciones[1].

III EL SISTEMA FONOLÓGICO

Se trata ahora de estudiar el aspecto sonoro de la lengua. Es el más fácilmente acotable y, por tanto, el más apto para estudiar la formalidad propia de la lengua. Las conclusiones que de aquí se saquen, serán de gran utilidad para orientarnos en otros planos más complejos del estudio de la lengua. Estudiamos el significante saussuriano en su plano más elemental: el de la sistemática meramente sonora de la lengua. Seguiremos de cerca la exposición de N. S. Troubetzkoy[2] según nuestro criterio de exponer únicamente lo que después nos ha de ser de utilidad.

a) Fonología y fonética.

Esta es la primera distinción que es preciso establecer. En el plano sonoro de la expresión se dan dos clases de hechos: los físico-fisiológicos e individuales y los formales y sociales; la substancia acústica de la que se sirve la lengua y el sistema de diferencias que opera sobre la substancia acústica y con el cual se construye el sistema propiamente lingüístico. Se trata de dos sistemas: uno acústico-articulatorio y otro lingüístico. Dos ciencias: la fonética y la fonología; una opera con materiales concretos y la otra con relaciones. Estos dos planos de la expresión sonora se relacionan como lo sistematizado y el sistema.

La fonología investiga las diferencias fónicas asociadas con diferencias de significación, el comportamiento mutuo de los elementos diferenciales y las reglas según las cuales éstos se combinan para formar significantes. La fonética, en cambio, estudia las articulaciones y timbres de los sonidos que entran en la lengua.

Se da complementariedad entre estas dos disciplinas. La fonética estudia los sonidos del lenguaje, substancia fónica formada, y la fonología estudia los sistemas de comunicación que se establecen con la substancia fónica[3].

b) La función distintiva y los fonemas.

La fonología clasifica los hechos fónicos basándose en la función que éstos ejercen en la lengua. Son dos las funciones capitales de los elementos fónicos: la función distintiva que diferencia la significación de una palabra de otra y la función demarcativa que permite aislar entre sí las unidades mínimas de significación. Nos ceñiremos a la función o relación distintiva.

La función distintiva se apoya en el contraste, en la oposición. La diferenciación se produce por una relación por contraste de cualidades fónicas. Las distinciones que permiten diferenciaciones de significado son pertinentes o relevantes; las diferencias fónicas que no las permiten son fonológicamente irrelevantes, no pertinen-

1 Lepschy, 1969, pp. 25-29.
2 Troubetzkoy 1967.
3 Troubetzkoy, 1967, pp. 1-16.

tes. V. gr., r/rr, son pertinentes en castellano; en cambio las dos pronunciaciones de s no lo son.

A las unidades distintivas que no son analizables en otras menores se les llama FONEMAS.

Aunque un sonido contenga varias propiedades articulatorias y acústicas no se distingue de los demás fonológicamente sino por algunas de sus propiedades. Los sonidos forman oposiciones sólo en virtud de propiedades pertinentes. De ahí que los fonemas no coincidan con los sonidos concretos.

Fonema es, pues, la propiedad o el conjunto de propiedades fonológicamente relevantes de un complejo fonético. La función distintiva la ejercita el fonema gracias a sus rasgos pertinentes. Sin embargo, no se elabora la fonología con esos elementos constituyentes del fonema, porque son los fonemas y no los rasgos pertinentes las unidades mínimas que identifican los hablantes. En otras palabras. la fonología sistematiza elementos complejos, los fonemas, y no elementos simples los rasgos pertinentes.

Cada sonido presenta los rasgos pertinentes del fonema y otra serie de rasgos irrelevantes. Puede, pues, un fonema ser realizado por diversos sonidos con tal de que éstos contengan los mismos rasgos diferenciales. Se llaman variantes de un fonema a cada una de las diferentes realizaciones de éste en el habla.

El procedimiento para determinar los fonemas —las invariables— es el llamado de conmutación. Si en una unidad significativa dada se sustituye un fonema por otro y, con ello, se produce cambio de significación, ha habido conmutación. V. gr.. toldo/tordo.

Para la aplicación de la conmutación se ha de establecer previamente las clases de fonemas entre los que será válida su aplicación. Esto se hace mediante el criterio distributivo. Aceptando previamente la existencia de la sílaba, pueden distinguirse, según su distribución, dos clases de fonemas: los centrales y los marginales. Los centrales son los que por sí solos pueden formar sílabas; los marginales son los que junto a los centrales aparecen a veces constituyendo la sílaba. En castellano son centrales las vocales y marginales las consonantes. Como tienen una función diferente, sería un error conmutar un fonema de una clase por otro de otra clase. Entre las dos clases no se da oposición, sino contrastación.

c) La sistematización fonológica.

Para la identificación y el inventario de los elementos, o fonemas, de una lengua se empleará la conmutación aplicada dentro de la misma clase de fonemas. La identificación de las variantes se logrará teniendo en cuenta, igualmente, su distribución en las diversas posiciones en la sílaba.

Una vez obtenido el inventario completo de los fonemas de una lengua hay que determinar su contenido fonológico; es decir, el conjunto de las características pertinentes de cada fonema, las cuales darán su definición y, a la vez, su ensamblaje en el sistema.

El sistema es un conjunto de oposiciones en el que los fonemas son definidos negativamente por sus diferencias respecto a los otros. La definición de un fonema en una lengua determinada depende no de los datos positivos que ofrecen sus realizaciones, sino del puesto que ocupa frente a los demás del mismo sistema, de sus diferencias y oposiciones frente a éstos.

Para la determinación del sistema se han de establecer las diversas clases de oposiciones que actúan en él. Toda oposición presupone no sólo las propiedades me-

diante las cuales se distinguen sus miembros, sino, también, las propiedades que comunes a los dos miembros y que les articulan con el resto del sistema[4].

d) Rasgos pertinentes que intervienen en la definición de los fonemas

Vamos a indicar algo sobre las propiedades fónicas mediante las cuales se realiza la oposición fonológica. Las diferencias y oposiciones fonológicas lo son de calidades acústicas. Con todo, como sería muy complicado explicar las diferencias y oposiciones de las calidades acústicas, emplearemos conceptos simplemente acústicos y articulatorios.

Empezaremos por una gran contraposición de fonemas: las vocales y las consonantes.

La característica articulatoria —y por tanto en cualidad sonora— de las consonantes es «establecer un obstáculo y vencerlo». En las vocales falta ese impedimento.

Los rasgos distintivos que se combinan con el rasgo vocálico y que permiten crear oposiciones y diferencias en el seno de las vocales son:

1. La localización articulatoria o posición de la lengua y los labios. La lengua puede situarse adelantada o retrasada. Los labios pueden abocinarse o retraerse.
2. El grado de apertura o altura de la lengua.
3. La nasalidad, por el resonador suplementario nasal que se agrega al resonador básico bucal.

La localización puede presentar los siguientes rasgos distintivos que las lenguas concretas podrán o no hacerlos pertinentes para la diferenciación de significados: oposición entre vocales graves y agudas (posteriores-anteriores) y oposición entre vocales sostenidas o bemolizadas (no labializadas-labializadas). De la combinación de estas dos oposiciones pueden salir otros varios tipos de oposiciones basados en la localización. El grado de apertura puede ser de dos, tres, cuatro, etc., y combinarse con la una articulación anterior de la lengua y, así, dar sistemas de tres, cinco o siete vocales.

En cuanto a las consonantes, las diversas clases de localización del obstáculo se organizan entre sí por relaciones de oposición. Se entenderá por series de localización los conjuntos de consonantes que tienen las mismas particularidades distintivas de localización articulatoria.

Según la localización del obstáculo consonántico surgirán series de localización fundamental, series emparentadas y series de trabajo accesorio al obstáculo su presentado, sea por las fundamentales o sea por las emparentadas.

Las series fundamentales son: las guturales o dorsales, las apicales o dentales hay y las labiales. La raíz de estas tres series reside en el hecho de que los labios, la punta de la lengua o el dorso de la lengua son los órganos más aptos para obstruir el espacio bucal. Las silbantes, aunque tienen las mismas características que las apicales, a veces se constituyen en serie autónoma y otras se juntan con los aquellas para formar una única serie.

Junto a estas cuatro series fundamentales universales se dan otras menos extendidas que se forman por escisiones de las fundamentales, tales como la lateral, guturolabial, palatal y laringal.

4 Troubetzkoy, 1967, pp. 33-53.

Ocurre algunas veces que en el lugar de cualquiera de las series fundamentales aparecen dos series, que se encuentran entre ellas en oposición y que sustituyen a la fundamental. V. gr., en lugar de la labial pueden aparecer una bilabial y otra labiodental.

El principio de escisión puede consistir en la contraposición sobre la base c: una serie fundamental entre «serie estridente» y «serie mate» o, bien, entre «serie ahuecada» y «serie llana».

En muchas lenguas las series fundamentales o las series emparentadas puede: escindirse en dos series. Se trata de que una de las series presenta la posición de órganos articulatorios que es normal a la serie fundamental o emparentada, en tanto que la otra asocia a esta posición orgánica un trabajo accesorio particular mediante partes de órgano u órganos que no participan en el trabajo principal. El resultad,: es un matiz particular opuesto a la carencia de ese matiz.

La creación de obstáculos y su franqueamiento constituye la esencia de consonantes. Sin embargo, el grado del obstáculo puede dar origen a nuevas diferencias y contraposiciones. El grado mayor de obstáculo está en las oclusivas: un grado menor se da en las fricativas y un grado mínimo en las sonantes, que pueden acercarse a la ausencia de obstáculo propio de las vocales sin que por ello lleguen a alcanzarlo.

El modo de franqueamiento del obstáculo puede dar lugar a nuevos fonema, según la duración del obstáculo. Así, unas consonantes serán momentáneas y otras durativas. Esta última característica está en relación con el grado del obstáculo. Así, las oclusivas serán momentáneas y las fricativas serán durativas. Valgan estas determinaciones articulatorias y acústicas para dar una idea de: sistema de oposiciones de que se sirve la lengua. A cada una de estas oposiciones articulatorias le corresponde una calidad sonora y un matiz tímbrico; con esas cualidades trabaja propiamente la fonología.

e) Neutralización de las oposiciones distintivas.

Las diversas lenguas se distinguen entre sí no sólo por el inventario de sus fonemas y por sus procedimientos prosódicos sino, más todavía, por el empleo que hacen de sus elementos distintivos. No todos los fonemas en una lengua dada pueden presentarse en todas las posiciones. En las posiciones en que no pueden darse se dice que están neutralizados. Así es que una determinada parte del sistema fonológico en una determinada posición queda neutralizada. Estas neutralizaciones pueden ser condicionadas por el contexto —por causa de la vecindad de determinados fonemas—, o condicionadas por la estructura, por la posición del fonema en la palabra, independientemente de la vecindad fonológica. La noción de neutralización de la oposición distintiva, que más tarde llamaremos síncresis, nos será de gran utilidad en nuestros desarrollos teóricos[5].

5 Troubetzkoy, 1967, pp. 100-196, 247-262.

IV. ELEMENTOS DE TEORÍA DE LA LENGUA.

Después de ver, sumariamente, los caracteres de la fonología y antes de entrar en el estudio de la semántica, será conveniente aproximarnos a una teoría general de la lengua que nos permita orientarnos en el estudio del complejo problema de la semántica.

Por las razones expuestas en la introducción nos serviremos de la teoría de la lengua de Hjelmslev. La expondremos brevemente a continuación[6].

Los hechos físicos, fisiológicos, psicológicos y lógicos de la lengua, en cuanto tales, no constituyen el lenguaje; son aspectos escogidos como objeto de estudio a los que la lengua da viabilidad. El peligro de pasar por alto a la lengua misma, mientras se estudian campos a los que ella abre paso, es intrínseco a la lengua, porque es propio de su naturaleza escapar a la conciencia.

El objeto de la lingüística es comprender a la lengua como un todo que se basta a sí mismo, como una estructura sui generis y no como un conglomerado de hechos extralingüísticos, físicos, fisiológicos, psicológicos o sociológicos.

Parece legítimo establecer, en todo caso, la hipótesis a priori de que a todo proceso puede hacerse corresponder un sistema capaz de ser analizado y descrito por medio de un número restringido de principios. Debe ser posible considerar todo proceso como una serie finita de elementos que reaparecen constantemente en nuevas combinaciones. Fundándose en el análisis, deberá poderse reagrupar sus elementos en clases, definidas cada una por la homogeneidad de sus posibles relaciones, y establecer un cálculo exhaustivo de las combinaciones posibles.

La teoría de la lengua debe proponerse verificar la hipótesis de la existencia de un sistema subyacente al proceso.

La descripción debe ser no contradictoria, exhaustiva y tan simple como sea posible. La exigencia de la no contradicción lleva a la descripción exhaustiva, y la exigencia de la exhaustividad lleva a la simplicidad. Hjelmslev llama a estas propiedades de la teoría; principio de empiría.

El procedimiento, para extraer el sistema que subyace, es un análisis que considere el texto como una clase segmentable cuyas partes son, a su vez, consideradas como clases segmentables, y así sucesivamente hasta llegar a concluir con las posibilidades de análisis. Este procedimiento puede definirse como la reducción de las clases a sus partes. Es un análisis especificador y no un movimiento generalizador y sintético.

a) Relaciones de teoría y realidad.

La teoría, en ella misma, no surge de la experiencia. Nada indica en ella si tendrá aplicaciones con relación a los datos de la experiencia. Sin embargo a partir de las premisas que enuncia permite el cálculo de posibilidades.

El teórico sabe por experiencia que ciertas premisas enunciadas cumplen las condiciones necesarias para que la teoría sea aplicable a ciertos hechos. Si las premisas son lo más generales posibles, la teoría tiene una gran posibilidad de ser aplicable a un gran número de hechos.

Según estas características la teoría es a la vez arbitraria y adecuada.

De lo dicho se concluye que los datos de la experiencia no pueden ni confirmar ni invalidar la teoría, sino solamente su adecuación a la experiencia.

6 Hjelmslev, 1968

La teoría y los teoremas, que deben tener forma de implicación respecto de la teoría y que son deducidos, permiten a su vez construir hipótesis. Entre ellas las pretendidas leyes cuya validez, contrariamente a la teoría, depende exclusivamente de su verificación.

En virtud de su carácter arbitrario, la teoría es «arrealista» y en virtud de su carácter adecuado es «realista», en sentido de aplicable.

En virtud de su adecuación, la teoría de la lengua efectúa un trabajo empírico: en virtud de su carácter arbitrario efectúa un trabajo de cálculo.

Fundándose en ciertos hechos de experiencia limitados saca las propiedades comunes para generalizar esas propiedades y ponerlas por definición. Desde ese momento ha establecido de forma arbitraria, pero adecuada, cuáles son los objetos a los cuales la teoría puede ser aplicada. A partir de la definición establecida e independiente de toda referencia a la experiencia, proporciona el utillaje que permite describir y comprender un texto dado.

Si el cálculo permite establecer varios procedimientos posibles conducentes a una descripción no contradictoria y exhaustiva de un texto y de una lengua, la teoría escoge aquel que asegura la descripción más simple por la vía más simple. Este es el principio de simplicidad.

El número de premisas implícitas debe ser reducido al mínimo. Los conceptos que emplea deben ser definidos, y las definiciones propuestas se han de apoyar en lo posible, sobre conceptos definidos. Es decir, hay que llevar la definición tan lejos como sea posible. Las definiciones formales, aquellas de las que otras se derivan y que derivan de otras, no tienen por qué agotar la comprensión de los objetos ni precisar su extensión, sino solamente han de organizar a los objetos relativamente a otros objetos definidos o presupuestos en cuanto conceptos fundamentales.

b) El análisis

Llamase dependencia homogénea la dependencia entre el todo y las partes, de forma que lo descubierto pueda ser considerado como interior y no exterior a un todo. Dependencias homogéneas son, pues, dependencias a un mismo nivel. En un análisis se tratará de la descripción de un objeto por las dependencias homogéneas.

Se llamará clase a los objetos sometidos al análisis y partes de esta clase a los objetos que un análisis particular encuentre dependiendo los unos de los otros y dependiendo de la clase de forma homogénea.

La definición de la parte presupone la de la clase. La de la clase presupone la del análisis. La del análisis presupone términos que no son ellos mismos definidos en el sistema de definiciones específico de la teoría y que se ponen como indefinibles, tales como descripción, objeto, dependencia, homogeneidad, etc.

El análisis debe proceder hasta la exhaustividad a un nivel determinado para partir desde las partes logradas como clases a nuevos análisis. Cada operación comporta la presuposición de las operaciones precedentes y será presupuesta en las operaciones siguientes.

Una dependencia definida por el análisis será llamada función. Funtivos serán los términos entre los cuales se establece la función. Las funciones pueden, a su vez, ser funtivos, puesto que pueden darse funciones de funciones.

Una constante será un funtivo cuya presencia es la condición necesaria de la presencia del funtivo con el que contrae una función.

Una variable será un funtivo cuya presencia no es la condición necesaria de la presencia del funtivo con el que contrae una función.

Ahora ya podemos dar un conspectus de las diferentes categorías de funciones que aparecerán en la teoría de la lengua y establecer sus definiciones formales.

A las dependencias recíprocas donde los dos términos se presuponen mutuamente las llamaremos interdependencias, y las definiremos como funciones entre dos constantes.

A las dependencias unilaterales, donde uno de los términos supone al otro, las llamaremos determinaciones, y las definiremos como funciones entre una constante y una variable.

Las dependencias latas donde dos términos están en relación recíproca sin que uno presuponga al otro serán llamadas constelaciones y las definiremos como funciones entre dos variables.

Han de distinguirse, además, dos grandes clases de funciones:

— las funciones «et» o conjunción lógica
— las funciones «aut, aut» o disyunción lógica.

Sobre esta distinción se basa la distinción de proceso y sistema. La función «et» se da entre funtivos que coexisten. La función «aut, aut» se da entre funtivos que alternan. Estos dos tipos de funciones se dan a nivel de la misma magnitud de unidades. Así es que todos los funtivos de la lengua participan a la vez del proceso y del sistema y contraen, a la vez, la relación de conjunción —coexistencia— y disyunción —alternancia—[7].

c) Signos y figuras.

Un signo en oposición a un no-signo es portador de un significado. Magnitudes tales como frases, proposiciones y palabras parecen cumplir esta condición. Las palabras se dejan analizar y se descomponen en radicales, sufijos de derivación y desinencias flexionales. Pero si se sigue el análisis llega un momento en que las unidades que aparecen no son ya portadoras de significación. Ya no son signos. Las sílabas y los fonemas no son signos, sólo partes o derivados de signos.

Para cumplir su función una lengua debe poseer una riqueza ilimitada de signos, junto a la facilidad de su manejo. Esta exigencia ilimitada de signos no es realizable más que si los signos están formados con la ayuda de no-signos cuyo número es finito y aún extremadamente reducido.

A estos no-signos que entran como partes de signo en un sistema de signos los llamamos figuras.

La lengua es capaz de formar continuamente nuevas combinaciones, de construir un número ilimitado de signos a partir de un número finito de figuras. Este es un rasgo fundamental de la estructura de la lengua. La lengua más que un sistema de signos es un sistema de figuras que pueden servir para formar signos[8].

d) Expresión y contenido.

La expresión y el contenido de un signo forman una función; son los funtivos de una función que llamaremos función semiótica. Entre la clase de los funtivos y la función se da siempre solidaridad. No puede concebirse una función sin sus términos, lo mismo que los términos son inconcebibles sin la función. No puede darse la función

7 Hjelmslev, 1968, pp. 21-61.
8 Hjelmslev, 1968, pp. 63-70.

semiótica sin la presencia simultánea de los dos funtivos, inversa. Expresión y contenido son solidarios y se presuponen necesariamente al otro. Y, por tanto, si en el análisis de un texto se omitiera la consideración la función semiótica no se podría ni delimitar los signos, ni dividir los aislados en figuras. En virtud de la función semiótica existe lo que puede designarse como forma de contenido y forma de expresión.

En virtud de la forma de contenido y expresión existen la substancia de contenido y la substancia de expresión que aparecen dice Hjelmslev, cuando se proyecta la forma sobre el sentido, como un hilo tendido proyecta su sombra sobre una superficie ininterrumpida. (Entiende sentido como el factor común a todas las lenguas, tanto en el plano de la expresión, como en el del contenido, cuando se hace abstracción del principio de estructura que cada lengua proyecta sobre ese continuo indeterminado).

Ahora podemos dar una significación más adecuada a la palabra signo. un signo sea signo de alguna cosa quiere decir que la forma de un signo puede comprender esa cosa como substancia de contenido. La palabra signo designa unidad constituida por la forma del contenido y la forma de la expresión establecida por la solidaridad que hemos llamado función semiótica. El plano del contenido y el plano de la expresión no pueden ser definidos más que, por oposición v de forma relativa, como funtivos de una misma función[9].

e) Variante e invariantes.

Del principio de economía se deduce el de reducción. Para satisfacer esta exigencia se ha de disponer de un método para reducir dos magnitudes a una. A esta última se le llamará invariante y a las otras dos variantes. La reducción consistirá en pasar de las variantes a las invariantes. Las invariantes fonemáticas, contrariamente a las variantes, están dotadas de función distintiva, de forma que el cambio de una por otra determine un cambio de contenido. Este no será el caso de las variantes. La mutación de una constante en el plano de la expresión provoca un cambio en el plano del contenido.

Lo mismo que en el plano de la expresión, ha de poderse llegar a inventariar las figuras sobre el plano del contenido. Si no se pudiera llegar al nivel de las figuras de contenido no podría hacerse una descripción exhaustiva del contenido. Una tal descripción supone que los contenidos son reducibles a un número finito de figuras, o que los contenidos son describibles con ayuda de un número limitado de figuras. La necesidad de una reducción en el contenido es la misma que la necesidad de su aplicación al plano de la expresión.

Lo mismo que se puede someter a la expresión de un signo a análisis y se le puede descomponer en partes más pequeñas que entran en relaciones mutuas, se ha de poder, por medio del análisis, reducir el contenido de un signo a sus componentes más pequeños que entren entre sí en relaciones mutuas.

La forma lingüística reposa exclusivamente en el número de invariantes y en sus relaciones recíprocas[10].

La substancia lingüística, lo sistematizado por la lengua, es forma, sistema, desde una perspectiva no lingüística. La semejanza y diferencia entre las lenguas reside en la estructura interna, en la forma, y no en la substancia que esa forma

9 Hjelmslev, 1968, pp. 71-85.
10 Hjelmslev, 1968, pp. 87-104.

organiza. No se da una forma universal, sino principios de organización universales. El viejo sueño de un sistema universal de sonidos y de un sistema universal de contenidos —sistema de conceptos— es irrealizable.

La lengua estudia únicamente lo relativo a la forma, o sistema lingüístico. Sin embargo la división de lingüístico y extralingüístico resulta simplificante. Es preferible ver una función entre estos dos grupos de objetos de estudios.

Los análisis efectuados por otras ciencias de la substancia, conducen a un reconocimiento de formas comparables, en principio a la lingüística, aunque de naturaleza extralingüística. Así es que la substancia se convierte en forma desde otro punto de vista. El análisis extralingüístico conduce al reconocimiento de un sistema extralingüístico que contrae una función con el sistema lingüístico[11].

Sincretismo

Con el nombre de sincretismo designamos lo que en fonología se llama neutralización, fenómeno por el que, en ciertas condiciones, puede no haber conmutación entre dos invariantes, v. gr., el nominativo y el acusativo en latín quedan neutralizados en caso de neutro.

Cuando dos elementos, que son considerados como invariantes sobre la base de la conmutación, contraen una superposición, resultan, por definición, variantes porque en esas condiciones sólo el sincretismo es una variante[12].

Catálisis

Se ha de prever la posibilidad de que el reconocimiento de ciertas funciones obligue, en virtud de la solidaridad que existe entre funciones y funtivos, a interpolar ciertos funtivos inaccesibles por otro camino. Esta interpolación la llamamos catálisis[13].

V. —APROXIMACIÓN A LA SEMÁNTICA

Lo que se pretende con el estudio de la semántica —como decía Hjemslev— es establecer el sistema subyacente al proceso. Se tratará, pues, de buscar criterios para delimitar un número finito de constituyentes de las unidades de contenido capaces de explicar, por sus relaciones mutuas, la totalidad del proceso significativo. Por sucesivas aproximaciones se han de ir determinando los elementos recurrentes hasta llegar a las invariantes mínimas capaces de explicar todo el proceso.

En el proceso encontraremos diversas magnitudes de recurrencia: las frases, los enunciados, las palabras (lexemas), las clases de contextos o significados contextuales de los lexemas (sememas), los constituyentes de los significados contextuales o sememas (semas). Únicamente a nivel de los constituyentes derivados de los signos, y que ya no son signos, nos encontraremos con el número finito de elementos recurrentes y con el sistema subyacente al proceso.

Desde las figuras de contenido, semas, debería describirse tanto los sememas como los enunciados y las frases. Determinadas agrupaciones de semas formarían los sememas: determinadas agrupaciones de sememas los lexemas; determinadas

11 Hjelmslev, 1968, pp. 105-111.
12 Hjelmslev, 1968, pp. 121-127.
13 Hjelmslev, 1968, pp. 129-131.

configuraciones sememáticas formarían los enunciados, etc.

Como la lengua misma, los semas o figuras de contenido deberán cumplir una doble función en sus combinaciones y jerarquizaciones: deberán servir a la comunicación que intercambien los sujetos acerca de los objetos. La función sujeto-sujeto deberá tener lugar a través de la función sujeto-objeto; y la función sujeto-objeto deberá tener lugar únicamente a través de la función sujeto-sujeto.

Esta peculiar estructura de la lengua, en general, y de las estructuras sémicas, en particular, explica por qué la lengua no es comprobación de límites objetivos impuestos por la naturaleza, sino establecimiento de límites en la naturaleza.

Desde aquí ya puede preverse la dificultad de trazar una frontera que separe lo lingüístico de lo extralingüístico; es decir, la dificultad de precisar, en cada uno de los casos en que en la lengua pueda señalarse un elemento discreto, si su discreción es debida a la estructuración semiótica o comunicativa o es debida a cualquier otro factor conexo con los contenidos (substancia del contenido).

La forma lingüística no relaciona semióticamente algo informe, sino que reformaliza elementos ya individualizados —y por tanto estructurados y jerarquizados— por factores no lingüísticos.

Al estudio de la semántica se añade una nueva dificultad: el objeto de estudio se confunde con el instrumento de estudio. El análisis de contenidos sólo puede hacerse con contenidos. La dificultad se agrava cuando lo que se intenta analizar y describir con los constituyentes de los contenidos —las figuras derivadas de los signos y ya no signos— que únicamente son expresables con signos. Nos encontramos, pues, con que hemos de caracterizar y denominar las figuras de contenido como si fueran contenidos y, por tanto, por falta de instrumental adecuado, tratarlas como si fueran signos y no figuras de signo.

Sería una equivocación querer escapar al enclaustramiento del universo semántico por medio de la relación de los signos a las cosas, por la vía de la designación. Se olvidaría con este hecho el que la lengua no es constatación de limites naturales, sino posición de límites en la naturaleza.

En la caracterización de la estructura propia y sui generis de la lengua no puede olvidarse que la función sujeto-sujeto, o relación comunicativa, sólo, tiene lugar en la función solidaria sujeto-objeto, o relación al entorno. La búsqueda de las estructuras elementales de la significación, o estructuras de la comunicación, v de las configuraciones que esas estructuras crean, no podrán liberarse plenamente de las estructuras que surgen de la relación al entorno ni, menos, podrán verse reducidas a esa función sujeto-objeto. Esta dificultad que encontramos a nivel general de la lengua está igualmente presente a la hora de intentar aproximarnos al estudio de las figuras constituyentes de los contenidos semánticos. Citando a Hjelmslev dijimos que toda forma lingüística es una forma de substancia que ya es forma desde otro punto de vista no lingüístico. Es decir, la comunicación impone un sistema a algo que por su parte ya es sistema desde otro punto de vista. La lengua es esa función de sistemas.

a) La primera acotación en la investigación semántica: el lexema y el semema.

Llamemos formativo o formante a la forma de la expresión más la substancia acústica. A un formante van unidos unos significados que hay que determinar según la lengua y el contexto.

Llamaremos lexema al formante más sus significados. Definiéndolo con A. J. Greimas[14]: «Lexema es un modelo virtual que subsume el funcionamiento entero de una estructura de significación recubierta por un formante dado, anterior a toda manifestación en el discurso, el cual no le permitirá realizar más que un caso determinado de significación de la estructura de significado y que llamaremos semema».

Cada una de las virtualidades significativas del lexema determinadas por el contexto —significaciones producidas por el término lexical en el acto del habla— la llamamos semema. Tendremos, pues, que un formativo dado podrá presentar un cuadro estructural de este tipo:

Lexema
- Semema 1
- Semema 2
- Semema 3
- .....[15]

Esta es la estructura lexemática. La estructura lexemática, en términos con una misma referencia objetiva, es diferente en las diversas lenguas. Pongamos ejemplos de lexemas con diferente estructura aún teniendo la misma referencia:

FRANCÉS		ALEMÁN	
manger	animales personas	fressen essen	animales personas
frères soeurs		Geschwister	Bruder Schwester

Los sememas se organizan a su vez en estructuras sememáticas que llamaremos macroestructuras. Supuesta la existencia de figuras de contenido o semas, esas figuras se combinarán formando unidades mínimas de significación, los sememas. Los sememas serán, pues, una estructura de figuras o semas y les llamaremos microestructuras.

Para una aproximación a los constituyentes mínimos de la semántica o elementos micro-estructurales será útil estudiar, brevemente, los campos de significación o macroestructuras.

— Los campos de significación o macroestructuras sememáticas.

Aunque la teoría de los campos nació con independencia de las corrientes estructurales del estudio de la lengua y, por supuesto, no pretendía encontrar las figuras de contenido, resulta ser una primera aproximación a la estructura inmanente del léxico.

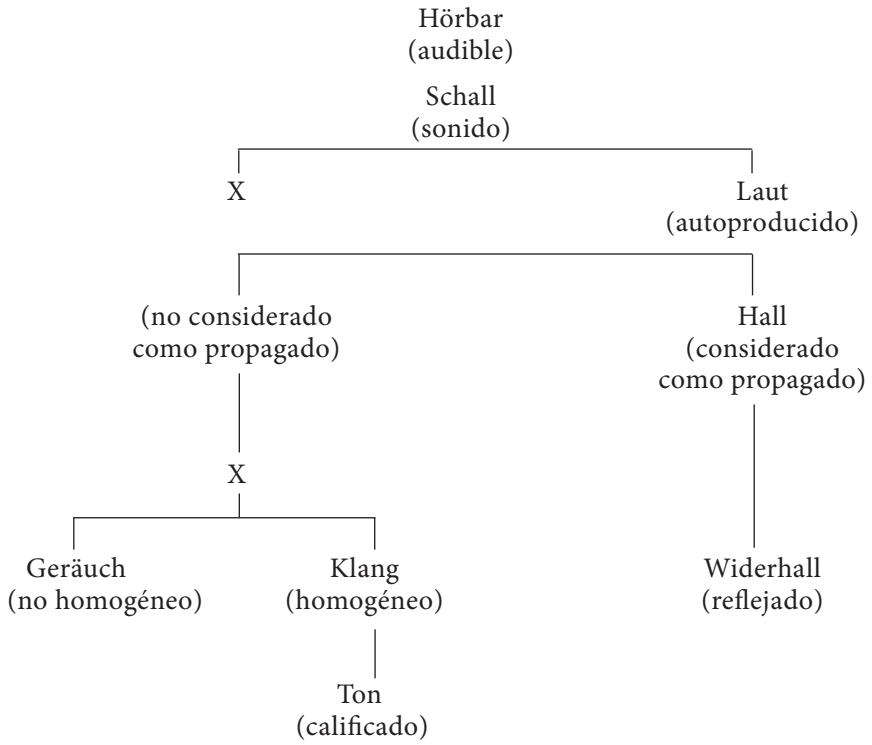
El análisis de campos se apoya sobre el hecho de que los sememas son agrupables en grandes bloques, capaces de ser ordenados en conjuntos por causa de ciertos caracteres semánticos comunes reconocidos por el sentir de la lengua (Sprachgefühl). Estos grupos pueden ser recubiertos por una noción general (Oberbegriff).

14 Greimas, 1969, p. 51.
15 Wotjak, 1971, p. 40.

Partiendo de una denominación de campo se reúnen todos los términos abarcados por la noción general. A continuación se comparan los términos reunidos y se les dividen en grupos según sus semejanzas y diferencias en la significación. Por este procedimiento se obtienen grupos y subgrupos ordenados por el mismo principio, de forma que se proceda desde lo más general hasta lo más particular. De general a particular y agrupando según semejanzas y diferencias deberán ordenarse todos los términos hasta que quede explicitado cómo se reparten el campo. Obtenida la ordenación podrá apreciarse la interdependencia de los términos de campo y sus relaciones mutuas.

Como en el caso del pequeño ejemplo que adjuntamos, un campo ordenado resultará: noción de campo, grupos contrapuestos, subgrupos de los grupos, y así sucesivamente. Los grupos se distinguen por contraposiciones, con lo cual es posible determinar qué caracteres distinguen a un grupo de otro grupo, a un subgrupo de un grupo, a un subgrupo de otro subgrupo, etc., y, por este mismo procedimiento, serán determinables los caracteres del campo. Los campos se agrupan con otros campos en campos mayores. Igualmente los campos se interseccionan, etc.[16].

Evidentemente los caracteres de los significados que pueden lograrse con el método de los campos podrían conseguirse por medio del análisis de las ocurrencias textuales del término a examinar. Sin embargo el método de los campos es mucho más económico y completo, aunque requiere una comprobación contextual de los resultados obtenidos.



[17].

16 Porzig, 1967, pp. 117-124; Coseriu, 1970, pp. 181-213.
17 Coseriu, 1970, p. 185.

La organización de los campos es peculiar en cada lengua. Dentro de una organización de campo pueden estar no lexicalizadas algunas de las articulaciones de campo (véase el ejemplo de campo).

Entre los campos se crean múltiples intersecciones, de forma que una misma unidad puede quedar incluida en dos o más campos bajo diversos aspectos.

Un mismo contenido teniendo la misma referencia puede tener en diferentes lenguas diferente composición si se integra en campos organizados diferentemente.

Diferentes sememas de un lexema pueden integrarse en campos diferentes. v. gr., en francés «siege» en silla y en sede.

Las organizaciones de campos, aún siendo lexicales, están mediatizadas por la sintaxis, de forma que no pueden organizarse campos en los que adjetivos, verbos o sustantivos se mezclen indistintamente, lo cual prueba la interna conexión de significado léxico y sintáxico y la relación de la estructura de campos y de la organización sintáctica con las microestructuras.

– Los elementos microestructurales del significado.

El estudio de los campos de significados, o macroestructuras, ya sugiere la posibilidad de un análisis de constituyentes de las unidades de significación.

Las semejanzas y diferencias que permiten reconocer a una unidad corno integrada en un campo o en varios, en un subgrupo de campo o en un subgrupo de subgrupo de campo, etc., inducen a representarse el semema como un conjunto estructurado de una determinada manera. Parece, pues, justificarse la concepción de Hjelmslev acerca de la estructura inmanente a la unidad mínima de significado. La unidad mínima de significado también es una entidad autónoma de dependencias internas; es decir, una estructura.

Si ha de tener sentido hablar de estructura semántica ha de ser posible la reducción de las clases abiertas lexicales —el potencial no finito de sememas— a un número finito de constituyentes semánticos que llamamos semas.

La posibilidad de la estructuración lexical en campos y campos de campos se apoya —a la vez que sugiere— en un análisis de los constituyentes de las unidades de significación. Las macroestructuras requieren las microestructuras. Hay que postular una estructura inmanente a cada unidad de significado y, por tanto, un nivel de análisis inferior al semema: el de los semas.

b) Observación sobre los niveles metodológicos de análisis.

La semántica se propone reunir los medios conceptuales suficientes y necesarios para la descripción de una lengua natural cualquiera, considerada como conjunto significativo. La dificultad que este estudio encuentra consiste en que debe utilizar como instrumento aquello mismo que intenta analizar y describir. Para solventar, en no poca medida, esta dificultad se puede recurrir a la teoría lógica de la jerarquía de los niveles de uso de la lengua. El concepto de jerarquía debe entenderse como relación de presuposición lógica, v. gr.,

me doy cuenta
    que digo
        que hace frío.

Estos tres segmentos están ligados entre sí por relaciones de presuposición.

El reconocimiento de diferentes niveles de significación existentes en el interior mismo de un conjunto significante nos permite escapar, en parte, a la circularidad de la investigación semántica.

Distinguiremos entre el objeto de estudio, la «lengua-objeto» y aquella con la que lo describimos, la «metalengua». Si se comenta una poesía o se realiza una crítica literaria, en sentido corriente, tendremos los dos niveles de que hablamos.

En estos ejemplos estamos frente a dos metalenguajes no científicos. Son metalenguajes no construidos sino lenguas naturales. La metalengua científica es, por el contrario, construida. Esto implica que todos los términos que la componen constituyen un cuerpo de definiciones coherentes que requieren, por tanto, un medio para construirlo.

La existencia de un cuerpo de definiciones apto para el análisis y descripción de cualquier lengua significa que la metalengua misma ha sido a su vez puesta como lengua-objeto y estudiada a un nivel superior.

Así pues, para la existencia de una metalengua semántica científica es preciso que los términos que la constituyen sean previamente definidos y confrontados. La definición de una metalengua científica presupone, por consiguiente, la existencia de una «meta-metalengua» o lengua tercera.

Tenemos, pues, que la semántica científica no puede ser concebida más que como una reunión por presuposición de dos metalenguajes: uno descriptivo con el que las significaciones contenidas en la lengua-objeto podrán ser formuladas y una lengua-metodológica definidora de los conceptos descriptivos y verificadora de su cohesión interna.

Todavía hay un cuarto nivel sobre los expuestos. La lengua metodológica o lengua tercera, depende de un estudio de las lenguas metodológicas puestas como lenguas-objeto. Una metalengua superior debe decidir cómo deben ser construidas las lenguas metodológicas.

Estos cuatro niveles podrán llamarse: lengua-objeto, lengua-descriptiva, lengua-metodológica y lengua-epistemológica.

La investigación semántica que nos ha de ocupar se preocupa de establecer la conceptualización mínima para la descripción de la estructura semántica. Se mueve pues, preponderantemente en los niveles tercero y cuarto[18].

Cualquier descripción científica debe presuponer que el objeto de la descripción es concebido como una estructura —analizado por tanto según un método que permita reconocer las relaciones entre las partes que lo constituyen—, o como formando parte de una estructura con otros objetos con los cuales contrae relaciones que hacen posible establecer y reconocer una unidad más amplia, de la cual estos objetos con el objeto considerado son partes.

Los métodos que proporcionan y describen las estructuras semánticas han de registrar las dependencias y funciones que hay entre los elementos estructurales. Si en los fenómenos semánticos se dan diversos niveles de estructuración, un método que sea suficiente para un nivel de análisis puede ser insuficiente para unas exigencias mayores de estructuración.

La complejidad del objeto semántico de investigación lleva consigo una complejidad en el proceso metódico de acceso que se traduce en pluralidad de métodos.

Es una característica fundamental de la investigación lingüística, el que el análisis se preocupe primariamente en la modelización de los hechos lingüísticos. El

18 Greimas, 1969, pp. 13-17.

método de la modelización consiste en formular hipótesis abstractas apoyadas en observaciones concretas; hipótesis que se formulan sobre la estructura general de la lengua y que deberán ser comprobadas sobre los hechos concretos.

Hipótesis básica de la investigación semántica: la analogía de los planos de expresión y contenido

Esta hipótesis intenta orientar las construcciones teóricas que versan sobre la estructura de la semántica a partir de las investigaciones de un campo de la lengua mejor estudiado y mejor descrito. La construcción de modelos semánticos semejantes a los fonológicos es una necesidad fundamental para la investigación de un campo muy imperfectamente explorado. Esta hipótesis se apoya en la relación de interdependencia de los dos planos de la lengua: la expresión y el contenido.

El principio de analogía permite utilizar todo el utillaje de la fonología, tal como la noción de estructura, de todo y elemento, de sustitución, etc. Se parte del instrumental disponible.

La fonología y la semántica coinciden, además, en un punto capital: ambas son disciplinas fronterizas con disciplinas extralingüísticas.

El principio de analogía, que no es más que un instrumento heurístico en el estudio de la estructura del significado, debe ser empleado con todo cuidado, porque los dos planos de la lengua a pesar de sus semejanzas no son paralelos.

Como la fonología ha de proporcionar el sistema de expresión del habla, la semántica deberá proporcionar el sistema de las significaciones del habla. En la fonología diferenciamos los hechos sonoros de su aspecto relacional; por medio de la relevancia de contrastes acústicos es posible destacar el sistema de comunicación de la lengua. De una forma análoga hay que distinguir en el significado un lado substancial, no peculiar de la lengua como sistema, y un aspecto comunicativo inherente a la lengua como sistema.

Como el fonema está constituido por caracteres constituyentes, el semema en el plano del significado estará constituido por caracteres semánticos. Y como los caracteres de la fonología pueden ser descritos en términos fonéticos, en la semántica podrán ser descritos en términos extralingüísticos.

En la fonología la descripción de los caracteres está a cargo de una disciplina no intrínsecamente lingüística, la fonética. En la semántica los caracteres constitutivos estarán, o podrán estarlo, a cargo de la semántica substancial no necesariamente lingüística. Como es posible un análisis no lingüístico del fonema, es posible un análisis no lingüístico del semema. Como es posible hablar de la interlingualidad respecto de los rasgos característicos recurrentes de la fonología, podría hablarse igualmente de interlingualidad de los rasgos recurrentes mínimos de la semántica. Como la fonética y la fonología forman una unidad correlativa, así la semántica y la semántica substancial formarán una unidad correlativa.

La analogía de la semántica con el plano de la expresión se extiende no sólo a la aplicación de unas cuantas hipótesis de trabajo, sino a la utilización de sus métodos: la distribución para proporcionar las clases de sememas, las nociones de constante y variante por medio de la conmutación, la noción de neutralización, etcétera.

Como en la fonología es posible un análisis de rasgos constituyentes sin que queden residuos, en el plano del contenido ha de poderse analizar en constitutivos semánticos —semas— igualmente sin residuos.

La hipótesis básica que dirigirá el estudio será una deducción del principio de

analogía: la reducción de los contenidos de número ilimitado a un número limitado de invariantes, las llamadas figuras del contenido. Estas figuras invariantes deberán determinarse por conmutación, de forma que si en una unidad de significado se cambia una figura de contenido por otra deberá producirse, por ello, una mutación en el campo de la expresión[19].

Isomorfía de los dos niveles de la lengua

Del principio de analogía se deduce una cierta isomorfía entre el nivel de la expresión y el del contenido.

Se entiende por isomorfía, la estructuración igual del plano de la expresión y del contenido. Este principio implica el paralelismo categorial de los dos planos; una organización fundamentalmente idéntica de las dos caras de la lengua.

Sin embargo se han puesto muchas limitaciones a ese paralelismo. Para poner un caso: la relación de la forma de la expresión a su substancia no es exactamente paralela a la relación de la forma del contenido a su substancia. La forma de la expresión no precisa formalizar de una manera o de otra toda la substancia acústica; puede ignorar parte de ella. La forma del contenido, por el contrario, ha de tender a estructurar toda la substancia.

En conclusión: el principio de isomorfía es válido con tal de que no se absolutice el paralelismo.

Coseriu remarca que el estudio de la estructura semántica no tiene posibilidades de éxito pleno mientras se mantenga ligada la investigación de la región del plano de la expresión y el del contenido. Debe de emprenderse un consecuente análisis de los contenidos utilizando el principio de isomorfía pero sin que esa utilización suponga el paralelismo completo de los niveles[20].

Para el estudio semántico falta la disciplina correspondiente a la fonética, netamente caracterizada como extralingüística y en correlación con lo estrictamente lingüístico. Esta falta comportará que el análisis semántico oscile entre lo lingüístico y lo extralingüístico. A veces podrá precisarse en cuál de los dos campos se está y otras veces no se podrá o habrá que prescindir, momentáneamente, de su diferenciación.

c) Investigación de los constituyentes del significado: las marcas semánticas de Katz y Fodor .

Las investigaciones de Katz y Fodor, de la escuela de Chomsky, suponen que un significado es articulable en marcas semánticas cuyo análisis es necesario para la descripción del proceso de desambiguación. Sólo conociendo las marcas de los términos polisémicos puestos en contacto por el contexto es posible describir el proceso de monosemización del uso de términos polisémicos, o aclarar los fenómenos de anomalías semánticas —asemanticidades—.

El análisis de las marcas permite la descripción de las regularidades de conexión de las unidades sintácticamente no equívocas. La determinación de las marcas, que se orienta, como hemos dicho, a la aclaración del proceso de monosemización, permite comprender la tesis tradicional de la determinación del significado de las unidades polisémicas por el contexto y describir la función del contexto.

19 Wotjak, 1971, pp. 67-73.
20 Coseriu, 1970, p. 93.

La pretensión de la teoría semántica de Katz y Fodor, coherentes con su pertenencia a la escuela transformacionalista, es describir los medios por los cuales un «fluent speaker» descubre las anomalías semánticas, las ambigüedades sintácticas y por qué medios las elimina en su hablar.

La influencia del contexto en el conjunto de marcas de una unidad se explica mediante diferentes amalgamas o colocaciones de las marcas. La concurrencia sintagmática de las unidades de significación, como complejos de marcas, hace que cada unidad amalgame sus elementos en función de las otras unidades con lo cual se obtiene la monosemización de cada una de las unidades polisémicas. Así es que las unidades son manojos de marcas que se amalgaman de una forma u otra, con las correspondientes diferencias de significación, según su contexto.

Una marca semántica es una construcción teórica que recibe su interpretación en una metateoría semántica. Es una construcción en el mismo sentido que lo son los átomos, los genes, las valencias, etc. Las marcas conseguidas en el análisis tienen el grado de especificación requerida y suficiente para la teoría. Carecen, por tanto, de la pretensión de ser una descripción completa y adecuada de la esencia misma de la estructura semántica. La teoría de la que, en el caso de Katz y Fodor, se trata, en cuya función estará el número de marcas de cada unidad y su especificación, es la descripción de la «interpretative capacity» del hablante. Las marcas semánticas tienen la función de expresar las compatibilidades[21].

Investigaciones de U. Weinreich y E. A. Nida

Ambos autores parten de las investigaciones de Katz y Fodor y aportan precisiones y modificaciones.

Weinreich no acepta la distinción de Katz y Fodor entre marcas semánticas y sintácticas. Es extremadamente difícil, y las más de las veces arbitraria, la frontera que se establece entre unas y otras.

Admite gradación en la ruptura de las normas de semanticidad, lo cual importa que las marcas de una unidad de contenido están jerarquizadas y no son, como pretendían Katz y Fodor, una amalgama. Las marcas se encuentran en complejos ordenados de constituyentes, en configuraciones.

Nida insiste en la necesidad de un análisis paradigmático de constituyentes apoyándose en los diccionarios, y no tan exclusivamente en los contextos como sus predecesores. Caracteriza las marcas semánticas como los puntos de cruce de las estructuras semánticas por medio de las cuales pueden ser descritas, lo más económicamente posible, las expresiones dotadas de varios significados actuales o potenciales. Las marcas son, únicamente, convenientes invenciones para señalar ciertas facturas de los contrastes que existen en las series de significados. Las marcas no son, ni tan sólo, los rasgos más diferenciadores para todo contexto.

Distingue, en el conjunto de marcas, entre marcas centrales y periféricas. Llama «distinguisher» a las marcas que están situadas en el extremo de las ramas del árbol semántico. Estas marcas apuntan al referente, pero no a todas sus características, sino, únicamente, a aquellas suficientes para diferenciar el significado de que se trate de otros que puedan entrecruzarse en el campo de denotados dado.

Articula la microestructura de un significado no en simples marcas, como sus antecesores, sino en disyunciones de marcas dentro del mismo árbol descriptivo de

21 Wotjak, 1971, pp. 113-122.

una microestructura. (Véase el ejemplo de «chair»).

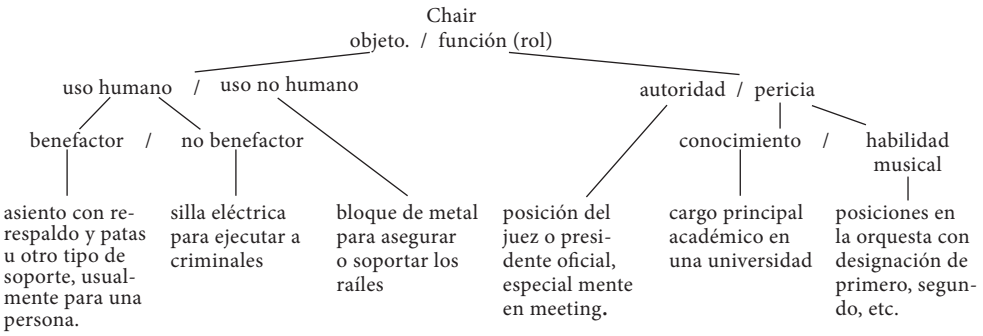
Remarca que la organización de marcas no es, según un orden lógico —según un orden de interpretación extralingüístico—, sino según un orden propio y característico de la lengua misma. Lo que realmente interesa es la manera cómo la lengua misma organiza las estructuras para resolver las ambigüedades que puedan ocurrir.

Cuando se estudia la estructura de una unidad de significado no intentamos clarificar la estructura de los referidos, sino los conceptos con los que el hablante apunta a los referidos y que están reflejados en el uso que hace de los términos. No nos conciernen los referidos en ellos mismos, sino la manera con la cual la lengua habla acerca de los referidos. En otras palabras, se designa con un significado y sólo por un significado, y lo que nos importa es el estudio de cómo el significado designa.

El punto más alto de la estructura semántica está ocupado por la oposición de marcas jerárquicamente superiores que estarán determinadas por el análisis del contexto. Los restantes niveles jerárquicos serán igualmente determinados por el grado de particularidad del contexto, que optará entre los términos alternativos.

Las alternativas que pueden ser establecidas a cada nivel de las oposiciones jerárquicas de marcas no lo son a priori y, lógicamente, sino según los usos.

Ejemplo:



Los límites inferiores del árbol representarían los «distinguisher». A su cargo estaría la determinación última del referido.

Distingue entre marcas que se pueden caracterizar como dicotomías positivo / negativo y marcas que expresan contrastes. En general se da la tendencia a que los rasgos caracterizados por la dicotomía positivo/negativo ocupen los puestos jerárquicamente superiores.

En cada unidad lexical el orden y el tipo de marcas está en dependencia de la estructura de la unidad correspondiente, de tal forma que una marca que en determinada categoría lexical aparece situada al nivel jerárquico más alto, en otra unidad puede aparecer mucho más baja en la escala jerárquica.

Las lenguas difieren en cuanto al tipo y a la recurrencia de las marcas semánticas. Algunas categorías semánticas, en el desarrollo de las lenguas, toman carácter morfológico, v. gr., el sexo.

Algunas marcas, por su generalidad, juegan un papel especial en razón de recurrencia mayor. Las marcas menos generales son de importancia para la descripción de las estructuras semánticas, para los procesos de conexión de unidades para la explicación de la desambiguación[22].

22 Wotjak, 1971, pp. 122-128.

En conjunto, este tipo de estructuración está hecho más de cara a determinar la estructura discriminatoria de la palabra, que de cara a determinar la estructura interna del término mediante cuyas figuras —marcas— la lengua es capaz de concebir lo que designa. Diríamos que es más una estructura de la designación que de la significación.

El mérito está en la jerarquía de marcas, en la formalidad lingüística de la estructuración, y en su paradigmaticidad —estudio de la estructura inmanente del término, anterior a su uso contextual.

D. Bolinger remarca la necesidad del estudio de los constituyentes, y no únicamente para la construcción del modelo de la «interpretative hability». El análisis ha de admitir marcas latentes que únicamente en determinados contextos son actualizadas[23].

Análisis de constituyentes de B. Pottier

Es un análisis de constituyentes de un campo de denominación de objetos. Un tal análisis tiene la ventaja de que proporciona un material lexical desprovisto de elementos valorales y afectivo-individuales; tiene la desventaja de hacer más difícil la distinción entre la peculiaridad de lo lingüístico y lo extralingüístico.

La investigación de Pottier nos permitirá precisar las nociones de sema, semema, archisemema, archilexia y, sobre todo, la correlacionalidad de microestructuras y macroestructuras. Presentará, además, la ventaja de conectar, en el análisis de constituyentes, la semántica y la sintaxis. Se reconoce una fuerte tendencia a la semántización de la sintaxis de la lengua mediante la noción de clasema y de rasgos latentes inmanentes a las unidades semánticas de significado.

La exposición nos permitirá ejemplificar algunas de las nociones con que hemos ido trabajando y que más tarde tendremos que utilizar ampliamente como base de reflexiones posteriores.

La agrupación de un campo de objetos se hará por razones de conexión entre los objetos mismos, por su uso y función, no por razones estrictamente lingüísticas. Se trata de la reunión intuitiva de un grupo de objetos relativamente homogéneos. Sea la serie «chaise, fauteuil, tabouret, canapé, pouf». Si tomamos la primera unidad y describimos sus cualidades tendremos:

Chaise = q1 con respaldo
q2 sobre pie
q3 para una persona
q4 para sentarse

Si llamamos a la unidad lexical con significado monosémico, en virtud del contexto, semema, y a cada una de las cualidades semas, resulta:

S1 = s1, s2, s3, s4

Si respecto a esta microestructura comparamos el siguiente semema «fauteuil», veremos que tiene los semas de «chaise» más una nueva cualidad: «con brazos».

Tendremos, pues, S2 = s1, s2, s3, s4, s5.

Comparando las 5 unidades reunidas tendremos el siguiente cuadro: donde s6 será: con material rígido.

23 Wotjak, 1971, pp. 129-133.

	s1	s2	s3	s4	s5	s6		
Chaise	+	+	+	+	—	+	=	S1
Fauteuil	+	+	+	+	+	+	=	S2
Tabouret	—	+	+	+	—	+	=	S3
Canapé	+	+	—	+	+	+	=	S4
Pouf	—	+	+	+	—	—	=	S5

Los semas comunes al grupo son, pues, s2 y s4. Este será el archisemema que si está, en la lengua de que se trate, lexicalizado se llamará archilexema (siege) = algo elevado sobre el suelo para sentarse.

Sema será el rasgo constitutivo del semema que por su presencia o ausencia funcionará como rasgo distintivo (excluidos los que son comunes a todo el campo). El archisemema es el conjunto de los rasgos comunes a todo el campo y que funcionará como rasgo distintivo respecto a otros campos.

El sema es un elemento del conjunto semema. Estos rasgos conseguidos no tienen la pretensión de ser los rasgos mínimos. Pottier no estudia las relaciones de los constituyentes de un semema. Su matriz es, en cambio, útil para la comprensión de la relación de las microestructuras las macroestructuras.

Los caracteres hasta ahora conseguidos han sido los más particulares. Vamos ahora a intentar señalar los caracteres más generales, hasta llegar a los más particulares.

Llama clasemas a las clases de distribución (de motivación evidentemente semántica y partiendo, por tanto, de la estructura interna de la unidad de significado) reveladas por criterios combinatorios numerosos y cuyos resultados son homogéneos.

Si se toman dos preguntas (contextos) cuyas respuestas sean significativas para las clases de distribución, por ejemplo:

«Voulez-vous l'amener votre...»

objetos: n respuestas
animales: n respuestas
personas: n respuestas

«Voulez-vous l'apporter votre...»

objetos: n respuestas
animales: 0 respuestas
personas: 0 respuestas

Se ve que «apporter» selecciona un objeto gramatical que rehúsa normalmente la pertinencia a la serie objetiva de los animales o de las personas.

Las respuestas que se darán en «amener» resultan ser substantivos de objetos inanimados (serie A), substantivos de objetos animados (animales-serie B1; personas-serie B2).

En el interior de la serie de los inanimados se pueden distinguir dos sub-series reveladas por comportamientos combinatorios.

Pongamos la frase «abrir X». Si se refiere a un objeto material tenemos, «abrir un saco, una caja, un absceso». Si «X» se refiere a un objeto no material tenemos una subserie llamada tradicionalmente figurada: «abrir una sección, la marcha». O en un caso de ambigüedad: «abrir un almacén», si almacén está visto como objeto material, o bien «abrir un almacén» como iniciar un negocio. Así tendremos en la serie de los inanimados las subseries Al y A2.

Una primera organización de los clasemas puede representarse así:

Animado (S.B)	<	personal (serie B2)	= clasema 1	> clasema 5
		animal (serie B1)	=clasema 2	
Inanimado (S.A)	<	obj. material (serie Al)	= clasema 3	> clasema 6
		obj. no material (serie A2)	= clasema 4	

Así resulta que toda unidad de contenido puede ser caracterizada por dos tipos de rasgos constituyentes: los semas y los clasemas.

Pueden darse casos en que un clasema se presente lexicalizado, v. gr., «nada» que lexicalizará los clasemas 2, 3, 4. 6.

Hay otro tipo de constituyentes que podrían llamarse subclasemas, pero que por otros investigadores han sido llamados semas virtuales o virtuemas, v. gr., objeto comestible, objeto cortable, etc. Una silla puede tener un número muy grande de virtualidades: puede romperse, cortarse, comprarse, etc. Estos rasgos virtuales pueden ser puestos en relieve por el contexto, o no. Estas virtualidades pueden crear determinadas solidaridades de unidades en un contexto y son de gran importancia estilística.

Tenemos, pues, que una unidad de significado tiene cuatro tipos de definidores: semas obligatorios= semema; semas de campo= archisemema; semas latentes o sintagmáticos=clasemas; y semas que pueden ponerse en valor o virtuemas.

El análisis de semas de los contenidos puede determinar el grado de sinonimia de los contenidos por el número de los semas en común. Veremos su utilidad, sobre todo teniendo en cuenta los virtuemas, para otros funcionamientos de la lengua no meramente designadores en los que intervengan los elementos valorales o metafóricos, así como para el estudio de lo que más tarde llamaremos equivalencias de contenidos en un contexto[24].

d) Investigaciones de Greimas

Greimas aporta nuevas precisiones para la estructuración de la semántica: estudia las relaciones estructurales de los semas, independientemente de su integración en los manojos de semas que constituyen los sememas en cada lengua específica. Ello importa una distinción entre el nivel inmanente de la estructura de la significación y el nivel de la manifestación de los significados en la comunicación. El corte radical de inmanencia y manifestación permite a Greimas precisar algunas características de las relaciones de los semas, tomados precisivamente de su inclusión en los sememas de la manifestación, lo mismo que ciertas características del semema en cuanto unidad manifestada de significado.

La estructura del significado es, para Greimas, la organización del plano del contenido en un sentido general. Sitúa su estudio de la semántica en una perspectiva hjelmsleviana.

24 Baldinger, 1970, pp. 75-89; Wotjak, 1971, pp. 133-138.

La estructura elemental de la significación.

Hasta ahora, las aproximaciones que hemos hecho a los semas han sido en el interior de agrupaciones sémicas. Los hemos estudiado como unidades mínimas ,de significación. Ahora los vamos a estudiar como elementos de relación, como términos de relación de la estructura elemental de la significación.

La creación de diferencias posibilita la lengua. Percibir diferencias es captar la relación de términos, de donde la primera definición de estructura sería: presencia de los términos y de la relación entre ellos. Esto supuesto, la significación presupone la existencia de la relación. La comprensión de la noción de estructura supone el análisis de los elementos de su definición. Importa, pues, considerar sucesivamente las nociones de relación y los términos de relación.

Para que dos términos objeto puedan ser captados conjuntamente es preciso que tengan algo en común. Para que dos términos objeto puedan ser distinguidos es preciso que sean diferentes; o, en otras palabras, que tengan conjunción y disyunción.

La relación manifiesta, por tanto, una doble naturaleza: es, a la vez, conjunción y disyunción. Llamaremos estructura elemental a un tal tipo de relación.

Cualquier tipo de unidad que aparezca a nivel de análisis de la lengua es fruto de relaciones. Cualquier unidad de significación deriva de estructuras más elementales, porque la lengua no es un sistema de signos sino un ensamblaje de figuras o estructuras elementales de la significación.

La estructura elemental comporta que la percepción de diferencias se sitúe en un solo y mismo eje, comporta un punto de vista único de una determinada dimensión en el interior de la cual se presenta una oposición en forma de dos polos extremos de un mismo eje. Llamaremos eje semántico a ese punto de perspectiva común, o denominador común a los dos términos, es decir, el fondo sobre el cual se desgaja la articulación de la significación. El eje semántico subsume y totaliza las articulaciones que le son inherentes.

A condición de poder encontrar en cada caso la denominación conveniente del eje semántico, se puede concebir una descripción estructural como consistente en indicar los términos de relación y el contenido semántico de ambos, o eje de la relación. Si se designan por A y B los términos y por «r» la relación de un eje S tendríamos,

A/rS/B.

A y B son los términos. S es el eje semántico resultado de la descripción totalizante que reúne a la vez las semejanzas y las diferencias.

Una estructura elemental de la significación puede ser descrita de dos maneras: en forma de eje semántico, A/rS/B y como articulación de términos, articulación sémica, (s1) r (s2) o más sencillamente: sl-s2. Llamaremos a uno eje semántico y al otro categoría sémica.

Greimas, siguiendo a Jacobson, supone que toda estructura elemental de la significación es binaria. Cuando en el plano de la manifestación se presentan articulaciones en tres términos, o más, se supone que la articulación es compleja. v. gr.,

«on - il - cela»

positivo, complejo, negativo

personal, personal-no personal, impersonal

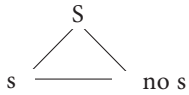
De todo esto se concluye que el análisis de la articulación sémica de los contenidos supone tanto el análisis de ejes semánticos como de articulación sémica, es decir, supone tanto el eje semántico como la categoría sémica.

Las articulaciones de contenido son lo que Hjelmslev llama forma del contenido y los ejes semánticos que subsumen esas articulaciones son lo que él llama substancia del contenido.

Las articulaciones sémicas de una lengua constituyen su forma, mientras que el conjunto de ejes semánticos constituyen su substancia. Si se tiene en cuenta la equivalencia que hemos hecho de forma del contenido y articulación sémica substancia del contenido y eje semántico, se verá que las nociones de substancia y de forma son conceptos operacionales que dependen del nivel de análisis que se escoja. Lo que será llamado substancia a un determinado nivel podrá ser analizado como forma a un nivel diferente.

El número de ejes y la cualificación de los ejes, sobre los que se ejerce la estructuración sémica, puede depender de operaciones diacríticas de naturaleza no lingüística.

Hemos dicho que el eje semántico subsume los elementos que se pueden conseguir analíticamente. Respecto a la totalidad que constituye una categoría sémica los semas pueden considerarse partes. Si representamos la estructura elemental como



entonces «S» será el eje semántico y «s-no s» la categoría sémica. La categoría sémica completa será la categoría sémica y su eje semántico. Entonces, junto a la relación autonímica (disyunción) entre los semas de una misma categoría, la estructura elemental de la significación se define, además, por la relación hiponímica entre cada uno de los semas tomado individualmente y la categoría sémica entera. Teniendo en cuenta la orientación de la relación, partiendo del sema la relación puede ser designada como hiponímica; partiendo de la categoría podrá denominársela hiperonímica.

Si se dan relaciones entre semas a diferentes categorías sémicas podrá llamarse hipotáxica o hiperotáxica.

Los ejemplos que se toman en las siguientes reflexiones están en función de la ilustración del pensamiento, y no para probar la verdad de los análisis de los campos que se recubren con los ejemplos propuestos. Esto supuesto, tomemos los adjetivos de espacialidad:

Haut / long / large / vaste / épais

Si damos el nombre de eje de la espacialidad al conjunto, una primera división dicotómica permite distinguir dos aspectos que se manifiestan en la oposición lexicalizada «espace/étendue»

dimensionalité	/	*non-dimensionalité*
haut / long / large		vaste (?) / épais

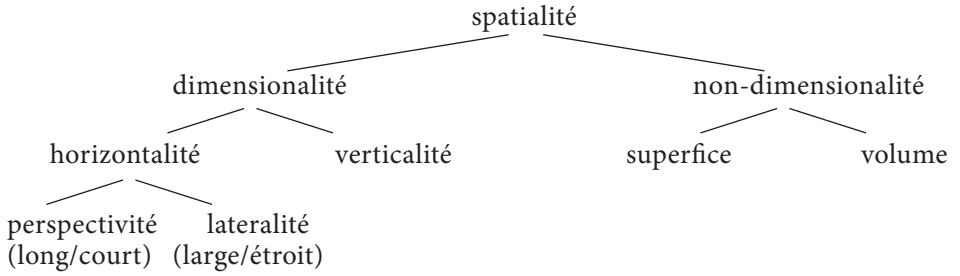
Para simplificar paramos el examen de la no-dimensionalidad hasta donde hemos llegado, y proseguimos adelante en la dimensionalidad. La dimensionalidad será ahora considerada como eje sémico, que dará esta nueva articulación:

verticalité	/	*horizontalité*
haut		long / large

El sema de la horizontalidad puede ahora ser considerado como eje que se articulará en nuevos semas, que pueden ser designados como

Perspectivité	/	*Lateralité*
long		large

Tomando todas estas articulaciones en conjunto tendremos:



Teniendo en cuenta que no se ha desarrollado la no-dimensionalidad, este esquema podría decirse que representa el sistema sémico de la espacialidad francesa.

Debe recordarse que los resultados obtenidos del análisis son metalingüísticos que, aunque a los semas o categorías sémicas se les denomine con términos tomados de la lengua-objeto, no son idénticos a los lexemas que aparecen en ésta en el discurso. Se los emplea a falta de una terminología más adecuada.

Se ha de remarcar la interferencia de la categoría sémica «cantidad relativa» que se incrusta en el sistema descrito sin que pertenezca a él.

Para poner más de manifiesto la relación que existe entre el sistema sémico y la manifestación lexemática utilizaremos el sistema gráfico de Pottier:

lexemas \ semas	Spac.	dimens.	vertic.	horiz.	persp.	láteral
haut	+	+	+	—	—	—
bas	+	+	+	—	—	—
long	+	+	—	+	+	—
court	+	+	—	+	+	—
large	+	+	—	+	—	+
étroit	+	+	—	+	—	+
vaste	+	—	—	—	—	—
épais	+	—	—	—	—	—

Cada lexema de la lista está caracterizado por la presencia de un cierto número de semas y por la ausencia de otros. A partir de un campo común, la coinciden del sema «espacialidad», cabe la posibilidad de unas disyunciones. Las oposiciones sé-

micas operan disyunciones en los lexemas.

Si en vez de considerar las relaciones verticales, observamos las horizontales nos encontramos con lo que ya observamos en Pottier: cada lexema es una colección sémica. Si seguimos la tabla de izquierda a derecha resulta que el lexema no es una mera colección de semas, sino una serie de relaciones hiperonímicas que van de totalidades a partes. Si por el contrario fuéramos de derecha a izquierda veríamos que las relaciones son hiponímicas, van de las partes a las totalidades.

Consecuentemente resulta que el lexema es un conjunto de semas ligados entre ellos por relaciones jerárquicas.

Por otra parte, este tipo de relaciones entre semas, registrado en el interior del lexema, puede existir entre lexemas en el interior de unidades de discurso mayores que el lexema[25].

La cuestión de las taxias

En los lexemas que hemos estudiado se interfieren dos sistemas sémicos, el de la espacialidad y el de la cantidad relativa, si bien hemos prescindido en el análisis del sistema de la cantidad relativa. Una situación de este tipo es la normal en cuanto a la manera de ser de los lexemas en su composición.

Pongamos un caso más claro de táxias: el morfolexema francés «la» es un sincretismo de varias categorías morfológicas descomponibles en los siguientes morfosemas:

singular + femenino + definido

Estos semas son términos de las categorías sémicas llamadas tradicionalmente:

número — género — determinación

El morfolexema «les» comportará los semas «número» y «determinación», mientras que el sema «género» está ausente. O sea, que la presencia del género supone la presencia del número y la determinación, pero lo contrario no es verdadero. Se puede concluir que en el interior de un lexema se dan relaciones jerárquicas entre semas pertenecientes a sistemas sémicos heterogéneos.

Estas observaciones nos permiten tantear una nueva definición de lexema: el lexema es el lugar de manifestación y de encuentro de semas provenientes de categorías y sistemas sémicos diferentes que se relacionan entre sí jerárquicamente.

En el transcurso de la historia, un mismo lexema puede enriquecerse con nuevos semas y reestructurarse, o, a la inversa, vaciarse de parte de su contenido sémico. Lo que se dice de la historia vale igualmente para la determinación concreta del contexto.

El lexema es, pues, una unidad solo relativamente estable. Lo mismo que el lexema es un lugar de encuentro de semas pertenecientes a diversos sistemas sémicos, así lo son las unidades de significación mayores que él como los paralexemas (v. gr., pomme de terre), los sintagmas (v. gr., pain de seigle), o los enunciados.

De todo esto resulta que el plano del discurso presenta una homogeneidad, en cuanto que, independientemente de las unidades de comunicación que se conside-

25 Greimas, 1969, pp. 18-36.

ren o empleen —lexemas, paralexemas, sintagmas o enunciados—, las relaciones que se establecen entre los semas o los conjuntos sémicos presentan una regularidad codificable. Los semas pertenecientes a dos o más sistemas sémicos —que pueden ser muy alejados— se relacionan homogéneamente en el discurso. La heterogeneidad de los semas se encuentra distribuida de forma homogénea.

En cuanto a su contenido sémico, la división del discurso en palabras no es una división pertinente. En cuanto a su contenido sémico, los sistemas sémicos empleados en el discurso resultan constantes, como es constante la densidad sémica a través del discurso[26].

EL NÚCLEO SÉMICO

Hasta ahora hemos estudiado la estructura inmanente de la significación y su modo de presencia general en la manifestación. A partir del sema hemos intentado definir el lexema. Tomaremos ahora como punto de partida el lexema para ver si su análisis, revelándonos su organización sémica, nos permite reunir nuevos conocimientos más precisos sobre la articulación de la significación.

El lexema que tomaremos como punto de partida del análisis, siguiendo a Greimas, será el de «tête», o mejor, una serie de sintagmas donde aparezca el lexema «tête».

La primera definición del término que se presenta es una definición realista, es decir, referencial. No se define el significado sino el objeto: «partie du corps... unie au corps par le cou...».

Utilizaremos para el reagrupamiento de sentidos el tipo de relaciones sémica ya estudiadas:

Sentidos en relación hiperotáxica

como la parte recubierta por la piel y los cabellos
parte recubierta por los cabellos
— la tête flue
— laver la tête
parte no recubierta por los cabellos
— faire une tête de circonstance
como significando la parte ósea
— fendre la tête a quelqu'un
— se casser la tête

Sentidos en relación hipotáxica

En tanto que designadora de una parte del cuerpo, la palabra puede remitir al
organismo considerado como un todo discreto
— ce troupeau est composé de cent têtes
— vous aurez a payer tant par tête
el ser viviente como tal
— mettre la tête de quelqu'un a prix
persona humana
— une tête couronnée

26 Greimas, 1969, pp. 36-41.

Tenemos ya una constelación de sentidos en torno de un hipotético significado de tête» como «partie du corps» dispuestos hipotáxica e hiperotáxicamente. Tenemos, por tanto, una correlación entre las variaciones contextuales y las variaciones del contenido del lexema, variaciones definibles en el interior del cuadro de la estructura elemental de la significación.

El lexema tiene un significado negativo, por efecto de su conmutabilidad con «theme, terre, thêse, etc.» y un contenido positivo que ha de ser una ordenación hipotáxica de semas. Podemos suponer que este contenido positivo forma un núcleo sémico que designaremos como Ns., mínimo sémico permanente funcionando como una invariante. Si fuera así resultaría que las variaciones de sentido observadas han de proceder del contexto. El contexto debería aportar las variables sémicas que darían explicación de los cambios de sentido. Consideraremos estas variables sémicas como semas contextuales y los designaremos como Cs. (clasemas). La totalidad de los contextos posibles agotaría todas las variables sémicas.

Por otra parte los contextos ocurrentes podrán clasificarse. Las clases de contextos estarán formadas por contextos que provoquen el mismo efecto de sentido. El sema contextual será, pues, el denominador común a toda una clase de contextos.

De momento no podemos afirmar que el sema contextual se identifique con la unidad mínima de significación que hemos llamado sema. Es posible que, en ciertos casos, el sema contextual de la clase de contextos importe más de un sema, es decir, que sea compuesto. Supongamos momentáneamente el caso más simple o que un sema contextual sea definible por medio de una unidad mínima. Por tanto, el efecto de sentido de un lexema será definible como sigue:

Semema Sm = Ns + Cs

Pasemos ahora al análisis del núcleo sémico. Tendremos que acudir a un nuevo conjunto de contextos para describir los semas pertenecientes al invariable de «tete».

a) extremidad - superioridad - verticalidad
— la tête d'un arbre
— être á la tête des affaires

b) extremidad - anterioridad - horizontalidad - continuidad
— tête d'un canal
— tête de ligne

c) extremidad - anterioridad - horizontalidad - discontinuidad
— fourgon de tête
— tête de cortège

En estos caracteres los hay conjuntivos y disyuntivos. En ninguno de los rasgos se encuentra «une partie de corps», que es un significado referencial y no su forma de contenido.

El primer rasgo común al inventario es la presencia del sema «extremidad». Este sema combinándose con el de «horizontalidad» y el de «verticalidad» en disyunción producirá figuras antropomorfas o zoomorfas.

— de la tête aux pieds
— ni queue ni tête

El segundo sema de la colección se designa tanto como «superioridad», como «anterioridad». Se trata de un solo sema «primera extremidad» cuya significación depende de la articulación verticalidad-horizontalidad. Si sustituimos los dos semas de «superioridad» y «anterioridad» por una sola denominación «superactividad» podremos concluir que el núcleo estará formado como sigue:

Ns=s1 (extremidad) + s2 (superactividad)

El tercer elemento de la colección no será un sema simple, sino un eje sémico que subsume dos semas «verticalidad» (s3) y «horizontalidad» (s4) cuya disyunción en el discurso constituye dos clases de contextos. De hecho estos dos semas forman parte de otros núcleos sémicos pertenecientes al mismo sintagma («verticalidad» en «la tete d'un arbre» y horizontalidad» en «tête d'un canal»).

El cuarto sema de la colección se presenta como una alternancia «continuidad/discontinuidad» (s5/s6) que forma las clases contextuales b) y c) del esquema. El eje sémico «ligne/pointillé» se encuentra en los núcleos vecinos del contexto (V. gr., tête de ligne (clase b) / fourgon de tête (clase c)).

Nos encontramos con que al buscar las constantes de «tête» tenemos dos invariantes, los dos primeros semas de la colección, pero hemos visto que según contextos toma de los núcleos vecinos algunos semas. Podríamos formular el resultado así:

Sm = Ns1(s1+s2) + Cs(Ns2(s3/s4)) + (s5/s6)...

Resulta que podemos formar otro inventario de textos que parecen dar un núcleo sémico de «tête» diferente:

a) Esferoidad
— la tête d'une comete
— la tête d'épingle, de clou, et.

b) Esferoidad-solidez
— se casser la tête
— avoir la tête dure

c) Esferoidad-solidez-continente
— se mettre dans la tête
— une tête bien pleine

¿Se trata de otro núcleo de «tête»? Antes de contestar hay que remarcar que de la colección última la invariante es «esferoidad»; «solidez» y «continente. variables contextuales.

En los grupos de frases de la segunda colección parece claro que los semas encontrados como nucleares invariables de la primera serie están presentes. En todas las frases son válidos los semas «extremidad + superactividad». pues, una parte común a los dos inventarios. Si es válido el segundo análisis habrá que integrar a los dos semas marcados como comunes en los dos análisis el de «esferoidad».

La comparación de los núcleos obtenidos sugiere que en el primero tenido en cuenta la dimensión espacial que figura de forma implícita y determinados contextos ponen de relieve y explicitan. Resulta que la «extremidad» es concebida tanto como un punto en relación a una línea, como un esferoide en el mundo de los

volúmenes. Estaríamos frente a una categoría sémica «punto/ esferoide» implícita en el núcleo «extremidad + superactividad», con las correspondientes clases contextuales.

Tal como ha resultado de este primer análisis, el núcleo no estaría formado por un sema solitario, ni sería una simple colección de semas sino una estructuración de semas más o menos compleja, ligando entre sí semas pertenecientes a sistemas sémicos relativamente independientes.

Los semas «extremidad+ superactividad» serían semas procedentes de categorías sémicas no necesariamente implicadas una en la otra. La relación que se establecería entre ellos sería, pues, hipotáxica, es decir, de presuposición lógica. Si marcamos esta relación por una → que vaya del sema subordinante al subordinado tendremos,

$$Ns = s1 \rightarrow s2$$

Con esto tendremos una figura nuclear simple que no sobrepasa la extensión de un lexema. Si, por el contrario, las relaciones jerárquicas entre los semas se extienden más allá de un lexema, estaríamos frente a una figura nuclear de un sintagma complejo. En el caso de «tête d'un arbre»

$$Ns = (s1 \rightarrow s2) \rightarrow s3$$

En el análisis logrado hasta ahora se confirma la hipótesis según la cual la descomposición de un contenido en unidades constitutivas mínimas hace aparecer sistemas sémicos subyacentes, presentes en gran número de manifestaciones lexemáticas. Parece necesario concluir que los semas formadores de núcleos reenvían a sistemas sémicos de una naturaleza particular que formarían el nivel semiológico del universo de la significación.

Resumiendo: hemos podido ver que los semas de un contenido están jerarquizados; que unos son obligatorios y otros son periféricos y facultativos, según los núcleos de las unidades de contenido vecinas; que los núcleos sémicos comportan jerarquización de semas de diferentes categorías y que, por ello, es necesario presuponer un orden sémico implícito a la significación y que hemos llamado orden semiológico[27].

Los clasemas

Hemos definido, provisionalmente, el semema como la combinación de núcleo sémico y semas contextuales. Al núcleo, debido a su estructura, le llamaremos figura nuclear. Lo que pretendemos en este momento es precisar el estatuto de los elementos del contexto que entran en la constitución del semema como efecto de sentido del lexema. Tomemos el ejemplo siguiente:

«le chien aboie»

Si designamos el núcleo como Ns 1, el cual no analizaremos porque no es eso lo que ahora buscamos, e intentamos analizar sus clases contextuales resultará que

27 Greimas, 1969, pp. 42-50

tendremos dos clases contextuales, según los sujetos que pueden combinarse con «aboie»

la clase de los animales
— le chien, le chacal, etc.
la clase de los humanos
— l'homme, cet ambitieux, etc.

En los dos casos tendremos para los animales el clasema «animal» Cs1, y para los humanos el clasema «humano» Cs2.

Sml = Ns1 + Cs1 (grito animal)

Sm2 = Ns2 + Cs2 (grito humano)

En otro grupo de contextos:
— le chien gronde
— le chien mord.

En estos casos pueden resultar efectos de sentido, tales como «outil de tonnelier, chariot a bras dans le mines». Lo cual supone postular un tercer clasema contextual denotador del sema común «objeto» Cs3.

Si ahora formulamos los lexemas «aboie» y «chien», tendremos:

L1 = Ns1 + (s1/s2) los clasemas serán: animal o humano
L2 = Ns2 + C (s1/s3) los clasemas serán: animal u objeto

Estos clasemas expresados en categorías sémicas representarían todos los contextos posibles de los lexemas analizados.

Con esto nos encontramos con la definición de lexema antes presentada: lexema = modelo virtual capaz de subsumir el funcionamiento entero de una configuración de significación recubierta por un formante dado, anterior a toda manifestación en el discurso, el cual no le permite producir más que semas particulares.

Evidentemente no nos interesa la formulación de cada lexema aisladamente. Nos interesa los lexemas en el discurso, por tanto, la consideración del discurso como el encuentro de dos o más sememas (efectos de sentido contextual de lexema). Se trata de analizar la significación manifestada. Así tendremos que, en el caso de «le chien aboie», el lexema «aboie», al formar sintagma con «chien», ha de escoger entre sus clasemas posibles el clasema Cs1 (animal) perteneciente a «chien» y excluir otras clases posibles (v. gr., humano). «Chien» ha de escoger el clasema propio de «aboie» animal («chien» animal y no objeto). Por tanto formulando la secuencia «le chien aboie» resulta:

Sq = (Ns2 + Cs1) + (Ns1 + Cs1)

Si en cambio decimos «le commissaire aboie», se presentará otro sema contextual de «aboie». Si Ns3 = «commissaire», tendremos

Sq1 = (Ns3 +Cs2) + (Ns1 + Cs2)[28]

28 Greimas, 1969, pp. 51153. 586

A título de constataciones provisorias de resultados

El contexto juega un papel en la reunión de lexemas que lleva a considerarle como unidad del discurso superior al lexema; constituye un nivel original. una nueva articulación de plano del contenido. De hecho, el contexto funciona como un sistema de compatibilidades e incompatibilidades entre las configuraciones sémicas de los lexemas. La compatibilidad reside en el hecho de que dos o más núcleos sémicos puedan combinar con un mismo sema contextual.

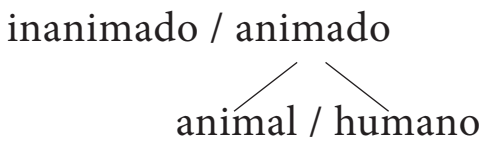
Mirando las cosas desde los lexemas se podría formular así: la manifestación en el discurso de más de un núcleo sémico importa, automáticamente, la manifestación iterativa de uno o más semas contextuales. Podríamos rehacer la fórmula anterior de la secuencia «le chien aboie»:

$$Sq = (Ns2 + Ns1)Cs1$$

Esta formulación nos permite ver que una secuencia contextual dada comporta, v. gr., dos figuras nucleares-sémicas y sólo un sema (simple o compuesto) contextual. Es decir, que los semas contextuales corresponden a unidades de comunicación —sintagmas o proposiciones— más amplias que los lexemas. Este hecho sugiere la necesidad de estudiar los semas contextuales de forma independiente, separadamente de las configuraciones sémicas.

Se señala una clase autónoma de semas dotada de una función original en la organización del discurso. Un mensaje, o una secuencia cualquiera del discurso, no puede ser considerada como totalidad de significación y, por tanto, como isótopa respecto de un análisis homogéneo más que si poseen uno o varios clasemas en común. O bien, apoyándonos en el concepto de isotopía, los textos enteros, en cuanto unidades de significación, se han de encontrar situados en niveles semánticos homogéneos y han de ser interpretados como una realidad estructural.

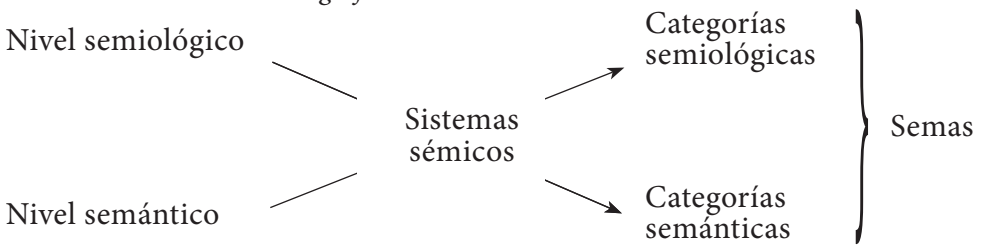
La supuesta autonomía de los clasemas en su estructuración respecto de las configuraciones nucleares viene confirmada por los resultados de los análisis contextuales realizados; podrían ser articulados en un sistema sémico como sigue:



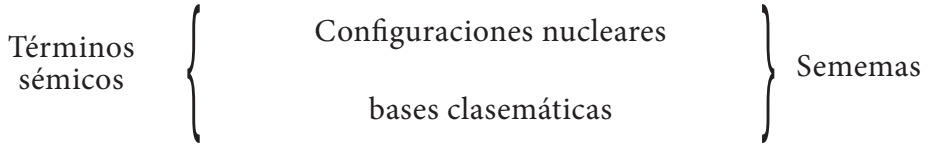
La generalización que se pretende hacer es la siguiente: las configuraciones sémicas simples o complejas resultan de un nivel semiológico global, del cual las configuraciones sémicas no serían más que articulaciones particulares capaces de integrarse en el discurso. Los clasemas constituyen sistemas de carácter diferente y pertenecen al nivel semántico global, cuya manifestación garantiza la isotopía de los mensajes y de los textos.

Podríamos resumir lo conseguido en el siguiente esquema:

Nivel inmanente de la significación.



Nivel manifestado de la significación. [29]



Intentaremos explicitar algo más el esquema que precede.

Existen microestructuras, puesto que existen unidades de significación tales como lexemas dotadas de un efecto de sentido determinado y único en el contexto, los sememas.

Existen, macroestructuras, puesto que existen los campos semánticos. Existe un orden semántico substancial, que por semejanza con la fonética llamaremos semético, puesto que existe la función comunicativa —función sujeto-sujeto— en el seno de una relación y jerarquía dada de los hablantes con respecto a las cosas y personas, relación no necesariamente en sí comunicativa-función sujeto-objeto.

Existe un orden semántico, puesto que existen unidades mayores de significación que los lexemas en las que coexisten dos o más lexemas formando un significado unitario.

Finalmente existe un orden semiológico, puesto que existe la función comunicativa de la función objetiva y puesto que existen categorías y sistemas sémicos lógicamente anteriores a las concretas manifestaciones de semas en los lexemas, sintagmas, etc.

Esquematizando los aspectos del estudio del plano del contenido tendríamos:

Substancia del contenido	*Forma del contenido*
Semética.	– Nivel semiológico: categorías y sistemas sémicos. Orden implícito a la manifestación del contenido. – Nivel semántico: orden manifestado del contenido.

29 Greimas, 1969, pp. 50-54

El orden semético es un sistema no lingüístico fruto del tener que ver los vivientes con las cosas y personas; un tener que ver no lingüístico. Este es el sistema que resistematiza la lengua de cara a la comunicación intersubjetiva. El orden semiológico es el sistema inmanente e independiente de las concretas agrupaciones sémicas que tienen lugar en los sememas y demás unidades de la significación, resultante de la formulación comunicativa de los actos del habla.

Los niveles semético y semiológico son niveles inmanentes al hecho lingüístico en una relación que podríamos formular, aunque inadecuadamente, como «pre» y «post» formal.

Lo semético es el sistema resultante de las relaciones del viviente con su entorno. Lo semiológico es el sistema fruto del habla y distinto de los actos del habla; o sea, fruto de la acción sistematizadora lingüística de elementos no lingüísticos que ya son un sistema, aunque no lingüístico.

e) El contexto y la situación

Hasta ahora hemos intentado hacer el análisis de los constituyentes mínimos de la significación, su caracterización, su cualificación, tipología, jerarquía, sus funciones nuclear y clasemática, etc. Se ha tenido en cuenta, en todo momento, el contexto, pero no se le ha estudiado suficientemente.

Bajo el término «contexto» se ha de entender no únicamente el texto lingüístico, sino que se ha de incluir el contexto del acto del habla, es decir, la situación contextual extralingüística. Se da una correlatividad entre los tipos de situaciones los tipos de contextos. El estudio del plano de la significación no puede contentarse con la descripción de las microestructuras de los significados lexicales. Sería una descripción inadecuada la que no implicara la descripción de las relaciones de las combinaciones de unidades en unidades mayores.

No hay significaciones aisladas, sino que las significaciones lexicales tienen lugar siempre en sintagmas más amplios. Y puesto que las microestructuras tienen lugar en combinaciones en las que entran varias de ellas bajo un principio unificador, puede suponerse que el elemento contextual de una microestructura importará modificaciones en el seno de la misma microestructura.

Importa mucho estudiar la relación mutua de microestructuras y contextos. En términos hjelmslevianos, la adecuada descripción de las microestructuras supone su estudio como partes de una clase: luego, el estudio de las relaciones de partes entre sí y el estudio de la relación de las partes respecto de su clase, de manera homogénea. Una frase, como unidad de significado, no puede ser explicada como una amalgama de sus elementos, los sememas, como tampoco un semema puede ser explicado como una amalgama de semas. La misma relación de situación y frase ha de ser estructurada. En otros términos, la manifestación de una unidad lexical —polisémica de por sí— requiere para su monosemización —elección de una de las posibilidades de actualización— de la acción del contexto y de la situación.

Como la microestructura condiciona la posibilidad de los sememas para integrarse en un contexto de comunicación, así el contexto y la situación influyen en la microestructura acentuando unos y otros semas de las microestructuras.

La situación determina, además, en cuanto que la situación importa un grado de conocimiento societario de los denotados, de forma que los textos resultan regulados por el grado de experiencia y conocimiento de la comunidad de hablantes. Otro pro-

blema con el que nos encontramos en el estudio del contexto es la dificultad de trazar una frontera entre la unidad de contenido funcionando primariamente como unidad comunicativa, es decir, semema, y la unidad de contenido cuando no funciona tan primariamente como unidad de comunicación, sino como denotador y descriptor de la realidad objetiva, es decir, como concepto. Si se dice «el árbol es verde»la corrección de la afirmación no puede determinarse por criterios de compatibilidades de figuras de contenido; o si se dice «los peces son mudos», la determinación de la compatibilidad o no de los elementos es de incumbencia de la biología; no es tarea de la sintagmática semántica, sino del saber de los denotados y sus disciplinas correspondientes.

Homogeneidad de texto y situación

El influjo de la situación en la jerarquía sémica y en la compatibilidad e incompatibilidad de sememas prueba una comunidad o continuidad de estructura entre texto y situación. Es decir, prueba una cierta semiotización de la situación. Puesto que se da un influjo de la situación en el texto, se da una relación, una función. Por tanto, se ha de aplicar el principio de homogeneidad. Consecuentemente, se ha de postular una homogeneidad de estructura entre el texto y la situación, homogeneidad que tendrá que ser semiótica.

Si se da un uso netamente comunicativo de la lengua, la situación correlata tendrá caracteres semióticos. Si la comunicación lingüística es valoral, la situación será correlatamente valoral. Si se da un uso de la lengua que tiende a ser descriptivo de la estructura de lo real, apartándose lo más posible de la estructura semiótica y valoral de los usos normales de la lengua, se dará una situación correlata.

Esto nos induce a considerar el mundo extralingüístico no como un referente absoluto sino como el lugar de la manifestación del sentido para el hombre, es decir, de la significación para el hombre. Esto importa una cierta semiotización de: referido, una cierta semiotización del mundo natural. Es postulable, pues, una semiótica del mundo natural.

La referencia de los signos a lo natural se convierte así en una correlación entre dos niveles de realidad significante. Los objetos son objetos humanos, por tanto significativos para el hombre en cuanto viviente.

Intentamos ahora explorar un poco más la homogeneidad de texto y situación o, lo que es lo mismo, de lengua y mundo extralingüístico.

Hemos caracterizado los contenidos de la lengua mediante los cuales los signos se refieren a objetos extralingüísticos, los referidos, como articulaciones de semas. Estas articulaciones de semas constituyen la forma del contenido; forma de una substancia que ella misma no es informe, sino forma desde otro punto de vista en definitiva, no lingüística.

Cuando hablamos de la semética, es decir, de las individualizaciones no lingüísticas y sus funciones, pusimos como hipótesis que, puesto que no podían ser efecto directo de la lengua, deberían proceder de un operar humano no lingüístico. Este operar lo caracterizamos como un operar de supervivencia de individuo y especie; por tanto, operar de supervivencia y procreación, interrelaciones en modalidades concretas de trabajo que deberán ser caracterizadas por una tipología laboral. Evidentemente los designados de los signos deben situarse en este plano en cuanto no son pura informidad.

La normativa de esos procesos creadores de relaciones e individuaciones no es la comunicación en cuanto creadora de contrastes capaces de señalizar. Su normativa ha de ser del tipo: «satisface/no satisface»; o vistas las cosas desde la modalidad laboral: «sirve para satisfacer/no sirve para satisfacer». Estas contraposiciones son equivalentes a estas otras: «es significativo para que el viviente viva/no es significativo para que el viviente viva»; o lo que es lo mismo: «deseado/no deseado», «vale/no vale». Todo lo cual importa una correlatividad a una estructura de un viviente que es la que debe sobrevivir. Lo que «vale o no vale» se estructura según la correlación al conjunto de comportamientos propios del viviente humano.

Lo que se presenta como «válido/no válido» se manifiesta como tal por algo semejante a un sistema de seriales. Lo específico de este sistema de seriales es su tono valoral afectador, su coloración. Ocurre que si bien los objetos son individualizados correlatamente a los momentos de las operaciones, el colorido puede referirse a momentos abarcadores de muchos objetos. V. gr., en el mundo animal la coloración «celo» abarcará muchos momentos articulatorios del comportamiento y sólo cambiará cuando el proceso tome un nuevo giro, v. gr., «la cría». Esa diferente articulación de lo objetivo y lo valoral dará lugar a un cierto tipo de encadenamientos, jerarquías y equivalencias de los objetos mismos por efectos de su coloración valoral; es lo que se ha llamado la lógica concreta.

Como que los objetos son correlatos a sujetos humanos de comportamiento muy articulado tanto individualmente como en grupo, resultará que los objetos establecerán relaciones entre sí complejas. Habrá complejos de intereses relacionados entre sí, intereses parciales, subordinados, superiores, etc. Todo esto originará una sistematización y jerarquización objetiva, según la comunidad humana correlata.

En lo objetivo mismo unas realidades aludirán a otras, serán equivalentes a otras, etc. Con lo cual se atenúa el carácter de referido de lo objetivo para acentuar o tomar caracteres de referente. Tenemos, pues, una doble manera de funcionamiento semiótico de lo no lingüístico: en cuanto que «vale/no vale» y en cuanto que unas realidades remiten y se refieren a otras (v. gr., el olor a la comida). Ese juego semiótico se sitúa no a nivel de lo referente lingüístico, sino a nivel de lo referido por los términos lingüísticos, convertido por su funcionamiento en referente.

Consecuencias del principio de homogeneidad

Las nociones de sema y de clasema están íntimamente conexas puesto que cada elemento constituyente de un semema —los semas— podría caracterizarse sintagmáticamente como un elemento de compatibilidad, conjunción de unos sememas con otros.

Las unidades de significado que llamamos enunciados, oraciones, son, pues, formas diferentes de organizaciones clasemáticas. ¿Qué hace que la polarización la ejerzan un determinado grupo de semas y no otros? En primer lugar los sememas que entran en combinación; en segundo su distribución, y en tercero la situación.

Si decimos «las piedras hablan; si calláis las piedras hablarán», en este caso parece que la combinación de «hablar» y «piedra» supone un transfert de semas de un semema a otro. En virtud de ese transfert es posible su coalescencia. Es decir, apoyándose en ciertos semas virtuales de «piedra», tales como «fortaleza, reciedumbre, estaticidad», se realiza un transfert de otros semas: «el fuerte que habla, el recio, el

firme que habla». Al unir a «piedra» el verbo «hablar» se produce una variación en la estructuración jerárquica de los semas correspondientes a «piedra», de forma que semas tales como «inorgánico», etc., que funcionan normalmente como jerárquicamente superiores e incluso necesarios en «piedra», pasar a la sombra y ceden su lugar jerárquico a otros no necesarios y sólo virtuales.

Queda claro, pues, que los contextos producen variaciones en las microestructuras semánticas. Pero no es esto lo único importante a destacar; también la situación extralingüística, en su correlación a la lengua, funciona diversamente según la estructura de los textos. Si digo que «las piedras hablan» se puede constatar que el referido «piedra» está de hecho funcionando como referente. Es decir, que la situación es ella misma texto. Parece, pues, que tendríamos una expresión de lo que hemos llamado homogeneización de texto y situación.

Del principio de homogeneidad de los términos en relación se pueden deducir algunas cuestiones importantes. Ya hemos hablado de la primera de ellas: el referido no es un absoluto, sino que está en función; es un funtivo del referente. Hablando en términos generales: la forma cómo se manifiesta el referido depende del referente. Luego, a diferentes usos de la lengua corresponden diferentes situaciones extralingüísticas. La situación de un texto poético, mítico, vulgar o científico difiere. Intentemos iluminar algo más lo que hasta ahora hemos expuesto. Si hemos caracterizado la lengua como función sujeto-sujeto y función sujeto-objeto en interdependencia, se tendría que determinados usos de la lengua pueden remarcar la función sujeto-sujeto de forma que la función sujeto-objeto quede fuertemente influida y controlada por la función sujeto-sujeto. Siempre tendrán que estar presentes de una forma u otra las dos funciones de la lengua, pero según se remarque una y otra el resultado será diferente. Si se remarca la función sujeto-sujeto la otra función se verá fuertemente semiotizada y valorada. Si, por el contrario, se remarca la función sujeto-objeto, se tenderá a atenuar la forma semiótica y la valoración; la situación correlata será menos semiótica[30].

Permítasenos plantear una ficción para aclarar el valor y la operatividad de los términos y suposiciones que venimos haciendo.

Podríamos figurarnos una situación ideal que —sin hacernos responsables de la adecuación del término, sino usándolo convencionalmente—, llamaríamos *situación mítica*. Sería el caso en que la función sujeto-sujeto y la función sujeto-objeto en interdependencia estuvieran perfectamente coordinadas. Si esto fuera así tendríamos que toda unidad que se dé en la función sujeto-sujeto se dará como unidad de la función sujeto-objeto, y toda unidad que se dé en la función sujeto-objeto será una unidad de la función sujeto-sujeto. Más explícitamente: toda unidad de comunicación, como en esa función se dé, es un objeto; y toda unidad objetiva es una unidad de comunicación. A todo significado, como él es, corresponde un ontos, y a todo objeto-ontos, corresponde, como él es, un logos. Correspondientemente a esto, todo texto equivale a una situación, y toda situación equivale a un texto. A la perfecta coordinación de las funciones sujeto-sujeto y sujeto-objeto correspondería una perfecta homogeneidad de texto y situación.

Si en la actitud mítica se emplean útiles instrumentales de trabajo, éstos deberán

30 Que la lengua sea la conjunción de dos funciones, la de sujeto-sujeto y la de sujeto-objeto, lo hemos tomado de E. Coseriu, 1969, p. 152, aunque el modo de desarrollar el papel de esas dos funciones y su relación mutua sea nuestro.

tener, como todo lo objetivo, caracteres y estructura semiótica. Su estructura de útil y su conexión con los objetos para los que se emplea, lo mismo que las justificaciones de su empleo, han de ser estructuralmente semióticas. En la situación mítica el útil mismo será logos.

Si, continuando la ficción, suponemos que la conexión del útil con la estructura no lingüística de los objetos en correlación crea en el útil mismo un fortalecimiento de su estructura no lingüística y, por tanto, posibilita procesos de acuerdo a esa estructura no lingüística, tendríamos un remarque de la función sujeto-objeto no lingüística que, por el principio de homogeneidad, se reflejará en el funcionamiento de la lengua y en las relaciones de las dos funciones de la lengua. Tendremos que cosa y palabra no serán consubstanciales. Esto importará la distinción de referentes y referidos en virtud de una cierta desemiotización de la cosa. En la medida en que la cosa se desemiotiza deja de funcionar como serial para el viviente y, por tanto, en la misma medida se desvaloriza; permite un acceso a la cosa no valorada, es decir, objetiva, distanciada, lo cual favorece a su vez el desarrollo de la formalidad propia del útil con el consiguiente progreso en la objetividad.

En este estadio de nuestro modelo la lengua o, por lo menos, parcelas determinadas de la lengua pueden funcionar de dos maneras diversas: una en la que las unidades de significación son utilizadas para describir el nuevo ámbito de relación sujeto-objeto, siendo lo más fiel posible a la estructura de la situación extralingüística. Otra, en la que las unidades de significación tienden primariamente a la comunicación, relación sujeto-sujeto. Por tanto, en todo el ámbito que el útil no toque directamente, o indirectamente, continuará funcionando la lengua según la correlación mítica, con su situación homogénea correspondiente. Los ámbitos que el útil haya tocado, de alguna forma, se encontrarán escindidos en dos funcionamientos posibles de la lengua, el descriptivo u objetivo, con su situación homogénea que llamaremos uso conceptual, y el comunicativo con su situación homogénea. En el uso descriptivo se distingue entre referente y referido y se da el término y el objeto avaloral. En el uso comunicativo también tendrá que distinguirse en algún grado entre referente y referido por causa de esa misma distinción hecha en el otro uso. Será, pues, imposible la consubstancialidad de cosa y palabra; pero como continúa funcionando valoralmente, tendremos que frente a la equivalencia mítica de *lengua-valor-mundo natural*, el uso comunicativo de este segundo estadio tendrá únicamente la equivalencia *lengua-valor*. Con esto está creada la posibilidad de una cierta abstracción del valor.

En el estadio mítico, al estar el útil sometido a la semiótica, no se daba un mundo de eficacia laboral de por sí avaloral. En la nueva situación, al darse ese nivel, la normatividad valoral tendrá que venirle desde fuera. La aparición, pues, del útil autonomizado ha de comportar la aparición de la formulación de normativas de comportamiento.

Apoyándonos en el modelo que hemos fingido, la ciencia supondría un uso de la lengua tendente a adecuarse a la estructura de las cosas; de ahí su carácter avaloral. El mito, la poesía y otros usos comunicativos de la lengua supondrían por el contrario la semiotización en su estructura y jerarquía valoral de lo objetivo, de la situación; una reestructuración de lo real según la propia estructura de los hablantes en cuanto tales.

Tendríamos que la actitud científica y la actitud mítico-poética se deberían definir como acentuación de la función sujeto-objeto o acentuación de la función sujeto-sujeto, respectivamente. Su diferente tipo de estructura depende de la diferente

estructuración de los dos correlatos: los hablantes y el mundo natural. Como que los hablantes dependen del mundo natural según sus organismos, habrá un uso de la lengua que expresará esa jerarquía en la semiotización del mundo natural; su valor será absoluto, como lo es la urgencia misma de vivir. El uso descriptivo de lo real que hace la lengua, como que no podrá hacerse más que con los modelos semióticos de la lengua que no son los propios de la estructura del mundo natural, no podrán tener más que un valor relativo.

De todo lo dicho hasta ahora se seguirá que la unidad comunicativa de la lengua, en cuanto sistema de comunicación, el semema, y el concepto como unidad descriptiva de la lengua no se identificarán. El concepto pretende alejarse de la estructura semiótica. El semema es, en cambio, netamente semiótico. Sin embargo, el concepto, indirectamente o directamente, por más que lo pretenda no logra separarse del semema y, por tanto, de la estructura semiótica. Se sigue de aquí que todo concepto contiene, a la vez, en una medida u otra, estructura comunicativa y no sólo descriptiva de lo real, y en esa medida misma en que no logra desemiotizarse contiene una valoración y su correspondiente falta de objetividad. Pero, a la vez, la forma semiótica reformaliza elementos por tendencia y origen extralingüísticos y, por tanto, participa del carácter del concepto. Implica siempre una ideación de la realidad como es ésta respondiendo a la acción del agente hablante. Encontramos, pues, tanto en el concepto como en el semema los mismos constituyentes, aunque con diferente acentuación polar, como corresponde a dos usos de la lengua dotada de la doble función sujeto-sujeto y sujeto-objeto en interdependencia.

Sin embargo, cuando los conceptos artificiosamente elaborados revierten en el uso comunicativo de la sociedad y las nociones científicas pasan a ser del dominio vulgar de la sociedad, los conceptos sufren una re-sememización. Este es un proceso semejante, aunque inverso, al de la cientificación de sememas. Nociones de estructura netamente semiótica pueden ser utilizados convencionalmente en la ciencia y convertirse por ello en conceptos. De todo esto se sugiere que la lengua vulgar es un nivel mixto de uso de lengua en el que se dan no sólo unidades de los dos usos descritos antes, sino sememas conceptualizados y conceptos sememizados. Algunas palabras pueden acumular, así, varios estratos.

Los contenidos lingüísticos y el entorno del viviente humano

Por lo que ya hemos dicho anteriormente, ha de haber una conexión entre lo que hemos llamado semética —substancia del contenido— y la satisfacción de necesidades del viviente humano. Igualmente ha de haber una conexión entre las cargas valorales de las unidades de significación —con determinadas configuraciones sémicas— y la satisfacción de las necesidades del viviente. Así es que parece legítimo suponer que las jerarquías sémicas, tanto a nivel de semema como a nivel de enunciados, tienen una conexión con la satisfacción de necesidades.

En adelante para designar la satisfacción de necesidades del viviente humano, su determinada relación al entorno en cuanto viviente, y para evitar equívoco con la noción lingüística de función, emplearé la noción de «función V».

Parece, pues, que se ha de dar una relación entre la sistematización y jerarquización sémica, en sus diferentes niveles, y las funciones V.

Lo semético no es un conjunto inestructurado —amalgama de elementos diacríticos—, sino una jerarquizado y una sistematización según las funciones V. Y

no termina ahí el influjo de lo no lingüístico sobre la lengua; también los sistemas intralingüísticos sémicos en los sememas y en las unidades significativas superiores están determinadas por la función V.

Demos un paso más en la comprensión de la relación del viviente humano con su entorno: las percepciones, las acotaciones objetivas y las operaciones de un organismo son correlatas a su necesidad de supervivencia, como individuo y como especie. Estas son las que hemos llamado funciones V, o sistema de relaciones del viviente con su entorno. Estas son también funciones propias de los hablantes.

Para la comprensión de las funciones V de los humanos deberemos hacer una distinción[31].

La correlación que se establece entre el organismo y su medio en cuanto viviente que ha de sobrevivir como individuo y como especie la llamaremos «ambiente primero» de las funciones V. Cualquier modificación de las relaciones del humano con su entorno deberá satisfacer, de una forma o de otra, las necesidades de este nivel. Sin embargo, esas relaciones fundamentales con el entorno no se realizan, en el viviente hablante que somos los humanos, más que en diversas modalidades proporcionadas por la cultura. Este es el ámbito o «ambiente segundo» de las funciones V, que, en su conjunto, y sea el que sea su bagaje en instrumental laboral y social, deberá cumplir las funciones del ambiente primero.

Como, de hecho, no se dan hombres sin una cultura determinada, resultará que el ámbito segundo de las funciones V será real y el ámbito primero será únicamente implícito. O dicho de otra manera: el ámbito primero se presentará siempre en alguna modalidad cultural.

Las diversas culturas comportarán diversos sistemas de relacionarse con el entorno, pero esas variaciones sistemáticas estarán en función de la sobrevivencia del individuo y del grupo humano.

Por consiguiente, el sistema extralingüístico que entra en función con la lengua pertenecerá al ámbito segundo. Sus generadores serán la función de conservación del individuo y del grupo en la modalidad laboral y social de una determinada cultura. Evidentemente, la lengua ha intervenido en la creación del ambiente segundo de las funciones V. Así es que la jerarquía extralingüística —la situación con la que entre en función la lengua— está empapada ya de lengua que, podríamos decir, se ha objetivado. Esto es coherente con la definición de lengua como «Feststellung», como posición de límites objetivos. Volveremos repetidamente a lo largo de nuestro trabajo sobre esta cuestión.

f) Elasticidad de las agrupaciones sémicas en el discurso.

Uno de los aspectos más importantes del funcionamiento de la lengua es su capacidad de expansión y de condensación. Es el principio de equivalencia de unidades de significación desiguales. Este principio quiere simplemente decir que una cosa puede presentarse tanto de manera simple, como complicada. O de otra forma: una simple palabra puede ser explicada y sustituida por una secuencia más larga, e inversamente, una sola palabra puede designar lo que antes se había dicho con una secuencia.

Esta característica de las lenguas naturales permite establecer la equivalencia entre una secuencia en expansión y una unidad de comunicación sintácticamente más simple que ella. Esta equivalencia define la posibilidad del funcionamiento

31 Malinowski, 1970. b), p. 145 y ss.

metalingüístico de la lengua por cuanto puede ser aplicado a los hechos situados en el interior de la lengua ya sea explicando un término o denominando una secuencia.

La elasticidad de las agrupaciones sémicas del discurso significa que se da una cierta equivalencia entre las configuraciones semémicas de un lexema y la configuración clasemática de un sintagma o un enunciado o, incluso, de unidades de significación superiores. Unidades de significación de dimensiones diferentes pueden ser consideradas, en cuanto a contenido sémico, como equivalentes.

Si una agrupación de sememas puede juzgarse equivalente a un determinado semema y a la inversa, este hecho aclara la función de las bases clasemáticas de un sintagma y sugiere que una configuración clasemática es semejante y, a veces, equivalente a una configuración semémica.

Ya estudiamos que las microestructuras dotadas de una jerarquía sémica podían, en determinados contextos, variar esa jerarquía. Ahora vemos que la densidad sémica de los sememas varía según los contextos.

Si dijimos que un semema era una conjunción sistematizada de semas, ahora debemos afirmar que una conjunción de sememas es una sistematización de semas que forman una agrupación clasemática.

El fenómeno de la expansión consiste en que una palabra siempre puede ser explicada por una secuencia más larga. Esto equivale a una definición. En el uso habitual de la lexicología la expansión se muestra como definición discursiva. V. gr., tocar =entrar en contacto con alguien o con alguna cosa.

La definición discursiva se diferencia de la lógica en que no es unívoca, sino libre y aproximativa. Se trata de una equivalencia aproximativa fundada en algunos semas en común. La secuencia en expansión que pretende ser equivalente del semema que define, no agota nunca el inventario sémico del semema.

La condensación es el fenómeno inverso a la expansión. Una condensación es equivalente a una denominación. La condensación es una especie de «decodage» comprensivo de un mensaje en expansión. Una secuencia de sememas resulta equivalente a una denominación.

En la definición discursiva se da un enriquecimiento del número de semas, aunque no se agoten los del semema definido. En la denominación se da, en cambio, un empobrecimiento sémico.

La oscilación entre la expansión sémica y la condensación sémica, la definición y la denominación, nos proporciona uno de los rasgos más fundamentales del funcionamiento de la lengua, y básico para sus desarrollos metalingüísticos[32].

La isotopía de un texto y sus variaciones

Para dar una idea de la isotopía de un texto, sus variaciones y su conexión con la situación, estudiaremos un ejemplo. Supongamos un test hecho a un grupo de estudiantes. Se pregunta,

mi destino es...

La frase debe ser contestada. Es decir, se establece una base clasemática y una situación no lingüística homogénea. Las contestaciones posibles serán:

bueno/malo

determinado/no determinado

o incluso otra respuesta menos frecuente:

dependiente de sí mismo/dependiente de los otros.

32 Greimas, 1969, pp. 72-75.

Hemos de establecer la homogeneidad no lingüística: un conjunto de caracteres comunes en los que contestan el test: su pertenencia a la misma comunidad lingüística, un mismo grupo de edades, un mismo nivel cultural, la misma situación de testados.

Ya en el plano lingüístico, hay dos clasemas que taxonomizarán y especificarán las respuestas: los clasemas «futuro» y «enjuiciamiento».

El clasema «futuro» abre el paradigma selectivo «determinado/no determinado.: el clasema «enjuiciamiento», el paradigma «bueno/malo».

Las variaciones en el interior de una isotopía constituyen una serie de posibilidades que se articulan jerárquicamente:

determinado / no determinado
|
bueno / malo

En el interior de esta base clasemática podrá escogerse sememas que especifiquen, en figuras semiológicas concretas, esa taxinomización clasemática. Así la decisión de clasificar el porvenir como malo podrá especificarse como:

comprometido
negro
sombrío
sin alegría
roto, etc.

Este ejemplo nos permite ver la posibilidad de conciliar la exigencia de isotopía de la secuencia y las variaciones individuales y colectivas. Estas variaciones se sitúan en dos niveles: el nivel semántico y el nivel semiológico.

Las variaciones en el nivel semántico están controladas por dos categorías clasemáticas pertenecientes a dos sistemas distintos, pero organizados jerárquicamente, capaces de generar unidades de manifestación. Si un destino es bueno o malo precisa haber seleccionado antes si es determinado o no.

Después de estas consideraciones ya podemos establecer qué hay que entender por isotopía de un texto. Isotopía es la permanencia de una base clasemática jerarquizada que permite, por medio de los paradigmas que son las categorías clasemáticas, las variaciones de unidades de manifestación, variaciones que no destruyen la isotopía, sino que por el contrario la confirman.

Las variaciones en el nivel semiológico consisten en la posibilidad de elección de una configuración sémica que manifieste el lugar que le está reservado en el texto de acuerdo con la base clasemática. Las configuraciones semiológicas especificarán la taxonomización clasemática.

Cuando un texto isótopo es suficientemente denso y largo, a medida que el texto se prolonga, resulta cada vez más redundante e importa cada vez menos información. La redundancia comporta una iteración de estructuras semiológicas preferenciales dentro de una misma base clasemática, lo cual desarrolla, al mismo tiempo, un subcódigo autónomo. Este subcódigo dará cuenta de la elección de figuras sémicas de un texto. Para el estudio de la isotopía del plano de las configuraciones semiológicas se debería estudiar un texto más largo que el que hemos analizado.

Consideremos ahora, brevemente, la plurivalencia del discurso y la manifestación de isotopías complejas.

Hasta ahora hemos estado analizando el plano isótopo de la manifestación, pero no hemos atendido al hecho de que la comunicación no es unívoca y monolineal.

Si ahora tomamos el ejemplo, «le chien du comissaire aboie» tendremos que se podrá optar por el clasema «animal», o por el clasema «humano». Se darán, según eso, dos isotopías posibles.

Pero cabe concebir otra posibilidad: supongamos un texto más o menos largo en el cual no se opta en la categoría clasemática «animal/humano».

Hay que contar, en el análisis del plano del contenido, con la existencia de varios planos isotópicos en un mismo discurso. Con ello, se presenta la posibilidad de describir estructuralmente la ambigüedad de muchos elementos de la lengua

Fundamentalmente, una bivalencia o ambigüedad está basada en la no elección entre los términos de una categoría clasemática. Si partimos para el estudio de las isotopías complejas de los casos más simples como el que venimos estudiando Ce «animal/humano», podremos caracterizar una isotopía compleja como la manifestación de una categoría clasemática sin que se opte por ninguno de los términos de la categoría, de forma que se revelan tanto el uno como el otro término en un mismo discurso. De hecho se trata de una síncresis en la que se neutraliza la contraposición categorial, de forma que uno u otro de los términos, la categoría funcione como variables. Así Lévi Brühl aduce documentos en los que se encuentran pueblos para los que los leones son hombres, y los hombres leones. En estos pueblos se daría la ausencia de la elección en la categoría «animal/hombre», o la no existencia de la categoría.

Supongamos, como ejemplo, un poema en el que el poeta describiendo alza natural, describe, a la vez, un estado de ánimo. En esta suposición el texto funcionará con una doble isotopía que podremos describir como

«exterior/interior».

El texto será bi-isótopo, de forma que el lector tenderá más o menos conscientemente a extraer de la descripción exterior física la segunda isotopía, el interior psíquico del poeta.

En un caso semejante los desarrollos isotópicos podrán alternarse con ciern.as articulaciones bivalentes, o plantearse en el plano bivalente, de forma que el texto exija una doble lectura simultánea.

En el caso de una narración bi-isotópica, las dos isotopías son objetivas, lingüísticas y, en una forma u otra, manifestadas. Una bi-isotopía es una manifestación de los términos de una categoría clasemática.

La isotopía compleja es un carácter formal distintivo y lingüístico de una C: de discurso posibles. Las dos lecturas posibles de un texto bi-isótopo no son arbitrarias, es decir, sometidas a la interpretación subjetiva del lector, sino que son estructuras lingüísticas objetivas cuyos códigos son una cuestión analítica[33].

El universo semántico

La reflexión sobre los semas nos ha llevado a distinguir dos clases de semas los nucleares y los clasemáticos. Eso ha supuesto que distingamos dos niveles: autónomos: el nivel semiológico y el nivel semántico. El primero lo construyen las figuras sémicas y se encuentra en el interior de las unidades sintácticas que hemos llamado

33 Greimas, 1969, pp. 94-101.

lexemas. El segundo se manifiesta en unidades sintácticas mayores que el lexema e importa por lo menos la conjunción de dos lexemas.

Esa unidad mínima que hemos denominado sema no tiene existencia propia y no puede imaginarse o describirse más que en relación a una estructura de significación de la que es parte; es elemento de un proceso.

El sema se constituye por disyunción en el interior de la categoría sémica por conjunción con otros semas en el interior de agrupaciones sémicas que hemos llamado configuraciones y bases clasemáticas.

El sema depende de dos universos que hemos llamado universo inmanente y universo de la manifestación.

La significación no puede tener lugar más que a condición de que esté articulada en estructuras disyuntivas y significa en la medida en que se manifiesta por conjunciones.

La relación entre el universo inmanente y el de la manifestación es de presuposición recíproca. Así ligados constituyen lo que podríamos llamar universo semántico. El universo semántico es, pues, una función cuyos funtivos son el universo inmanente y el universo de la manifestación.

Los semas no pueden, pues, ser considerados como elementos de significación más que en la medida en que forman parte de categorías sémicas antonímicas. Estas categorías sémicas constituyen un conjunto. Pero como que la categorización antonímica está en función de interdependencia del proceso, nos encontramos que el universo semántico se dicotomiza en dos subconjuntos o niveles según la categoría «disyunción/conjunción», es decir, nivel inmanente y nivel manifestado.

Tanto las categorías semiológicas como las clasemáticas obedecen a la categoría «disyunción/conjunción». Por consiguiente, tanto el nivel semiológico como el semántico se dicotomizan en nivel inmanente y manifestado, en sistema y proceso. La dicotomización «disyunción/conjunción» vale tanto para los núcleos sémicos como para las bases clasemáticas. Sin embargo, no se puede dar manifestación de los núcleos sémicos ni de las bases sin que ambos estén presentes; están, pues, en relación de interdependencia. Por consiguiente el nivel inmanente semiológico y el nivel inmanente semántico, no pueden manifestarse más que por conjunción.

Podemos ahora intentar una aproximación a la categoría «disyunción/conjunción», característica del sistema de la lengua.

La categorización sémica puede explicarse como la dicotomización antinómica de lo extralingüístico que resulta abstraído o distanciado de ese mismo ámbito en virtud de su conexión con el plano de la expresión. Su carácter distante, con respecto a lo extralingüístico le viene de la consistencia que le proporciona la conexión con el plano de la expresión, la cual le permite existir como distanciado.

Por efecto del sistema existente en lo extralingüístico y de su organización que se dicotomiza en las categorías sémicas antonímicas de la lengua, éstas tienen diferente calidad y, por tanto, tienen ya determinadas unas conjunciones posibles y otras imposibles.

La dicotomización antonímica está a la base del sistema propio de la lengua. Sin esa dicotomización, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, no habría base para construir un sistema apto para la comunicación.

Tenemos, pues, que la dicotomización antonímica junto al hecho de la interdependencia de la expresión y el contenido forma el elemento base fundamental para el sistema de la lengua.

Pero el sistema de la lengua no sería sistema si no fuera sistema de un proceso.

Sistema y proceso están en relación de interdependencia. Este hecho importa que las categorías antonímicas estén en función de las conjunciones. El que haya tales o cuales agrupaciones sémicas depende de las unidades y jerarquizaciones existentes no lingüísticamente. Aún en su dependencia del sistema extralingüístico la lengua manifiesta su carácter propio: formar agrupaciones de elementos dicotomizados antonímicamente.

Las categorías clasemáticas, que también tienen un nivel inmanente dicotomizado antonímicamente y uno manifestado de conjunciones, ejercen la función taxonomizadora y sintagmatizadora de las categorías semiológicas y de sus agrupaciones sémicas. Dijimos que las categorías clasemáticas se concretan en núcleos sémicos; luego las antinomias y agrupaciones clasemáticas lo son también de núcleos. Las categorías clasemáticas rigen las agrupaciones semiológicas y las agrupaciones semánticas. Los caracteres formales de los elementos nucleares y clasemáticos, así como de los núcleos agrupados en las bases clasemáticas dependen de la estructura antonímica de las categorías inmanentes de la lengua. Toda conjunción es siempre de elementos que hacen referencia a contraposiciones[34].

Dijimos ya que las unidades que con esas agrupaciones se forman dependen de las delimitaciones que establece el sistema extralingüístico de relaciones al entorno del viviente. Por consiguiente, la manifestación lingüística no manifiesta la estructura objetiva, sino el esquema de la lengua y la estructura de las funciones V. Únicamente en la medida en que la lengua es artificializada científicamente se hace apta para la descripción de la estructura objetiva o, mejor, se hace apta para la descripción de la respuesta de las estructuras objetivas a nuestras operaciones sobre ellas.

g) La densidad sémica y la abstracción

Uno de los caracteres más llamativos de las combinaciones sémicas que constituyen los sememas es su densidad sémica desigual. La densidad sémica de los sememas se escalona entre dos polos: el polo inferior comportaría únicamente la conjunción de dos semas, una de cada subgrupo: el semiológico y el semántico; y el otro polo comprendería la suma de todas las categorías sémicas utilizadas en la descripción del universo semántico.

La densidad sémica puede servir de criterio para apreciar el carácter más o menos abstracto de los sememas.

Todo proceso de comunicación tiende a la abstracción en el sentido de precisión selectiva en cuanto que resulta difícil captar una unidad de comunicación de densidad sémica grande. El destinatario de una comunicación tiende a seleccionar los datos transmitidos para no retener más que los justos y precisos. La abstracción es un empobrecimiento del contenido. Este es un precio que, en mayor o menor medida, hay que pagar para garantizar la pertinencia de la significación transmitida.

En la comunicación se da, pues, una tendencia a suspender, en ciertos sememas, elementos cuando su densidad es grande. Pero también es cierto el proceso contrario: sememas con poca densidad sémica, con el uso, se van densificando.

La rarefacción sémica en los sememas, como su contrario, la densificación sémica, son fruto de la estructura y del funcionamiento de la lengua[35].

34 Greimas, 1969, pp. 102-106.
35 Greimas, 1969, pp. 110-111.

Consecuencias de la interdependencia del plano de la expresión y el del contenido

La interdependencia del plano de la expresión y el contenido comporta que para que las unidades y derivados de unidades de un plano existan, requiere que exista el otro plano. Es decir, que cada plano, para que se articule y exprese. requiere que el otro plano se articule y exprese. Cada plano, para constituir sus unidades y sus derivados hasta el nivel mínimo, requiere que el otro plano en su articulación se lo permita. Este hecho aclara uno de los postulados capitales de Hjemslev, el del isomorfismo categorial de la expresión y el contenido. Este es. también, el sentido de la interdependencia de la expresión y el contenido.

Consideramos esta constatación de suma importancia para afianzar las hipótesis sobre la estructura fundamental de la lengua, tanto sobre el plano de la expresión, más fácilmente analizable, como sobre el plano del contenido, más complejo y obscuro.

VI.—EL DISCURSO

En el discurso, por encima de la isotopía con su iteración clasemática, tenemos la redundancia gramatical creada por la iteración de clases gramaticales y categorías morfológicas. Una iteración continua de los mismos esquemas elementales en los que se vierten y se amasan todos los mensajes.

La sintaxis cumple una función esencial: opera una nueva combinatoria a partir de elementos, que esta vez serán los sememas. La aportación de la sintaxis consiste en proponer un pequeño número de reglas de construcción, gracias a las cuales los sememas se encuentran encuadrados en unos pocos esquemas sintácticos elementales. El juego sintáctico consiste en reproducir un mismo pequeño espectáculo que comporta un proceso, unos actores y una situación, más o menos circunstanciada, que, desde luego, no corresponde al modo de ser de las cosas naturales[36].

Hasta ahora hemos definido la manifestación como una combinatoria de sememas, dejando de lado su delimitación. Hemos estudiado la manifestación como un conjunto de relaciones hipotáxicas. Disponemos de criterios para la delimitación de sememas en inmanencia según la teoría de los campos, pero no en la manifestación.

Proponerse la cuestión de la delimitación de las unidades de la manifestación es poner las bases y plantearse el problema de una nueva combinatoria: la sintáctica.

Decir que un semema se ha de considerar como una unidad es no sólo afirmar que posee una estructura que da cuenta de su captación como unidad; es también considerar al semema en tanto que clase. Es decir, utilizando la terminología de Hjemslev, es considerar a los sememas como partes de una clase que será la unidad sintáctica. Los sememas como partes, funtivos de la función sintáctica, se articularán como «discreción/integración».

Los sememas, en cuanto que se manifiestan en las unidades sintácticas, deberán cumplir una de estas dos categorías, deberán pertenecer a una de estas dos subclases: unidades discretas o unidades integradas.

Todo semema dotado del clasema «discreción» se presentará como un algo uni-

36 Greimas, 1969, pp. 115-117.

tario y producirá el efecto de sentido de substancia, que según las determinaciones de los clasemas resultará cosa, persona, imagen, símbolo, etc. Por otra parte, todo semema dotado del clasema «integración» se presentará como un conjunto sémico integrado al semema discreto.

Daremos el nombre de *actantes* a la subclase de los sememas definidos como unidades discretas y el de *predicados* a la subclase de los sememas considerados como unidades integradas. La combinación de un predicado y, por lo menos, de un actante constituirá una unidad que llamaremos *mensaje*.

La manifestación sintáctica se organiza así en mensajes y forma una combinatoria segunda, muy simple.

Desde un punto de vista tradicional la actividad sintáctica se concebiría como la posición, primeramente, de un objeto discreto, para, seguidamente, dar informaciones sobre ese objeto con ayuda de integraciones. Según la perspectiva que venimos imponiendo, y, sin alejarnos de las nociones concernientes a la relación de los funtivos de una función, la actividad sintáctica consiste en instituir los actantes presuponiendo los predicados.

Antes de seguir adelante es preciso dividir la clase de los predicados según la categoría «estático/dinámico». Según el clasema, los sememas predicativos darán información sobre los estados o sobre los procesos que conciernen a los actantes.

Para designar el predicado «dinámico» emplearemos el término «función S» y para el predicado estático el término «cualificación». Por tanto, un mensaje, en tanto que combinatoria de sememas, deberá comportar sea una función S, sea una cualificación y un número limitado de actantes. Más tarde emprenderemos el estudio de los actantes.

Los predicados que introducen, en la organización de la significación, la dimensión dinámica comportan microuniversos semánticos que aparecen como series de cambios que afectan a los actantes. Serán simulacros de acción. A esta representación lingüística de los acontecimientos del mundo le llamaremos «fabulación práctica» en caso de mensajes dinámicos de isotopía cosmológica y «fabulación mítica» en caso de mensajes dinámicos de isotopía noológica.

Los mensajes cualitativos describen microuniversos permanentes o de hábito. Estos mensajes consisten en el aumento, por determinaciones sucesivas, del ser de los actantes a los que se refieren. Estas cualificaciones podrán ser prácticas o míticas.

La manifestación sintáctica, tanto si es como fabulación como si es como cualificación, constituye unos esquemas estereotipados en los que se vierte nuestro saber[37].

a) Los actantes

Antes de entrar en el estudio de los actantes quisiéramos hacer unas aclaraciones sumarias, que después nos serán de utilidad para la aclaración del esquema de actantes.

A una serie de comportamientos reales corresponde en el plano lingüístico una serie más o menos paralela de funciones que las simulan, denotando y connotando un cierto hacer no lingüístico con su propia jerarquía.

A un solo semema, v. gr., «bordar» corresponde todo un algoritmo de funciones. Una cualificación también puede revelarse como una suma de cualificaciones, como obedeciendo a un principio de orden. La manifestación discursiva produce, a

37 Greimas, 1969, pp. 121-124.

partir de series funcionales o de inventarios cualitativos, conjuntos organizados que sobrepasan ampliamente los límites impuestos por la sintaxis y que, por el hecho de ser denominables, aparecen como totalidades.

Más explícitamente: en el orden de las funciones S, todo hacer está en relación hipotáxica con un querer hacer, saber hacer y poder hacer. Es decir, una función S implicita otra serie de funciones jerárquicamente estructuradas.

Hay, pues, un principio de orden, un sistema inmanente a las fabulaciones y a las cualificaciones. A las manifestaciones discursivas, cuyas unidades constitutivas son los mensajes, puede postulárseles un universo inmanente.

Hasta ahora hemos estudiado sumariamente el discurso sin abordar el problema de los actantes. Pero una sucesión de mensajes no puede considerarse como un algoritmo más que si las funciones que se manifiestan en él son todas atribuidas a unos mismos actantes. Lo mismo cabe decir de los mensajes cualificativos.

Los actantes presentan una cierta ambigüedad con respecto a los predicados. Si se toman los mensajes individualmente parece que las funciones y cualificaciones se atribuyen a los actantes. En un proceso discursivo la impresión es inversa. Parece que las funciones, lo mismo que las cualificaciones, son creadoras de actantes y que los actantes ejercen una función cuasi-metalingüística.

Podría precisarse, por consiguiente, el doble estatuto de los actantes de la forma siguiente: en tanto que contenido investido (sémico), los actantes son instituidos por los predicados en el interior de cada microuniverso semántico dado. En tanto que subclase son anteriores a los predicados ya que la actividad discursiva consiste en la atribución de propiedades a los actantes.

Hay que categorizar los actantes de forma que sea posible dar cuenta de su pluralidad. Una vez categorizados será posible aspirar a mostrar sus cuadros estructurales.

Las categorías actanciales

La primera sugestión al enfoque del problema consiste en articular los actantes en dos categorías distintas:

sujeto/objeto
remitente/destinatario

Sincretismo actancial será toda acumulación eventual de actantes. En el caso de

«Eva da una manzana a Adán»

el sujeto «Eva» es el punto de partida de una doble relación. La primera es la relación «Eva-manzana» y la segunda es la relación «Eva-Adán». Resulta, pues, que «Eva» es a la vez actante sujeto y actante remitente.

Otra cuestión previa es la diferenciación entre actantes sintácticos y actantes semánticos.

«Eva da una manzana a Adán»
«Adán recibe de Eva una manzana»

Las transformaciones sintácticas no afectan en nada a su función semántica. Las transformaciones tienen que ver más bien con las perspectivas estilísticas. Además, las distinciones categoriales que articulan a los actantes se manifiestan en dos lugares en el interior del mensaje: en el nivel de los actantes y en el de las funciones S.

Haremos una rápida exposición de la totalidad del modelo actancial al que llega Greimas apoyándose en el estudio de los cuentos populares rusos de Propp y en Souriau.

La categoría «sujeto/objeto», tanto en los inventarios de Propp como en los de Souriau, aparece con una investición semántica: el deseo. Siendo cautos frente a una posible extrapolación, habrá que decir que tanto el género «cuento popular» como el género «espectáculo dramático» están estructurados por una primera categoría actancial articulada según el deseo. Por esta articulación se producirán narraciones donde el deseo se manifestará como búsqueda.

Según la formulación de Souriau el sujeto sería una «fuerza temática orientada». Diríamos nosotros que es la respuesta a un estímulo, un actor orientado, una operación dirigida por un sentido en la acción. El objeto sería la «representación del bien deseado, el valor orientante».

La segunda categoría «remitente/destinatario» presenta dificultades por sus frecuentes sincretismos. Por ejemplo, en las historias de amor corrientes se suele producir un doble sincretismo: el sujeto es, a la vez, el destinatario; y el objeto es, a la vez, el remitente o dispensador:

$$\frac{\text{él}}{\text{ella}} = \frac{\text{sujeto + destinatario}}{\text{objeto + remitente}}$$

Sin embargo son muchos los casos en los cuales la articulación en cuatro términos es clara. Por ejemplo, en las narraciones del tipo «búsqueda del Santo Grial».

Sujeto = Héroe	Remitente = Dios
Objeto = Santo Grial	Destinatario = Humanidad

Souriau caracteriza al «remitente/destinatario» como una oposición entre «árbitro que atribuye un bien/el que recibe u obtiene virtualmente ese bien».

Estas dos categorías ya obtenidas constituyen una articulación simple que gira sobre el «objeto» como objeto de deseo y objeto de comunicación. Hasta ahora tenemos la siguiente estructura:

$$\begin{array}{c} \text{Remitente — Objeto} \rightarrow \text{Destinatario} \\ \uparrow \\ \text{Sujeto} \end{array}$$

Todavía se da una tercera categoría. Los actantes que actúan en la dirección del deseo y facilitan la comunicación y los actantes que actúan creando obstáculos, oponiéndose a la realización del deseo o a la comunicación del «objeto». Estos dos campos de actantes pueden representarse con la siguiente categoría

«Ayudante/Opositor».

Estos últimos actantes se presentan como si, junto a las interesados en el espectáculo creado por los actantes con respecto a una transmisión axiológica, existieran fuerzas benefactoras y enemigas. Tienen un carácter subordinado dentro del cuadro actancial; son unos participantes circunstanciales y no actantes principales del espectáculo. En realidad podrían considerarse estos actantes como adjetivantes, formulaciones hipotáxicas y aspectuales del actante «sujeto». El ayudante y el opo-

sitor son una especie de proyección de la voluntad de actuar y de las resistencias del sujeto actante mismo juzgadas con respecto al deseo como benéficas o maléficas.

El modelo completo de actantes quedaría como sigue:

Remitente — Objeto → Destinatario
↑
Ayudante → Sujeto ← Opositor

Este modelo parece poseer, por su simplicidad, valor operacional respecto a las manifestaciones míticas. Está todo él orientado en torno del objeto de deseo que es el eje axiológico que tematiza y orienta al sujeto, y que está situado como eje de comunicación entre el remitente y el destinatario. El ayudante y el opositor adjetivizan o explicitan la orientación del sujeto[38].

Análisis y ámbito de la estructura actancial

Si tenemos en cuenta la conexión que hemos establecido entre la semántica y la relación con el entorno del viviente y si, además, tenemos en cuenta los dos ámbitos que hemos distinguido en esa relación (el ámbito primero, propio del viviente en cuanto tal, y el ámbito segundo, o la modalidad cultural en que se realiza toda relación con el entorno del ser humano), se comprenderá que la estructura actancial no limita su vigencia a las narraciones de cuentos o a las narraciones dramáticas.

Afirmamos que la estructura actancial se presenta en toda afirmación axiológica con carácter social.

Aparece, ya sea su forma completa o en alguna de sus síncresis, en toda afirmación de valores que rija la relación del viviente humano con su entorno.

Sostenemos que todo tránsito del ámbito primero del viviente humano al ámbito segundo o cultural, comporta la aparición de la estructura actancial.

El análisis de la estructura actancial confirmará nuestra suposición. En el análisis de esa estructura distinguiremos una estructura superficial y una estructura profunda.

La afirmación de una modalidad cultural de relacionarse el viviente con su entorno supone la posición de un sistema absoluto de valores. Un sistema tan absoluto como ha de ser la orientación de la operación del viviente humano que le dé la vida y le separe de la muerte como individuo y como grupo.

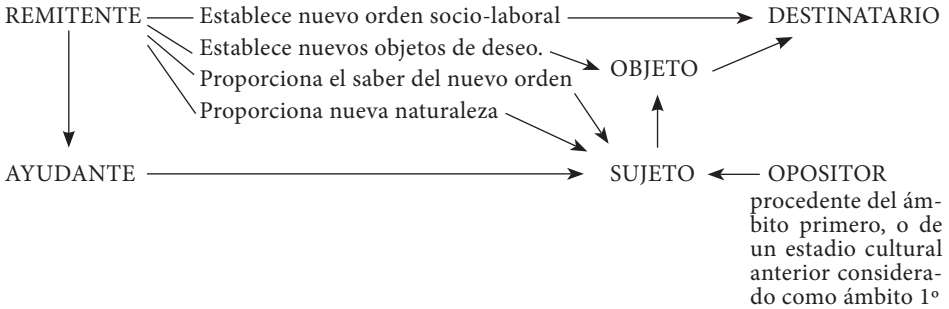
Toda afirmación cultural de valores es una posición de valores con carácter absoluto para los vivientes, válidos para una colectividad. Esos valores suponen un modo segundo o cultural de la existencia de los objetos y, correlatamente, un saber y poder hacer cultural de los sujetos.

Esto importa una estructura subjetiva y objetiva cultural no obvia y, por consiguiente, unas dificultades y unas ayudas al querer y actuar del sujeto en ese ámbito cultural. Los estímulos (los valores) deben situarse para el sujeto en el orden cultural y no más bajos que este ámbito y los deseos del sujeto deben corresponder a la cultura o modo cultural de presentarse los estímulos y no fuera de ese modo (no en su ámbito primero, o en términos de Lévi-Strauss, en su modo natural en cuanto contrapuesto a la cultura).

38 Greimas, 1969, pp. 128-130, 176-180; Mélétinski, en Propp, 1971, pp. 197-198 Propp, 1974.

Supuestas estas consideraciones, los valores, que han de presentar carácter absoluto, son puestos por un Remitente que establece un orden cultural para un grupo humano. Ese mismo Remitente proporciona al sujeto un saber adecuado al nuevo orden, junto con un poder que le haga apto para él. El sujeto que quiera moverse en ese orden se verá enfrentado a dificultades —tendencia a caer en la no-cultura, en el ámbito primero— pero también contará con ayudas. Podríamos esquematizar la manifestación de esta estructura de la siguiente forma:

Estructura manifestada



El esquema anterior explicita que la absolutez del sistema de valores de una cultura dada procede de una fuente, de un remitente. Así se vivencia y se expresa tanto su intangibilidad como su societariedad.

Veamos ahora las cosas desde otra perspectiva: Toda modalidad cultural de valores ha de mantener al individuo y al grupo orientado en su operación con respecto al entorno, de forma que se evite la muerte. Antropomorfizando diríamos que ha de suplir la determinación y la precisión en la orientación con que está dotado el animal no humano. Por tanto, todo sistema de valores cultural se ha de afirmar con tanta absolutez como es la que separa la vida de la muerte.

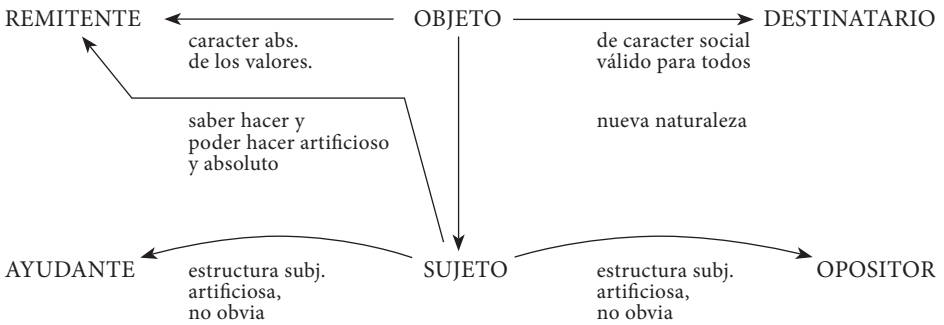
El modo cultural de los valores ha de ser vivenciado como intangible, como puesto, como dado, válido incondicionalmente para todos. El modo cultural de actuar, el saber requerido, su artificiosidad no obvia, etc., se presentan como una nueva naturaleza también intangible. La tendencia a lo obvio, a lo no cultural, a lo no artificioso, es algo que atenta a la vida del individuo y del grupo. La estructura de los objetos, de los valores culturales que mantienen vivo al individuo y al grupo comportan una reestructuración artificiosa del sujeto.

La mera existencia de un sistema de valores cultural, o modo cultural de relacionarse con el entorno, proyecta, para poder existir con la absolutez necesaria, la estructura actancial.

La posición, la afirmación de un sistema cultural de valores que siempre es un sistema de relacionarse al entono del viviente humano— genera una estructura actancial.

Podríamos esquematizar esta perspectiva de la siguiente forma:

Estructura profunda



Este esquema explica que la absolutez de un sistema valoral radica en que es un modo cultural de relacionarse un viviente con el entorno de forma que, como individuos y como grupo, se mantengan vivos y no mueran.

Con esta interpretación se hace comprensible por qué toda acción supone un saber propio de la cultura, un poder-hacer propio de la nueva naturaleza cultural, sea instrumental o social, y un querer-hacer o nueva estructuración del sujeto. Cualquier función supone un algoritmo de saber, poder y querer respecto a la investición sémica de la función.

Observaciones sobre la investición sémica de los actantes

Un hecho importante en las categorías actanciales es el carácter redundante de su contenido sémico. Los elementos sémicos se manifiestan por lo menos dos veces en cada mensaje: una primera vez se presentan en los actantes y una segunda vez en la función S que relaciona los actantes. Así, por ejemplo, en la frase:

«Pedro pega a Pablo»

si simbolizamos los actantes como «A1» y «A2», a la función S como «F» y a los elementos sémicos les llamamos «s» y «no s» resultará:

A1 (s) + F(s+no s) + A2 (no s)

Los actantes y la función S resultan homocategóricos sémicamente.

Las categorías actanciales, como tales, son categorías estructurales vacías. Estas categorías intervienen en todo micro-universo discursivo.

De lo que hasta ahora llevamos dicho es lícito concluir que estas categorías se despliegan más ampliamente cuando la narración sea más axiológica. Las categorías actanciales son, de por sí, una estructura axiologizante, en cuanto tales categorías generan formaciones axiológicas con un determinado contenido sémico que siempre está en relación con unas determinadas funciones V.

La reducción de las funciones S a cualificaciones dará los invariantes sémicos de los actantes, es decir, su contenido sémico. Con ese contenido sémico tendremos la clave de las equivalencias de lexemas y sememas. Como, a la inversa, los lexemas y sememas que

en la narración por equivalencias ocupen el lugar de los actantes nos darán la clave de la investición de éstos y, con ello, su contenido y el sistema valoral que forman.

En el caso del estudio de Greimas sobre el de Tahsin Jürcel sobre «L'imaginaire de Bernanos», se establecen como pareja de actantes Vida/Muerte. La primera serie de equivalencias sería:

Muerte = agua = tristeza
Vida = fuego = alegría

La determinación del contenido sémico en el discurso se realiza por integraciones (recuérdese la categoría «discreción/integración»). Los elementos integrados son sememas o incluso lexemas. Por la integración se explican las equivalencias, o en otros términos, se explica el fenómeno por el cual cualificaciones de actantes pueden asumir el papel, a su vez, de actantes.

Resulta, pues, que las equivalencias tienen un doble fundamento: por una parte la identidad, por lo menos parcial, de contenido sémico o de jerarquía de contenido sémico y, por otra parte, y esta es ya una razón discursiva, por la integración.

Por efecto de las integraciones (equivalencias) se consigue el enriquecimiento sémico de los actantes y su transformación en cuanto a su capacidad significativa y designativa; de tal forma que unidades de capacidad designativa delimitada, por integraciones sémicas adquieren nuevas capacidades designativas. Hasta tal punto es así que debido a los enriquecimientos sémicos pueden volverse incapaces de designar por sobrecarga sémica aquello que originariamente designaban.

Si suponemos, como hemos venido haciendo, que cualquier semema, prescindiendo de la dicotomización «discreto/integrado», es un núcleo con unas latencias y unas virtualidades, la integración de un núcleo a otro provoca en el primero enriquecimiento nuclear, o actualización de latencias, o actualización de virtualidades, más apertura de nuevos campos de virtualidades o, incluso, todo a la vez.

Si se tiene en cuenta que los núcleos y las periferias son correlatas a las funciones V, los enriquecimientos sémicos y las cadenas de equivalencias son fuente de valoraciones. Y esto porque intensifican la referencia a las funciones V y porque crean polarizaciones sémicas y semémicas en bloques amplios que conllevan orientación valoral y operativa.

Continuando con el ejemplo que hemos puesto, la serie de equivalencias podría proseguir:

Muerte-cadáver-viejo-enfermedad-mentira-odio-negro-frío, etc.

Vida-viviente-niño-carne-sangre-verdad-amor-blanco-calor, etc.

Que estas equivalencias sean correlativas de las funciones V lo patentiza el que responden a la categorización de «euforia/disforia»[39].

Los actantes como condiciones lingüísticas de la estructuración axiológica del mundo

Las categorías actanciales son categorización de los actantes, por tanto, de las unidades discretas de la lengua. Presuponen la dicotomía «discreto/integrado».

Las categorías que hemos llamado actanciales son las categorías que distribuyen los papeles que deben jugar los actantes. Nos encontramos, pues, con la existencia

39 Greimas, 1969, pp. 222-224.

de modelos de organización de la significación. Esto importa reconocer la existencia de condiciones lingüísticas del conocimiento del mundo y, especialmente, de su estructuración axiológica.

La denominación y caracterización de las categorías actanciales como actantes, supone una cierta investición energética. Sería posible un tratamiento más abstracto de estas categorías, pero nos interesa mantenernos a este nivel de teorización rara poder abordar adecuadamente las formaciones axiológicas y mitológicas concretas.

Las categorías actanciales presuponen una axiología en torno de cuyo contenido giran o se articulan. Los actantes aparecen como fuerzas polares de las investiciones de las funciones S. Las categorías actanciales y su funcionamiento resultarían incomprensibles, tanto en su aspecto energético como en sus efectos de sentido, personificación, cosificación, etc., sin su correlación a las funciones V. Las categorías actanciales, como puntos de polarizaciones de investiciones sémicas, son correlativas a las funciones del organismo respecto al medio ambiente en su aspecto segundo.

Con excepción de los lenguajes científicos que violentan el funcionamiento del lenguaje vulgar (axiológico) la lengua se refiere, mediante las categorías actanciales y sus investiciones, a una axiología determinable en cada caso por el análisis sémico teniendo en cuenta la situación; o en otros términos, la lengua, mediante las categorías actanciales, se refiere a la modalidad concreta en la que las funciones V se realizan en su ambiente segundo o cultural.

Actantes, síncresis actanciales y actores

El modelo actancial está sometido a transformaciones.

El primer criterio para el estudio de las transformaciones del modelo actancial es el sincretismo de actantes al que ya hemos aludido al hablar de las categorías actanciales. Según este criterio podrán dividirse las transformaciones en tipos, según los actantes que se sincreticen.

Un segundo criterio será la división analítica de los actantes en actores subordinados. El conjunto de actores subordinados deberán repartirse o recubrir el campo propio del actante correspondiente.

Un tercer criterio sería el de la ausencia de uno o varios actantes. Souriau cita algún caso en el que la ausencia de un actante es un procedimiento estilístico para suscitar un efecto dramático, porque la ausencia de un actante provoca la espera de la manifestación de ese mismo actante[40].

b) Las funciones S y las cualificaciones

Todo actante lo es siempre con relación a una función lingüística que hemos llamado función S. Toda función lingüística, que de una forma u otra corresponda a un comportamiento real, puede ser considerada como hiperotáxica: subsume una serie virtual de funciones parciales que recubren comportamientos más detallados. Puede ser también considerada como hipotáxica en cuanto reenvía o puede hacerlo, a una función denominativa que designe todo un algoritmo de funciones parciales.

Nos encontramos de nuevo con el fenómeno de la expansión y la condensación, El análisis ha de tomar forma sea de condensación, es decir, de denominación de

40 Greimas, 1969, pp. 183-184.

funciones hiperotáxicas o bien de expansión, es decir, de descomposición de una función, demasiado general, en funciones hipotáxicas.

Cuando hablamos de las categorías actanciales nos esforzamos por ver su conexión con las funciones V. Ahora, hablando de las funciones S y sus agrupaciones hemos de señalar su conexión con las funciones V. Parece evidente que tanto las expansiones de denominaciones funcionales como las denominaciones de algoritmos están en relación con el comportamiento desde la perspectiva de las funciones V.

Nos interesa ahora establecer, por lo menos en un mínimo, la relación entre las funciones S y las cualificaciones.

La totalidad de las funciones S atribuidas a un actante cualquiera nos dará únicamente la esfera de actividad del actante. Un análisis ulterior no hará más que acentuar unos aspectos redundantes. En un análisis de este tipo el modelo elaborado dará cuenta de la estructura de los comportamientos característicos del actante.

Un tratamiento de las funciones de este género las hará aparecer, sea una a una o en inventarios parciales, como hipotáxicas en relación a las cualificaciones. Por este procedimiento es posible transformar las funciones S en cualificaciones.

VII

a) Caracteres de un metalenguaje científico

En el discurso mismo se da el núcleo de la actividad metalingüística: lo que llamamos fenómeno de expansión y condensación del discurso; los movimientos de definición y denominación. La relación entre la lengua y la metalengua se basa en este movimiento oscilatorio. La actividad metalingüística consiste en ese ir y venir de definiciones y denominaciones. Igualmente, la actividad científica, considerada bajo el aspecto lingüístico y sin tener en cuenta el elemento designador, comporta ese incesante procedimiento de denominación.

La semántica, como ciencia, procede igualmente en la constitución de modelos: utiliza el material lingüístico disponible, o crea nuevas unidades, para denominar las convergencias definicionales que descubre y construir, así, los términos de un metalenguaje descriptivo. La cuestión que se presenta es cómo caracterizar esos términos denominadores distinguiéndolos de los sememas normales o sememas-ocurrencia.

Estaría uno tentado de definir esos sememas descriptores por su débil densidad sémica, por cuya causa podría llamárseles abstractos. Sin embargo, esta característica no es suficiente.

Podría intentarse caracterizar a los sememas descriptores mediante su distanciamiento de la categoría «euforia/disforia», pero esto no sería una explicación y caracterización estructural, sino la constatación de un hecho.

Parece que la mejor manera de caracterizar los sememas descriptores será llamarles sememas no figurativos.

El paso de un nivel de manifestación a otro —de la lengua-objeto a la descriptora— se logra no únicamente mediante la rarefacción sémica de los sememas sino, más especialmente, mediante la disolución de las configuraciones sémicas nucleares. Se comprende por esta razón la preferencia de las lenguas científicas por las raíces grecolatinas o por los términos convencionales. Esta forma de proceder permite atribuir a ese tipo de lexemas contenidos sémicos no motivados, alejados de

las cargas axiológicas, establecidos y determinados exclusivamente por definiciones.

En resumen, diremos que las lenguas descriptivas y, con mayor razón, las metodológicas se caracterizaran por sus rasgos no figurativos, es decir, alejados de las motivaciones axiológicas; se caracterizarán por la presencia de un gran número de sememas no figurativos y por la tendencia a que todas sus unidades de contenido tengan ese carácter.

Dijimos que los sememas son configuraciones de contenido que pertenecen al orden semiológico, y al orden semiológico lo caracterizamos como exteroceptivo. Por otra parte, la exterocepción está evidentemente conexa con las funciones V, o sistemas de relacionarse el viviente con su entorno. Aún supuesta la resistematización semiótica que sufre la exterocepción al pasar a ser contenido de lengua, esa sistematización no aleja a esos contenidos de su carácter axiológico conexo con las funciones V.

A consecuencia de todo esto parece debe sostenerse que la abstracción objetiva se ha de conseguir por uno de estos dos caminos o por ambos combinados: acentuar el aspecto designador de los signos y apoyarse en él para escapar, lo más posible, de los procesos axiológicos —teniendo en cuenta que este apoyo designativo no será eficaz más que por su conjunción con la práctica—, o bien desarticular los núcleos sémicos, con lo cual se desconecta al término de las funciones V y de sus valoraciones.

Hemos hablado de la manifestación sememática no figurativa, pero un metalenguaje científico ha de cumplir otras condiciones que están de acuerdo con el semema no figurativo para llegar a ser un metalenguaje científico coherente.

Toda manifestación discursiva es en sí misma isotópicamente compleja. Una lengua científica requiere lograr la isotopía simple. Si no fuera así no se podría ni describir la dimensión cosmológica o la noológica sin confundir niveles, ni sería posible describir las isotopías, ni las simples ni las complejas, de forma adecuada.

El lenguaje científico ha de librarse de la dimensión interoceptiva en cuanto esa dimensión es fuente axiológica. La dimensión clasemática no puede eliminarse si no se quiere eliminar con ello las secuencias con sentido unitario. Pero, como los clasemas dependen de la estructura sememática de los elementos que integran la secuencia en estructuras sememáticas de núcleo desarticulado, la coordinación clasemática será según los sememas que se conjunten. Si se logran disociar los sememas de las funciones V, también la isotopía quedará, por ello, disociada de las funciones V y, por tanto, adquirirá un carácter a-valoral.

Con respecto a las metalenguas que versen sobre discursos axiológicos será importante tener en cuenta que lo mismo que un semema puede ser descompuesto en semas, un discurso puede ser descompuesto en un inventario de secuencias discursivas. Y lo mismo que la desarticulación nuclear desvaloriza, la descomposición en secuencias de un discurso desvaloriza.

Una manifestación discursiva axiológica puede comportar, y lo hace con frecuencia, varios modelos inmanentes a la vez en un solo texto. La descripción consiste en la dislocación del discurso que se segmentará en tantas secuencias cuantos modelos a describir haya en el texto analizado. La manifestación discursiva se transformará así, por la descripción, en una jerarquía o sistematización de modelos.

La lengua científica, finalmente, deberá sustituir los actantes por conceptos, entendiendo por tales a los sememas no figurativos definidos, a su vez, por sememas abstractos[41].

41 Greimas, 1969, pp. 137-140.

b) Las relaciones del viviente humano a su entorno y la lengua.

El problema de la constitución del significante es ya el problema del sentido entendiendo como sentido la orientación del viviente en su entorno de acuerdo al sistema de funciones V. Podría decirse que el problema no ya del significante sino incluso de la forma del significado presupone el problema del sentido.

La significación lingüística es una transposición y el sentido es la posibilidad de esa transposición. El hecho de que el sentido extralingüístico, al convertirse en sentido lingüístico (significado) adquiera ciertos caracteres nuevos, como una cierta generalidad, hace sospechar que toda operación de transposición pueda importar un aumento de sentido o por lo menos una modificación del sentido.

La labor de la lingüística consistiría en la creación de procedimientos de descripción de la transposición, en primer lugar, del sentido al significado y, en segundo lugar, del significado a los diferentes niveles de la lengua.

El trabajo de la semántica no es el de fundamentar el sentido al modo de los filósofos ni tampoco el de hacer un meta-discurso sobre el sentido. El problema de la semántica es el de la significación, y ésta presupone el sentido como dado. El significado debe comprenderse como transformación del sentido.

Puesto que el problema del sentido está dado en la significación, la significación es la transposición del sentido. Si la significación es la transposición del sentido. la significación lingüística no es mera designación, sino que la posibilidad de designación es una consecuencia de la transposición del sentido en la significación.

Otra consecuencia es que si la significación lingüística es transposición del sentido, la metáfora es intrínseca a los procesos de significación.

Todo esto es coherente con la definición de la lengua y con la hipótesis básica de la teoría de la lengua de Hjelmslev: forma semiótica de una forma (sentido) ya dada.

Si continuamos apoyándonos en esas hipótesis básicas según las cuales la lengua consiste en la conjunción de dos niveles, resultará que la lengua será una conjunción de dos substancias diferentes, o dos sistemas diferentes, las cuales tendrán de por sí sus formas propias como tales substancias.

Lo mismo que la substancia que se utiliza para expresar —lo acústico— tiene una forma de por sí y otra que resulta del hecho de que se la utilice como expresiva, así el contenido tendrá una forma resultante del hecho de que sea vehiculada por una forma y substancia expresivas y otra forma propia según el sistema de relacionarse el viviente humano con su entorno.

Esto supuesto, se deberá aceptar la existencia de una formalidad de la substancia que llamaremos semiótica y de una formalidad científica de la misma substancia. Por tanto, se dará una forma semiótica de la substancia semántica y una forma científica de la misma substancia.

El proceso de comunicación es una sucesión de operaciones de transposición. Esto nos permite una concepción de la semántica dentro de un marco epistemológico más amplio. Nos permite enmarcar la semántica en el sistema peculiar humano de relacionarse con el entorno. El mundo del sentido común —el mundo correlato al viviente humano— es también substancia de la forma semiótica. La forma semiótica ya articula al mundo para el viviente en categorías perceptivas aún antes de que intervenga la lengua, de forma que el proceso de la percepción por el que el mundo se manifiesta es captado como un mundo de cualidades sensibles. Esas cualidades sensibles constituyen la forma semiótica de la expresión del mundo para el viviente.

La forma de la manifestación del mundo —cualidades sensitivas— se transcoda a substancia del contenido de las lenguas naturales, reformalizada por la forma del contenido en virtud de su correlación con el sistema de expresión acústica de la lengua. La transformación de la expresión del mundo para el viviente en contenido de la lengua, transformación que es el fruto de la correlación de dos sistemas virtuales —el semiótico de la manifestación sensible del mundo y el semiótico de la manifestación semántica—, proporcionan una explicación del paso del referente extralingüístico al plano del contenido lingüístico. Téngase en cuenta que como referentes extralingüísticos se han de contar no sólo las cualidades sensibles, sino también las operaciones[42].

La lengua es así la conjunción de dos substancias, ambas sensibles. Una constituyendo el plano de la expresión y la otra el del contenido. Esta unidad y la sistencia de la una en la otra es la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

Supuesto que el plano de la expresión es discriminatorio, se tratará de dos substancias diferentes y un sistema —substancias de la expresión y el contenido y sistema semiótico—.

Pueden determinarse en la lengua dos formas semióticas paralelas, una de la expresión y otra del contenido, que son homólogas puesto que se derivan de una única formalidad semiótica. Los dos planos son homólogos, o si se quiere isomorfos en sentido de que las morfías en sus articulaciones y complejidades sean paralelas término a término. Los planos de la expresión y del contenido están articulados, aunque con el mismo tipo de formalidad semiótica, de dos formas diferentes.

La conjunción de las dos formas semióticas nos permite comprender los procesos de transformación de las categorías de la expresión del mundo para el viviente humano en categorías de contenido de la lengua.

Hemos dicho que la correlación en la lengua de dos formas semióticas explica la generalidad de los términos lingüísticos y su distancia objetiva. Si consideramos que lo cualitativo expresivo, perceptivo, por tanto, del mundo exterior y correlato al viviente se apoya —siste— en ese mundo exterior, resulta que siempre tendrá un carácter concreto, inmerso en el entorno. Si en vez de apoyarse en esas cosas exteriores se une, se apoya —siste— en otra forma semiótica, la expresiva de la lengua, adquirirán ambas un apoyo mutuo.

Precisamente al unirse la manifestación del entorno para el viviente a una substancia —la acústica— organizada semióticamente, de caracteres arbitrarios, discriminatorios y sin homogeneidad substancial con el mundo cualitativo expresivo de las cosas, ambas formas semióticas quedan en relación de expresión/contenido y, con ello, se arrancan del mundo concreto del entorno y se adquiere la distancia objetiva. Estos caracteres de la lengua explican la interiorización del mundo.

Carácter axiológico y semiótico del mundo natural y de la gestualidad correlata

A menos que nos quedemos recluidos en el mundo inmanente de la lengua, la afirmación de que el mundo es el lugar de la búsqueda del sentido introduce, en el estudio de la lengua, el problema del referente.

42 Greimas, 1970, pp. 7-17; 39-47.

El mundo extralingüístico no es un referente absoluto, sino el lugar de la manifestación sensible del sentido humano, es decir, la significación para el hombre. El mundo es un correlato y se manifiesta como correlato para el hombre. Puesto que se manifiesta como correlato así habrá que tratarlo, y, por tanto, habrá que tratar al referente como un sistema semiótico más o menos implícito.

Por consiguiente, aún concediendo a la lengua un lugar semiótico privilegiado, es necesario postular la existencia y la posibilidad de una semiótica del mundo natural. Esto importa que tenga que pensarse la relación de los signos y sistemas lingüísticos y los sistemas de significación del mundo natural no como una referencia de símbolo respecto de lo natural, sino como una correlación entre dos niveles de realidad significante.

Si nos circunscribimos al mundo sensible visible, veremos que se nos presenta como constituido de estratos superpuestos, o, a veces, yuxtapuestos de significantes.

El mundo natural desde el sentido común se nos presentará como cosas v procesos. Si a esas cosas y procesos se les da estatuto semiótico, se les considera signos, resulta que deberán significar. Deberán enviar a otra cosa que a ellos mismos.

Supuesto que el mundo natural se deja tratar como un objeto semiótica el análisis nos daría variantes dependientes de las culturas.

Pero, como al estudiar los elementos significativos de la lengua no es pertinente la palabra, igualmente, a la hora de analizar la significatividad de los signos naturales no podrá constituirse una semiótica partiendo de los objetos. Habrá que situarse a un nivel más profundo de análisis. Bachelard intentó constituir un inventario de formas y configuraciones partiendo de las figuras sensibles; aunque se trate de figuras tales como el agua y el fuego habría que dar cuenta de la articulación que explique la diversificación significativa cultural; habría que analizarlos en sus elementos constitutivos.

Bachelard en sus últimas obras emprendió ese camino. Detrás de las figuras visibles habría un número reducido de elementos mínimos espaciales cuya combinatoria constituiría las figuras visibles y que daría cuenta del código y del funcionamiento de la expresión visual.

Este planteo permitiría un procedimiento de descripción de la substancia de la lengua. Permitiría, además, una aproximación al tipo de relación que puede existir entre dos semióticas, la natural y la lingüística.

La correlación entre el mundo sensible y las lenguas naturales habría que buscarla no al nivel de las palabras, sino al nivel de los elementos de su articulación. Por otra parte esto constataría que el mundo visible está inmediatamente presente hasta en la lengua y que participa en su constitución.

Esta sería la dimensión de análisis semántico que hemos llamado semiológico. El mundo sensible, por efecto de su correlación al hablante y por la relación de texto-situación, se semiotiza en su estructura. A la inversa, la lengua contiene en su seno lo sensible del mundo en sus núcleos semánticos formados por elementos de los sistemas semiológicos. Este transvase de caracteres es coherente puesto que la lengua es formalización de una substancia y puesto que lo sensible mundano ha de manifestar el mundo de los objetos como el correlato de un organismo y, por tanto, como unas significatividades, valores, etc., para el tal organismo según su propia estructura[43].

43 Greimas, 1970, pp. 49-55.

La lengua como función S-S ha de versar sobre la función S-O. O sea, que las rearticulaciones necesarias para que tenga lugar S-S han de tener una base nuclear S-O.

La importancia de este hecho se valorará si se tiene en cuenta que la misma función S-S es un modo de la relación propia del viviente S-O. Consiguientemente, la estructuración de S-S lleva en su mismo seno S-O, es decir, la correlación al mundo.

Un signo natural puede tener como referente a otro signo natural. El signo «nube» envía a «lluvia» y lluvia a «otoño», etc. Esta relación referencial se interpretará en unos casos como relación de causa a efecto, o de efecto a causa, como en el caso de los síntomas médicos; o bien, según el contexto cultural como relación de participación (cf. Lévi-Brühl). En todos estos casos un signo natural se refiere a otro situado en su mismo nivel.

Frente a esta relación de los signos naturales cabría otra que postularía la existencia de otro nivel de realidades más profundas. En este caso los signos naturales podrían interpretarse como referentes a esa realidad. Para intentar aclararlo con terminología ya utilizada, el nivel cosmológico tendría como referido al nivel noológico, la relación S-O tendría como referido a S-S.

Parece, pues, que el mundo natural permite ser tratado como un objeto semiótica La articulación de los signos naturales depende del contexto cultural.

Si las configuraciones del mundo natural dependen en su significatividad y referencia, del contexto y de la cultura no podrán hacerse un catálogo de figuras matriciales dotadas de significación y referencia constante. Pero los signos naturales —siempre en una cultura concreta—, podrán descomponerse en sus elementos constitutivos, que serán un número limitado de categorías elementales.

Este supuesto permite una aproximación a la comprensión de la relación entre la semiótica natural y la lingüística; entendiendo esta relación (la del mundo sensible y el lenguaje) no como una relación de palabras y cosas sino como relación de elementos de articulación de signos naturales a elementos de articulación de signos lingüísticos[44]

Hasta ahora hemos hablado de la existencia de signos naturales y hemos supuesto una estructura micro-estructural de esos signos a partir de unos pocos elementos categoriales cuyas diferentes agrupaciones, según la cultura, formarían las variables significativas de cada cultura. Pero las consideraciones que hemos venido haciendo hasta ahora se han apoyado, casi exclusivamente, en los signos naturales que serían catalogables como cosas (nombres), y no tanto en los procesos (verbos). Una consideración, aunque sea rápida y no exhaustiva •de los procesos, podría ayudar a aclarar algunas cuestiones:

El mundo está dotado de sentido para el hombre, pero resulta que el hombre mismo forma parte de él. El mismo es una figura del mundo natural que, por la movilidad de sus miembros, tiene las condiciones necesarias para la producción de rasgos diferenciales. Se trata de la semiótica de la gestualidad. Si presuponemos que toda relación de los hablantes con el mundo parte de S-S,
O

desde donde han de hacerse comprensibles incluso los objetos y aún los procesos dotados de poco o nulo contenido significativo, resultará que, en el caso que consideramos de la gestualidad humana, ha de presuponerse también un eje comunicativo y, por tanto, un proceso de «encodage» y «decodage».

44 Greimas, 1970, p. 56

Cuando hablamos de la formación de las metalenguas científicas dijimos que éstas se formaban mediante la desarticulación de las configuraciones nucleares sememáticas, lo cual, dijimos, tenía como resultado posibilitar la descripción de lo objetivo desmediatizándolo, lo más posible, de las estructuras semióticas lingüísticas. O en otros términos: se procura que los términos de las metalenguas posibiliten un acceso a los objetos mundanos no como signos naturales, sino como fenómenos naturales. El análisis, aunque superficial, de la gestualidad nos conduce a un resultado semejante.

Si tomamos un comportamiento natural, v. gr., el propuesto por Greimas «saisir» como significando «X est en train de saisir Y», el objeto que se coja nos dará la complejidad gestual del eje de transitividad de «saisir».

Sustituyendo objetos tendremos tres grados de complejidad de articulación de la gestualidad comprendida bajo la denominación lingüística de «saisir»;

1. «X saisit un bâton».
2. «X saisit un regime de bananes».
3. «X saisit un poisson».

En el caso 1 la sucesión articulatoria del enunciado elemental gestual será mínima. En el caso 2 «saisir» importará una sucesión de gestos naturales más compleja: visión de racimo de plátanos, aproximación al árbol, acción de trepar y coger el racimo. En el caso 3 la captura de peces importa una serie de operaciones aparentemente desconexas con la captura. Entre la posición incoadora de la acción y la terminativa se intercalan una serie de enunciados gestuales mediadores.

En los sintagmas gestuales 2 y 3, los enunciados parciales (v. gr., trepar, acercarse al árbol, etc.), al integrarse en el sintagma total se desemantizan. Es decir, pierden su sentido natural propio para convertirse en elementos hiponímicos de un sintagma gestual complejo que es el único que tiene sentido.

Es importante la observación del hecho de que las operaciones humanas, en cuanto a su semantización, están en relación del grado de hiponimia respecto a un sintagma gestual o programa de operación. Si se admite que las individuaciones objetivas del mundo sensible son correlativas de las operaciones, resultará que en sintagmas gestuales de gran complejidad y que comprendan enunciados gestuales en diverso grado de hiponimicidad, tanto las operaciones como las individuaciones objetivas correlatas dotadas de un notable grado de hiponimicidad estarán desemantizadas, es decir, carentes de significatividad.

Si ahora introducimos, en la consideración de la gestualidad práctica, la mediación del instrumento, el número y articulación de los enunciados gestuales mediadores entre la posición gestual inicial y la terminal aumenta casi indefinidamente, con el correspondiente aumento de las desemantizaciones gestuales y objetivas. Si, además, se tiene en cuenta que este proceso tiene lugar no a nivel de individuos o de pequeños grupos, sino a nivel de macro-sociedades que se reparten los enunciados gestuales hiponímicos de los sintagmas, se comprenderá la amplitud del campo desemantizado.

O desde otro punto de vista más explícitamente axiológico: toda operación y, por tanto, toda gestualidad está regida mediatamente o inmediatamente por valores-sentidos-correlatos al sujeto. El instrumento o la repartición de los enunciados hiponímicos de un sintagma gestual entre diversos individuos o grupos de la sociedad, o bien la conjunción de ambos factores, tiene como resultado que los instrumentos y las individuaciones que ellos crean en el mundo natural se desemanticen,

es decir, pierdan su carácter valoral, o lo conserven únicamente en cuanto «medios para». Cuanto más compleja y mediatizadora sea la instrumentalidad más tenue será el influjo valorador de la resultante hiperonímica del sintagma gestual.

La valoración de lo instrumentalizado no cede sin más, en todo o en parte. su coloración valoral al instrumento. Por otra parte el influjo del instrumento en el valor es importante. El instrumento cuanto más complejo, más se aproxima a la valoración monocolor de «paso preciso para...» la llegada al valor. De forma que el grado de hiponimicidad de cada uno de los enunciados gestuales y el grado de aproximación a la valoración monocolor de «paso preciso para...» van paralelos, y el menor grado de hiponimicidad importa, paralelamente, una mayor coloración del valor a conseguir.

Si damos por supuesto que en toda relación S-O se da S-S y que en toda función S-S se da S-S, cabe distinguir dos formas de funcionamiento de S—S; una en la que
O

S-S está al servicio de S-O y otra en la que S-O está al servicio de S-S. En el primer caso se trata de una relación práctica y en el segundo de una relación que podríamos llamar noológica.

Tratándose de la gestualidad cabe hacer las siguientes precisiones: se entenderá por sintagma gestual en sentido general la utilización que hace el hombre de su propio cuerpo en vistas a la producción de movimientos organizados en un programa con sentido unitario.

A partir de esta definición general pueden reconocerse dos grandes tipos de gestualidad: una gestualidad meramente comunicativa y otra práctica. Dejando de lado por el momento la gestualidad meramente comunicativa, la gestualidad práctica puede subdividirse en gestualidad práctico-laboral y práctico-mítico o ritual. En el primer caso se trata de un proceso S-O en el marco de S-S y en el segundo caso se trata de un proceso S-S en el marco de S-O. V. gr., una comida y un banquete ritual, respectivamente. Además de estas dos claras divisiones se dan casos mixtos: gestualidades prácticas difusas en el interior de una gestualidad comunicativa preponderante, o el caso inverso de una gestualidad comunicativa difusa en una gestualidad práctica preponderante. V. gr., en situaciones laborales pueden darse manifestaciones intermitentes de respeto, etc.; o en ceremoniales políticos intervienen elementos claramente prácticos.

Volviéndonos ahora a la gestualidad propiamente comunicativa, ésta recubre la manifestación de actitudes y estados interiores fundamentales tales como cólera, alegría, tristeza, etc. Se trata de configuraciones de expresión gestual que funcionan como referencia a otras configuraciones de contenidos. El cuerpo humano es tratado como una configuración cuya movilidad se utiliza como significante para crear diferenciaciones posicionales capaces de categorizar, paralelamente, los contenidos. Se establece una relación entre los elementos gestuales y una determinada significación. Estas correlaciones son constantes en una cultura dada y muestran variaciones al abarcar varias culturas.

Los contenidos enunciados por este procedimiento son incapaces de contar algo del mundo. No hablan más que del que enuncia. Resulta de este hecho que la gestualidad se ve reducida a hacer enunciados atributivos y cualificativos, pero no predicativos.

Incluso la gestualidad déictica es de carácter atributivo, lo cual comporta que el carácter referencial de los nombres no reside en su valor dada). Una deixis es la atribución al sujeto de una correlación a algo individualizado por el contexto

situacional. De por sí la deixis es incapaz de constituir el significado de un término lingüístico[45].

Excursus sobre la relación de significación lingüística y designación

Si damos por asentado la distinción entre la significación de los términos lingüísticos y la función de designación (Bedeutung/Bezeichnung) que las configuraciones sémicas intralingüísticas tienen respecto de las realidades extralingüísticas, nos queda planteado el problema de la relación de la significación y la designación.

Sólo mediante la designación de los términos lingüísticos la lengua es capaz de hablar sobre el mundo y el hacer humano. Pretendemos ahora una pequeña aproximación a este asunto.

Si recordamos lo que se dijo cuando hablamos del significado como transposición de sentido se verá que todo significado en sí mismo implica una cierta designación. Decíamos entonces que la forma de la manifestación del mundo —cualidades sensibles— se transcoda en substancia del contenido de la lengua natural reformalizada por la forma del contenido. Configuraciones del plano de la expresión semiótica del mundo se transforman, en las lenguas naturales, en configuraciones del plano del contenido. Esto importa una cierta comunidad estructural y una participación, si se mira desde el punto de vista de la afección que provoca en el sujeto. Sin embargo, este tipo de designación no es suficiente para poder hablar del acontecer del mundo. Sin otros factores de designación quedará indefinido si se habla del acontecer en la lengua o en el mundo.

Si ahora pretendemos determinar, en lo posible, esos factores, en una primera aproximación podrían señalarse los siguientes elementos: en primer lugar la relación del texto y la situación, es decir, la relación del contexto lingüístico y el contexto situacional no lingüístico. Como elementos concomitantes al acto de la lengua que pueden ser utilizados por el significado para la designación contaríamos a la afección sensible —o utilitaria— del sujeto frente a los objetos, a la deixis gestual y al uso. Estos son factores de correlación del organismo hablante frente al mundo. Si suponemos la existencia de la correlación «organismo/mundo», resulta la correlación «ser afectado/mundo de cualidades sensibles». Es decir, un mundo objetivo manifestándose respecto de un organismo que depende en su existencia de la respuesta a unas significaciones sensibles; la correlación se realiza en sentido de «necesidad/valor». El estímulo, como significación y como valor, está en correlación con la afección y la operación, o sea, con la relación de «provocación/uso». La deixis presupone la afección y el uso. La afección supone a su vez un uso posible o realizado. Como la deixis es primariamente una atribución al sujeto que señala que ha sido afectado, la atribución de afección, por efecto de la correlación, es indicar como afectador a lo señalado.

Según la estructura del afectado pueden suponerse varios centros o núcleos de afectación jerarquizados, cubriendo cada uno de ellos un campo de afecciones y todos juntos un conjunto ordenado de afecciones. Es importante señalar, en este momento, que lo que llamamos substancia del contenido lo constituirán tanto la afección como el afectante. Todos estos factores de designación no tienen valor sino como concomitantes del habla.

45 Greimas, 1970, pp. 68-72.

La fuerza déictica de la afección —cuyo carácter es preponderantemente atributivo— e incluso su carácter referencial, provienen de que se trata de momentos de una programación operativa que, como tal, no puede moverse en el terreno distante de la lengua sino en el de las realidades concretas.

VIII.—LAS ESTRUCTURAS SEMIÓTICAS ELEMENTALES

Hemos estudiado las estructuras de la significación en sus diversos niveles, tanto en lo que se refiere a la actividad propiamente lingüística humana, como en lo que se refiere a la relación del viviente humano a su entorno. En todos esos niveles y relaciones hemos encontrado lo que hemos llamado formalidad semiótica. Se trata ahora de precisar lo más posible y de la forma más abstracta las estructuras elementales profundas semióticas y su formalidad peculiar.

a) Estructuras elementales de la significación

Si S es la significación (en cualquiera de sus magnitudes, ya sea como universo de significación, ya sea como un sistema semiótico dado, o en cualquiera de sus unidades menores) que forma un eje semántico, a S se le opondrá $\overline{S}$ como la ausencia total de sentido, contradictoria a S.

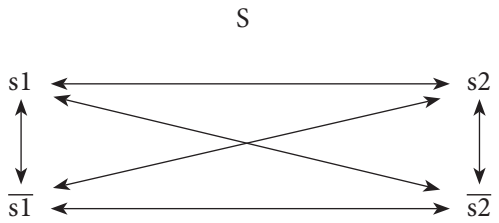
El eje semántico S, substancia del contenido, se articulará, a nivel de la forma de contenido, en dos elementos contrarios o semas:

$$s1 \leftarrow \rightarrow s2$$

A su vez $\overline{S}$ se articulará en los semas contradictorios:

$$\overline{s1} \leftarrow \rightarrow \overline{s2}$$

Supuesto que S se articula en s1-s2, podemos llamar a S sema complejo. Este sema complejo reúne a sus constitutivos con relaciones de conjunción y disyunción. Disyunción en cuanto sus constitutivos están contrapuestos, y conjunción en cuanto ambos forman parte de una misma categoría S o sema complejo. Teniendo en cuenta, además, que S está en relación de contradicción con $\overline{S}$ podría formarse el siguiente esquema:



En este esquema se dan las siguientes relaciones:

Relaciones entre contrarios: $s1 / s2$, $\overline{s1} / \overline{s2}$.
Relaciones contradictorias: $s1\text{-}\overline{s1}$, $s2\text{-}\overline{s2}$.
Relaciones de implicación: $s1\text{-}\overline{s2}$, $s2\text{-}\overline{s1}$.
Relaciones de disyunción: $s1 / s2$, $s1\text{-}\overline{s1}$; $s2/s1$, y $s2/\overline{s2}$.
Relaciones conjuntivas: S, $s1/s2$ y $\overline{S}$, $\overline{s1} / \overline{s2}$.

Teniendo en cuenta únicamente la forma del contenido y dejando de lado el eje semántico, es decir, no teniendo en cuenta el sema complejo, el modelo podría representarse así:

$$\begin{array}{c} s1 - s2 \\ \overline{s1} - \overline{s2}. \end{array}$$

Si con este modelo hemos llegado a la estructura elemental de la significación, cualquier unidad significativa en su nivel tiene una situación semiótica según el modelo. Según esto, la relación de unas unidades con otras será según su eje substancial y según su situación en el modelo. Esta norma vale tanto para los sistemas como para los cuadros valorales y los elementos sémicos de diferentes categorías agrupados en una configuración sememática. Es decir, para todo aquello que deba regirse según la formalidad semiótica y no por una lógica de descripción objetiva. En otros términos, si suponemos, como hemos hecho, que la substancia de la comunicación no es informe sino que tiene una formalidad propia como substancia, esta formalidad tendrá una lógica que no coincide con la formalidad propia de la significación. Conviene, pues, distinguir la formalidad semiótica de la formalidad propiamente substancial.

La estructura elemental de la significación constituye en sistema el universo semántico en su conjunto. Cada contenido puede, como eje semántico, subsumir otros contenidos que se organizarán a su vez en estructura isomorfa respecto de la unidad superior; esto mirando las cosas descendentemente según el modelo; si por el contrario lo hacemos de forma ascendente cualquier unidad de significación tendrá un término contrario con el cual formarán la articulación de una unidad superior. Y esto valdrá no sólo de los elementos sémicos, o de las unidades, sino incluso de las instancias sistemáticas constitutivas del sistema semiótico.

Conviene ahora precisar, lo más posible, la formalidad semiótica antes de tratar de las investiciones significativas de esa formalidad.

Términos del modelo

Los términos se establecen a partir de las relaciones. A partir de cada término se puede establecer su contradictorio, o su contrario, o el contrario de su contradictorio, o el contradictorio de su contrario.

Las relaciones

Jerárquicas: relaciones de los funtivos a la función y de la función a los funtivos.

— Serán hiperonímicas las relaciones de las funciones a los funtivos: S respecto de s1 y s2. $\overline{S}$ respecto de $\overline{s1}$ y $\overline{s2}$.
— Serán hiponfrnicas las relaciones de los funtivos respecto de la función: s1 y s2 respecto de S, etc.

Categoriales:

— Las relaciones de contradicción: entre S y $\overline{S}$ a nivel inferior s1 y $\overline{s1}$ o s2 y $\overline{s2}$.
— Las relaciones de contrariedad: entre s1 y s2.
— Las relaciones de implicación: s2 implica $\overline{s1}$ y s1 implica $\overline{s2}$.

Combinatoriedad:

— De conjunción: Entre S y s1 y s2, entre los términos que importan implicación.
— De disyunción: Entre S y $\overline{S}$ y entre los términos que importan contradicción o contrariedad.

Dimensiones: Por sus relaciones los términos sémicos se agrupan en seis dimensiones sistemáticas, de dos en dos.

Dos ejes: S y $\overline{S}$. Están en relación de contradicción. S es el eje complejo que subsume a s1 y s2. $\overline{S}$ es el eje neutro que comprende $\overline{s1}$ y $\overline{s2}$ y que se llama neutro porque puede ser definido como ni s1, ni s2.

Dos esquemas: — El esquema 1 lo forman sl+$\overline{s1}$
— El esquema 2 lo forman s2+$\overline{s2}$.

Cada uno de los esquemas está en relación de contradicción en cuanto a sus términos constitutivos. Los esquemas entre si, en relación de contrariedad.

Dos deixis: — la deixis primera la forman la implicación de s1 y $\overline{s2}$.
— la deixis segunda la forman la implicación de s2 y $\overline{s1}$.

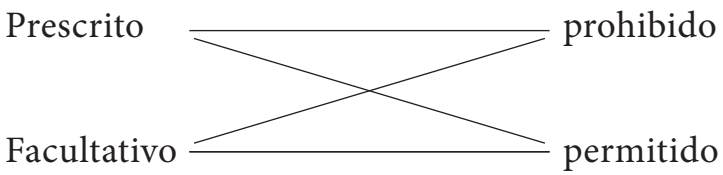
Las deixis entre si están en relación de contrariedad.

Relación de los términos internos a la dimensión	*Dimensiones*	*Estructura sémica*	*Relación de las dimensiones entre si*
Contrariedad	Eje S (complejo) Eje $\overline{S}$ (neutro)	s1-s2 $\overline{s1}$ - $\overline{s2}$	Contradicción
Contradicción	Esquema 1 Esquema 2	s1 - $\overline{s1}$ s2 - $\overline{s2}$	Contrariedad
Implicación	Deixis 1 Deixis 2	s1 - $\overline{s2}$ s2 - $\overline{s1}$	Contrariedad

Tipologización de las reglas segun la estructura elemental

Más arriba hemos indicado que la estructura elemental es aplicable no solamente a los elementos sémicos o a las unidades, sino también a los elementos sistemáticos semióticos, como por ejemplo las reglas gramaticales. Lo mismo cabría decir de las normalizaciones axiológicas[46].

Si llamamos S a las legalidades o reglas de un sistema que se articula en s1= compatibilidades, prescripciones o legalidades positivas, y s2=incompatibilidades, prohibiciones o legalidades negativas, el eje neutro será $\overline{S}$=no legalidad que es articulará en ni prescripciones, ni prohibiciones, es decir, en no-legalidad negativa y en no-legalidad positiva que podría, más o menos adecuadamente, denominarse, respectivamente, como facultativo y premisivo.



o ya en un caso concreto como el fonológico:

— s1 como el sistema de agrupaciones fonológicas pertinentes.
— $\underline{s2}$ como el sistema de agrupaciones fonológicas no permitidas.
— $\overline{s2}$ como el sistema de agrupaciones fonológicas redundantes.
— $\overline{s1}$ como el sistema de agrupaciones fonológicas no realizadas[47].

Consideraciones acerca de la naturaleza de los semas a la luz de la estructura elemental de la significación

Supuesto que los semas son elementos de relaciones semióticas resulta que siempre requerirán un eje substancial, un eje de correlaciones. Si todo elemento es elemento de un eje, resultará que el elemento siempre supone al eje. Esto es coherente con la estructura específica de la lengua como re-formalización semiótica de la substancia. De hecho, de la noción de sema hacemos un doble uso: por una parte, llamamos sema a la articulación hiponímica de cualquier unidad semántica que se analiza; por otra parte, en cuanto se tiende a buscar los elementos constitutivos últimos y limitados del campo semántico, llamamos a esos últimos elementos semas.

Surge entonces la pregunta: ¿toda unidad hiponímica será a su vez hiperonímica? Puesto que los semas se han caracterizado como derivados de signo que ya no son signos, llegará un momento en el análisis en que esas unidades mínimas de análisis serán hiponímicas, pero ya no hiperonímicas. Por tanto, los sistemas sémicos inmanentes y limitados del mundo semántico serán sistemáticas de elementos hiponímicos.

Los semas son elementos formales vacíos en doble sentido: vacíos de significado, puesto que derivados de signos, y vacíos en cuanto articulación formal semiótica

46 Greimas, 1970, pp. 135-140.
47 Greimas, 1970, pp. 140-142.

de un eje semántico. No son vacíos, en cambio, en cuanto que toda articulación es de un eje substancial. La llegada a la determinación de los semas, como elementos derivados de signos ya únicamente hiponímicos en su base, supone la llegada a los elementos mínimos de articulación de la substancia; se tratará de los elementos básicos de la articulación semiótica de la substancia del contenido.

Los sistemas sémicos inmanentes serán las articulaciones mínimas substanciales con que opera la manifestación significativa; articulaciones desde las que serán explicables todas las unidades de manifestación y que, a su vez, únicamente serán explicables por la estructura elemental de la significación y por la substancia correlata de formalidad no lingüística.

Cada sema es situable según la estructura elemental. La estructura elemental de la significación es la lógica elemental semiótica. Los sistemas inmanentes sémicos se diferencian de ella en cuanto que son efecto de esa lógica y la condición de su aplicabilidad.

A menos de que se suponga que los sistemas sémicos inmanentes están formados por categorías sémicas aisladas e inorganizadas, hay que suponer que se da jerarquía entre ellos, pero de tal forma que los elementos últimos del sistema son únicamente hiponímicos.

Las relaciones que entrarán a formar parte de la articulación de los sistemas sémicos parece que tendrán que ser hiperonímica/hiponímica y de contrariedad. Las relaciones de implicación y de contradicción se darían, según este supuesto, en los procesos de significación.

Nada hace suponer que los sistemas sémicos inmanentes no sean múltiples, con lo cual se requiere algo que los individualice. Para ello han de intervenir, como a todo nivel, dos factores: la estructura elemental de la significación y la substancia correlata. Es decir, la estructura elemental y las funciones V.

Los semas y sus sistemáticas son elementos que intervienen en muchas agrupaciones significativas. Los semas no pueden coincidir con los campos macro-estructurales. Parece postulable un análisis de constituyentes incluso en las funciones V, constituyentes que, a la manera de los semas en las agrupaciones sememáticas, se manifestarían en las diferentes funciones V.

b) Modelos constitucionales

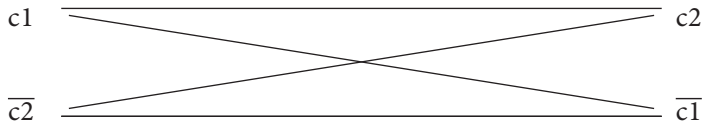
Vamos ahora a estudiar las investiciones de la estructura elemental o, lo que es lo mismo, la constitución de la significación sobre un eje semántico dado, según la estructura elemental de la significación.

Siguiendo muy de cerca la exposición de Greimas[48] analizaremos ahora las relaciones sexuales desde el punto de su legalidad, intentando establecer un modelo constitucional.

48 Greimas, 1970, pp. 142-144.

Relaciones permitidas *Relaciones excluidas*

Relaciones matrimoniales Relaciones anormales



Relaciones normales Relaciones no matrimoniales

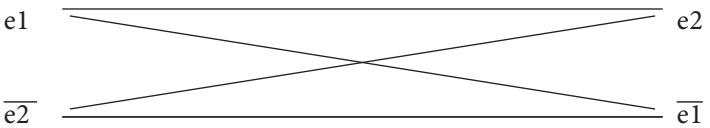
El eje 1 representa lo establecido en las relaciones sexuales.
El eje 2 representa lo no establecido en las relaciones sexuales.
La deixis 1 representa los contenidos de la substancia que las sociedades asumen: la cultura, según la terminología de Lévi-Strauss.
La deixis 2 representa lo que las sociedades no asumen.
El esquema 1 representa las relaciones sexuales definidas en relación al matrimonio (relaciones socializadas).
El esquema 2 representa las relaciones no socializadas, sin relación con la estructura social.
Ejemplificando:

c1= amor conyugal
c2 =incesto, homosexualidad
$\overline{c2}$= adulterio del varón
$\overline{c1}$ =adulterio la mujer

Sobre un mismo tema, la sexualidad, pueden recaer más de un modelo constitucional, v. gr., el valor económico es también un sistema que regula las relaciones sexuales. Admitamos que se saca provecho económico siguiendo las prescripciones sociales y daño económico si no se las sigue. Resultará el siguiente modelo:

Relaciones admitidas *Relaciones excluidas*

Relaciones sexuales con provecho Relaciones sexuales con perjuicio



Relaciones sexuales sin perjuicio Relaciones sexuales sin provecho

Todavía podría añadirse otro factor que verse sobre el tema sexual: el modelo de los valores individuales o románticos de las relaciones sexuales.

Greimas estudia la estructura de combinación de la interacción de sistemas diferentes. Nos ahorramos su exposición por cuanto no lo utilizamos directamente en nuestro estudio.

Según la estructura elemental se da un tipo de definición semiótica diferente de la definición propia de la descripción objetiva. La definición semiótica se basa en la estructura elemental semiótica y en la situación de cada elemento en esa estructura, a cada nivel de su aplicación. Esto supuesto, cualquier definición no se puede dar más que como correlata de otra definición; a una se le llamará definición positiva y a la otra definición negativa.

Cualquier definición supone una correlación de definiciones, una contradicción de definiciones y una implicación de definiciones, entendiendo implicación en el sentido ya precisado semiótica, correspondiente a las dimensiones: ejes, esquemas y deixis.

Aplicando esto a las legalidades: si se establecen unas legalidades, éstas no pueden serlo más que como correlatas de prohibiciones, según los ejes. Si consideramos el esquema tendremos que la definición contradictoria de las prescripciones será no la prohibición, sino la no prescripción, no lo ilegal sino lo no legal. A su vez, lo contradictorio de lo prohibido será lo no prohibido, que no es lo prescrito. Resulta, pues, viendo las cosas desde el punto de vista de la deixis, que las no prohibiciones, la contradictoria de las prohibiciones, caen en el campo déictico correlato de las prescripciones, pero no son prescripciones; lo mismo, las no prescripciones por ese hecho caen en el campo de las prohibiciones, pero no son prohibiciones. Lo que indica una implicación es únicamente la pertenencia a una misma deixis.

No quisiéramos terminar este apartado sin advertir que toda estructura axiológica funciona semióticamente no sólo por su carácter cualitativo, sino además porque todo valor equivale a «significatividad para el hombre».

c) Observaciones sobre las estructuras anteriores a la manifestación de la significación

Hasta ahora hemos estudiado la estructura elemental de la significación y su formalidad. Tanto una como la otra son independientes de la substancia porque se trata de la formalidad de la articulación semiótica de cualquier substancia.

Cualquier categoría sémica puede desarrollarse y transformarse en estructura elemental y desde ahí puede de nuevo transformarse en modelo semiótica constitucional capaz de subordinarse otras categorías que le sirvan de subarticulaciones. Así puede llegar a formar un campo de significación y cubrir un microuniverso semántico. Según esto, el modelo constitucional es la estructura elemental de la significación en cuanto forma de la articulación de la substancia semántica de un micro-universo. La isotopía de los términos de la estructura elemental garantiza y forma la unidad de sentido del micro-universo y permite considerar al modelo constitucional como punto de partida de la semántica fundamental.

La estructura elemental sirve como modelo de la articulación de los contenidos de la substancia semántica y la coloca en situación de poder significar. La estructura elemental es una forma semiótica independiente de toda investición; es un principio semiótica que constituye y organiza toda forma de lenguaje; es un modelo formal que manipula los contenidos sin identificarse con ellos. Este modelo semiótica se convierte en el modelo fundamental de toda manipulación de sentido y, por lo mismo, puede dar pie a la elaboración de las bases de una gramática fundamental de la significación. Por nuestra parte añadiríamos que se trata de la gramática fundamental de las formaciones axiológicas.

Así entendido, toda gramática importa dos aspectos: una taxonomía, cuyos términos están interdefinidos, y una sintaxis, que consistirá en un conjunto de reglas de operaciones respecto de los términos taxonómicos. Para el modelo taxonómico emplearemos las categorías relacionales propias del modelo constitucional, explicitadas anteriormente.

El modelo taxonómico es la base del proceso generador de la narración y, por la estabilidad de las relaciones que definen sus términos, puede ser considerado como el primer núcleo de una morfología elemental. Se puede establecer unas equivalencias entre las relaciones fundamentales constitutivas del modelo taxonómico y las proyecciones dinámicas de esas mismas relaciones. A la proyección dinámica de las relaciones fundamentales les llamaremos operaciones. La reglamentación de las operaciones constituirá la sintaxis fundamental de la significación y, añadiríamos nosotros, la sintaxis fundamental de las formaciones axiológicas.

Así, la contradicción al nivel taxonómico se convertirá en la operación de contradicción y consistirá, en el nivel sintáctico, en negar uno de los términos y afirmar al mismo tiempo el término contradictorio. Cuando esta operación se realiza en valores ya investidos resultará la transformación de los contenidos mediante la negación de unos valores que hace surgir en su lugar otros valores afirmados.

La sintaxis consistirá en poner en movimiento u oscilación el modelo taxonómico por medio de transformaciones de los contenidos investidos de los términos taxonómicos sobre los que se opera.

La concepción de la sintaxis como una serie de operaciones efectuadas sobre los términos definidos de una estructura taxonómica permite advertir la orientación de las operaciones sintácticas. A la operación que niega, por ejemplo, s1 y pone al mismo tiempo $\overline{s1}$, debe seguirle una nueva operación con la que, desde $\overline{s1}$, por presuposición, se pone s2. Resulta, pues, que las operaciones son orientadas y organizadas en series.

La sintaxis narrativa consiste, pues, en operaciones sobre los términos investidos mediante las cuales se les transforma, afirmando y negando, conjuntado y separando. Las operaciones sintácticas dentro del cuadro taxonómico son previsibles, son ordenables en series y constituyen procesos segmentales en unidades sintácticas operacionales[49].

Carácter polémico de las formaciones narrativas y de las afirmaciones valorales

Continuando con las equivalencias en el plano de la gramática significativa superficial de las operaciones de la gramática significativa fundamental, veamos el carácter que toman las relaciones de contradicción. Al nivel superficial las relaciones de contradicción toman un carácter polémico.

Puede caracterizarse el paso de la gramática profunda al nivel superficial por la antropomorfización de las operaciones. La serie narrativa fundamental, correspondiente al esquema profundo que realiza la transformación del contenido por la negación de uno de los términos contradictorios y la afirmación del otro, aparecerá como una serie de enunciados narrativos con carácter de enfrentamiento y lucha. Esta serie sintagmática requiere la existencia de dos sujetos —S1 y S2— o de un sujeto y un antisujeto que correspondan a dos haceres contradictorios o dos cuerpos valorales contradictorios.

49 Greimas, 1970, pp. 157-166.

El establecimiento de la dominación de un S sobre otro equivale a la operación de negación. Para ello se requiere la elección de la dominación de uno sobre otro. La negación de un término supone la afirmación del contradictorio. Esto se encuentra representado, al nivel de la gramática superficial, como dos enunciados narrativos independientes de los cuales el primero es la instancia de negación y el segundo la atribución o afirmación. La serie sintagmática puede representarse como sigue:

Confrontación: $S1 \leftrightarrow S2$
Dominación: $S1 \leftrightarrow S2$
Atribución: $S1 \leftrightarrow O$

Las formas de la gramática superficial que se generan a partir de la relación de contrariedad y las que se generan a partir de la relación de contradicción son de diversa extensión a nivel de la gramática superficial. En el primer caso, el de la contrariedad, puede tratarse de simples enunciados. En el caso de la contradicción se tratará de series sintagmáticas de enunciados.

Según nuestro propio punto de vista, los elementos de investición semántica y axiológicos de la manifestación no proceden de la formalización semiótica, ni de su nivel profundo, ni de su nivel superficial. La fuente de la investición semántica y de la axiologización de contenidos proviene de las funciones V.

A la estructura que hemos llamado serie sintagmática, la llamaremos ahora, para remarcar su carácter unitario, performancia. La performancia constituye el esquema operativo de la transformación de contenidos y es la unidad más característica de la sintaxis narrativa. Así concebida, la performancia es una unidad sintáctica de significación, un esquema formal apto para recibir cualesquiera contenidos.

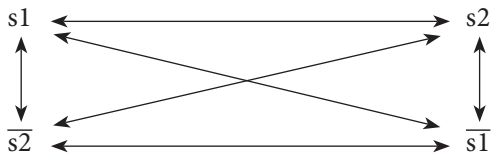
Consideremos las cosas desde otro punto de vista: En la performancia se da la pugna de dos sujetos con sus objetos-valor en contradicción. No pueden ser los dos objetos-valor válidos, puesto que están en contradicción; luego es preciso afirmar uno, como objeto-valor, y negar el otro. Esto supone despojar a un sujeto del valor y atribuirlo al otro. Tópicamente supone un transfert de objeto-valor de un sujeto a otro. Esto supuesto hay un terreno en el que se realiza el transfert, un nivel o punto de vista operacional, en el que se realiza u opera el transfert.

Cuando se dan dos sujetos con sus objetos-valor en contradicción, hay dos sistemas de valor en contraposición. Los dos esquemas del modelo taxonómico representan los dos sistemas-valor enfrentados. Las dos deixis representan a los objetos-valor y lo que con ellos es compatible. El establecimiento de un sistema de objetos-valor aparece únicamente en una correlación de valores en los ejes, que por ser disjuntos sólo uno de ellos puede ser válido y tendrá que afirmarse como tal mediante la contradicción en los esquemas. Estas constataciones formales, teniendo en cuenta el modelo constitucional y las operaciones que pueden generarse a partir de él, son de suma importancia para una teoría del valor.

A los esquemas corresponderán espacios isotópicos, pero no compatibles puesto que están en contradicción: $s1 \leftrightarrow \overline{s1}$ y $s2 \leftrightarrow \overline{s2}$.

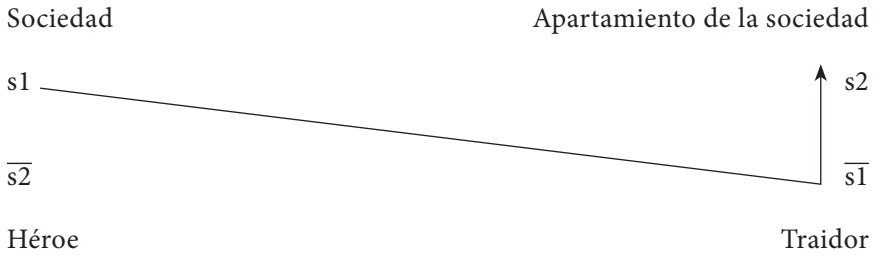
A las deixis podríamos llamarles bloques hipotáxicos que constituyen espacios compatibles: $\overline{s2} - s1$ y $\overline{s1} - s2$

Recuérdese el modelo:



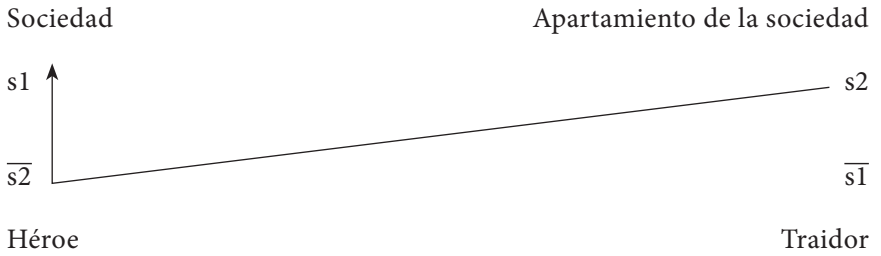
El transfert de objetos-valor puede tomar dos direcciones. La primera:

ejemplificándola según los cuentos de Propp



La sociedad sufre una carencia. La hija del rey es robada. El traidor la ha robado y la aparta de la sociedad.

La segunda dirección que puede tomar el transfert es la siguiente:



El héroe encuentra a la hija del rey en un lugar apartado de la sociedad y la devuelve a su familia.

A qué lado caiga la privación y a qué lado la atribución depende del esquema axiológico que en cada caso se elija; ya no es cosa de la sintaxis narrativa. Repetimos que la sintaxis narrativa formaliza la manifestación de los valores, pero no es ni su fuente ni quien determina esto o aquello como válido.

Pueden darse narraciones, como los cuentos, en los que la narración recorre los dos caminos del transfert: primero transfert del objeto-valor del lado de la sociedad y el héroe a la deixis del traidor y del apartamiento de la sociedad; acción del héroe que realiza el transfert inverso. Pueden darse, sin embargo, narraciones como los mitos sobre los orígenes, en que únicamente se da uno de los recorridos: ausencia de objetos-valor como situación original y adquisición por la actuación de un héroe, dios o ser mítico, por la que se liquida esa ausencia.

Habrá que distinguir dos tipos de performancias:

— performancias destinadas a la transmisión y adquisición de valores modales por los cuales los sujetos serán dotados del «querer, saber y poder hacer» correspondiente,
— performancias caracterizadas por el transfert y la adquisición de valores objetivos.

La primera clase de performancias constituye a los sujetos como operadores y las segundas realizan las operaciones. Las primeras crean las virtualidades y las segundas las actualizan.

Puede establecerse una jerarquía que orienta el desarrollo de la sintaxis de la significación:

querer → saber → poder → hacer

En resumen, hay dos series de performancias: la serie que instituye a los operadores y la serie que efectúa las operaciones; o, si se quiere, la serie que constituye a los operadores del tranfert y la serie que realiza el transfert.

La relación de estos dos tipos de series de performancias será: la serie que establece los operadores sintácticos —serie de valores modales— precederá a la que efectúa la operación —o serie de valores objetivos—. Esta segunda, en cambio, implica a la primera[50].

Las investiciones sémicas de las estructuras de la significación, su temporalización y los códigos de las investiciones sémicas

Con los párrafos anteriores ya nos hemos formado una idea de lo que constituye la estructura fundamental de una narración en cuanto a lo referente a los principales caracteres del esqueleto formal, independiente de las investiciones sémicas con que se presenta. Pero esto sólo no es suficiente, porque la narración ha de tener también una estructuración sémica del contenido, una investición semántica.

Antes de pasar a hacer algunas observaciones de interés sobre ese tema, quisiéramos hablar de la temporalización de la armadura estructural de la narración.

Varias clases de narraciones, tales como los mitos, los cuentos, etc., se encuentran dicotomizadas, en cuanto a sus sintagmas, en un «antes/después». A estas categorías corresponden una inversión de situación y contenido según el esquema siguiente:

$$\frac{\text{antes}}{\text{después}} = \frac{\text{contenido invertido}}{\text{contenido establecido}}$$ [51]

Este esquema es la temporalización del tránsito de lo considerado como «no valor» a lo considerado como «valor».

50 Greimas, 1970, pp. 172-183
51 Greimas, 1970, p. 187.

Una cosa son las características formales de la narración, o diríamos nosotros de la afirmación axiológica, y otra las características sémicas de las configuraciones que forman las unidades narrativas. Estas últimas dependen de la concreta modalidad de relacionarse el viviente humano con su entorno, lo que hemos llamado funciones V. V. gr., una determinada afabulación mítica depende de las funciones V de los grupos humanos donde los mitos se narran, de las investiciones sémicas con las que el grupo, en su historia, los ha ido revistiendo, etc.

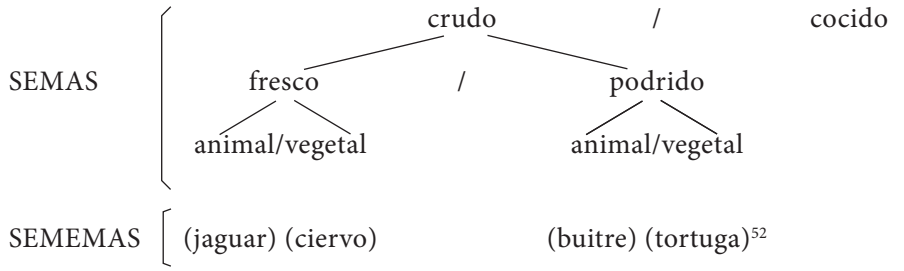
El problema de las investiciones sémicas es el problema de las concretas configuraciones significativas de una narración dada o narración-ocurrencia, o de un grupo de ellas, pertenecientes a una determinada sociedad humana o grupo de sociedades emparentadas. Ese problema se resuelve al establecer, o aproximarse, a un inventario limitado de categorías sémicas estructuradas. Esas categorías sémicas son una estructura semiótica y no directamente una clasificación o descripción objetiva. Las formaciones micro-estructurales que esas categorías construyen no son verdaderas, en el sentido de las unidades de la ciencia en cuanto descripciones de los objetos reales. Decir que el jaguar de las narraciones Bororo aducidas por Lévi-Strauss pertenece a la clase objetiva de los animales no tiene sentido. La mitología, y lo mismo cabría decir de toda otra narración axiologizada, opera con criterios de clasificación *comunicativos y axiológicos*, es decir, con categorías sémicas. La clasificación de los seres objetivos que se produce en esas narraciones es una consecuencia y una concomitancia de los criterios de clasificación comunicativa y axiológica.

Esto supuesto, cabe la pregunta por el código de las investiciones, es decir, cabe la pregunta por la perspectiva o el eje de las articulaciones sémicas de la isotopía narrativa.

La reformalización semiótica lingüística de los signos naturales supone un código, es decir, un criterio según el cual se forman las categorías sémicas y según el cual esas categorías se estructuran y jerarquizan. Para la reformalización lingüística de los signos naturales o transposición lingüística del sentido, se utilizan unas determinadas categorías sémicas estructuradas, seleccionadas y jerarquizadas, según una perspectiva ocasionada por una determinada forma de ejercer las funciones V. La noción de código es, pues, todavía un elemento formal.

El código o estructura sémica de una narración es una estructura formal constituida por un pequeño número de categorías sémicas cuya combinatoria es capaz de dar cuenta del conjunto de contenidos y que forman parte de una determinada dimensión del universo narrativo (o axiológico en general).

Pongamos un ejemplo de código alimentario del mito Bororo.



52 Greimas, 1970, p. 196.

El descenso de arriba a abajo da cuenta de la combinación sémica del término puesto en paréntesis y en forma de actante. Con solo situar delante de cada término entre paréntesis «consumidor de...» ya daría la estructura sememática del actante.

La distancia que media entre la composición sémica y el término lexemático escogido es la distancia estilística. La elección de ésta u otra figura animal para manifestar tal combinación del código, no depende de la estructura formal, depende de una comunidad cultural dada.

Los términos lexemáticos escogidos clausuran el código de por sí abierto y, por tanto, clausuran el cuerpo mitológico correspondiente.

De estas consideraciones se sigue que un mismo código puede dar cuenta de varios universos mitológicos, aunque manifestados (lexemáticamente) de maneras diferentes. Este hecho fundamenta el comparativismo de las mitologías, sobre todo teniendo en cuenta que pertenezcan a estadios culturales semejantes.

Estas consideraciones y análisis aclaran, además, la diferencia que hay entre la composición sémica de los términos de las narraciones, más o menos axiologizadas, y la composición de los términos científicos; también aclara la diferencia existente entre las taxonomizaciones de los objetos resultado de una postura axiologizante o vulgar y las taxonomizaciones científicas.

El problema con el que nos enfrentamos ahora es el siguiente: ¿puede presentarse una pluralidad de códigos en una misma narración? Este es el caso del mito Bororo analizado por Lévi-Strauss donde funciona un código natural (agua-fuego) y otro alimentario (crudo-cocido).

Reduciendo el factor estilístico es posible reducir el fuego a cocido y el agua a podrido. El fuego y el agua aparecen, respecto del objeto de consumición, en la relación de «productor/producido».

La doble función positiva y negativa del fuego y del agua hacen aparecer un tercer eje, el de «vida/muerte». La distancia que separa lo cocido de lo podrido es la que media entre lo vital y lo mortal, la vida y la muerte. Tendremos, pues, el siguiente esquema:

V	cocido fuego vital	crudo fuego mortal	no V
no M	fuego agua vital	podrido agua mortal	M

[53]

Dijimos ya que las estructuras semióticas funcionan cuando hay por medio objetos-valor, no puras descripciones objetivas. Si se tiene en cuenta lo que se dijo cuando hablamos del ambiente primero y el ambiente segundo de las relaciones del viviente humano con su entorno, entonces todo lo axiológico que aparezca en las narraciones, pertenece al ambiente segundo. Evidentemente no todo valor que aparezca en una narración es de por sí absoluto, queremos decir, cuestión de vida

53 Greimas, 1970, p. 217.

o muerte; pero fuera de que en los mitos suelen expresarse valores fundamentales, todos los valores tienen, en un grado u otro, una conexión con los fundamentales y en esa medida participan de su carácter. No es, pues, de extrañar que nos aparezca siempre, con mayor o menor fuerza, en los análisis de narraciones la connotación que se expresa mediante la categoría «vida/muerte».

Volviendo a nuestro esquema anterior tendremos que la conjunción de V + no M será la vida, la cultura; mientras que no — V + M será la muerte y la no cultura.

Hasta ahora hemos dado cuenta de dos códigos, en relación de principal subordinado, que han servido para la investición de los objetos de consumición y los productores de los objetos de consumición.

V	cocido fuego vital esposo	carne	crudo fuego mortal celibatorio no iniciado	no V
no M	fuego agua vital madre	vegetal	podrido agua mortal esposa violada	M

El eje uno (carne) es lo masculino. El eje dos (vegetal) es lo femenino. La deixis uno es la cultura y lo conjuntable. La deixis dos es la no cultural.

Las performancias serían: *de vida*: negación de M, afirmación de V e implicación de no M; negación de no V, afirmación de no M e implicación de V. *De muerte*: negación de V, afirmación de M e implicación de no V; negación de no M afirmación de no V e implicación de M.

IX.

a) Las metalenguas axiológicas o el análisis axiologizante de las configuraciones sémicas

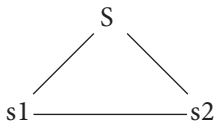
Pretendemos ahora rastrear unos procesos lingüísticos peculiares que acompañan a la investición sémica. Este tipo de procesos lingüísticos coincide con los que hasta ahora hemos analizado en que son explicitaciones axiológicas; pero difieren en cuanto que no pretenden directamente, como en el caso anterior, la manifestación de cuadros axiológicos, sino el análisis de esos mismos cuadros o de elementos de ellos. Por ser análisis resultante ser procesos metalingüísticos.

Los análisis que investigamos no son análisis de designaciones, sino análisis de términos de objetos-valor en cuanto estos objetos-valor se significan en los términos. Estos procesos se dan en las narraciones axiologizadas, en todos los desarrollos lingüísticos en los que los elementos de valor no son eliminados mediante los lenguajes forzados de la ciencia. Por tanto, se dan en los cuentos, narraciones mitológi-

cas, literatura y, especialmente, en la poesía que sería, en este aspecto, el «princeps analogatum».

R. Jakobson definió el lenguaje poético como una proyección de equivalencias en la cadena sintagmática. Si consideramos que la manifestación discursiva de la lengua consiste, en cuanto a los elementos gramaticales y sémicos, en el establecimiento de relaciones jerárquicas, la comunicación poética, y en diversa medida las demás comunicaciones axiologizadas, transforman relaciones hipotáxicas en equivalentes, es decir, en relaciones de conjunción/disyunción[54].

Intentemos aclarar este hecho recurriendo a la estructura elemental de la significación.



En esta estructura se dan las siguientes relaciones:
relación de conjunción: : s1 y s2 en S, la categoría;
relación de disyunción: entre s1 y s2, términos de la categoría;
relación hiponímica: de s1 y s2 respecto de S, su categoría;
relación hiperonímica: de S respecto de sus términos, s1 y s2;

Si se eliminan las relaciones jerárquicas resultará que los términos en relación únicamente podrán coalescer o contraponerse.

La comunicación poética anula, neutraliza, las relaciones hipo o hiperonímicas en el interior de las expresiones lexemáticas tanto en el plano de la expresión, como en el del contenido, y valoriza los rasgos expresivos o semánticos en cuanto son equivalentes u opuestos. Esto provoca una paradigmatización de los procesos sintagmáticos.

Cabe preguntarse el porqué de la neutralización de las relaciones jerárquicas y cuál es el criterio de conjunción y disyunción de los elementos organizados.

Se parte de una estructura compleja de rasgos constitutivos pertenecientes a diversos sistemas sémicos. Esta configuración, cuya magnitud gramaticalmente hablando no parece pertinente, está jerarquizada y se la toma como base o criterio, o si se quiere y más de acuerdo con la exposición hecha hasta ahora, como punto de arranque del análisis desde donde se desarrollarán los procesos metalingüísticos.

Según esta configuración-base se paradigmatiza el contenido del discurso y los elementos expresivos del mismo mediante la relación de conjunción/disyunción.

El proceso poético, en el discurso, hace estallar la estructura de la configuración-base mediante la aportación de elementos equivalentes o contrapuestos a cada uno de los rasgos de esa configuración-base. Así, el análisis explicita los semas constitutivos de la configuración base; en esto consiste el carácter analítico y metalingüístico del proceso.

Los elementos utilizados para llevar a término este análisis, que son configuraciones, a su vez resultan alterados en cuanto a su propia estructuración (su microestructura). La jerarquía de elementos de la configuración-base analizada queda explicitada por el mismo procedimiento.

54 Greimas, 1970, p. 275.

Por tanto, en el proceso poético se produce una taxonomización de las configuraciones utilizadas según los constitutivos de la unidad-base y sus relaciones jerárquicas. El proceso poético resulta ser un desarrollo sintagmático que es una taxonomización y la creación de un paradigma. Este carácter paradigmático del proceso es el que permite los comentarios o nuevos desarrollos sintagmáticos (esta vez ya no paradigmáticos) sobre las comunicaciones poéticas y, en su medida, sobre las comunicaciones axiologizadas.

En estos procesos metalingüísticos, al tratarse de análisis axiológicos, falta la distancia desaxiologizante propia de los procesos lingüísticos científicos estudiados anteriormente. Este tipo de análisis es axiológico en su punto de arranque y, además, resulta en sí mismo axiologizante primero, porque se explicita en él los elementos afectantes del objeto-valor y, segundo, porque se realiza en él algo semejante a una verificación del objeto-valor.

Las conjunciones y disyunciones que se utilizan para el análisis de la estructura-base son, a su vez, configuraciones sémicas. De estas configuraciones que se aducen en el texto se remarcan los sernas seleccionados según la configuración-base objeto de explicitación. Este hecho importa que las configuraciones empleadas se alteren en cuanto a su jerarquía interna (cf. lo que se dijo de la variabilidad de las ordenaciones de semas en una microestructura por efecto del contexto). Estas alteraciones microestructurales, al servicio de las explicitación de una unidad analizada, orientan a todos los elementos de cada una de las configuraciones del texto a la aclaración y reforzamiento de la estructura analizada. Con lo cual, se refuerza y se amplía cada uno de los elementos del término tomado como punto de orientación y de análisis, así como su estructura, con la fuerza de expresión y contenido de todas las unidades re-estructuradas empleadas en expresar su análisis. Resultado de todo este proceso es que el objeto-valor, la configuración-base, se convierte en eje de un micro-universo semántico y expresivo, taxonomizado y estructurado según él. Aquí reside lo que hemos llamado verificación o, mejor, confirmación del objeto-valor.

El proceso descrito es propio de todo discurso axiológico.

La poesía añade a esta característica la de la concurrencia de formas del plano de la expresión y del contenido. Articulando, en virtud de la concurrencia formal, la substancia del contenido y de la expresión de manera simétrica, entendiendo por coocurrencia el acortamiento de las distancias entre las matrices estructurales de la expresión y del contenido formadas por elementos categoriales fonológicos y sémicos, y organizados según relaciones de conjunción y disyunción a partir de una estructura tomada como base.

Otros tipos de narraciones axiologizadas, como los cuentos o los mitos, tienen campos substanciales acotados, cosa que no ocurre en la poesía. En el caso de los mitos hay una conexión explícita con el ritual y la vida práctica extralingüística.

La isotopía poética coincide con la iteración de rasgos característicos tanto en el plano de la expresión, como en el del contenido, que coincide, a su vez, con los elementos constitutivos y la jerarquización de la estructura tomada como eje y como base de análisis; se trata, pues, de una isotopía compleja. Para la compresión del carácter de esa isotopía se ha de tener en cuenta la posibilidad de utilizar diversos códigos que organicen los diferentes órdenes sensoriales, siempre isomorfos estructuralmente y traducibles unos en otros.

La creación poética es creadora de euforia; no obstante, la substancia, tanto fo-

nética como semántica, formalizada puede manifestar euforia o disforia. No habrá contradicción entre estas dos consideraciones si se admite una significación de las formas poéticas distinta de la significación de la substancia. Mientras que la substancia del significado, manifestada en los diversos códigos de la isotopía compleja, puede resultar eufórica o no, la formalización poética de esa substancia manifestada por la redundancia y la coocurrencia de la expresión y el contenido provoca un efecto de sentido eufórico. La verdad de la comunicación poética se orienta por ese camino.

b) La verdad como dependiente del tipo de lenguaje o metalenguaje

El último párrafo nos lleva a intentar articular, utilizando lo conseguido hasta ahora, la noción de verdad, de acuerdo con los diversos usos de lenguaje.

Hay una primera noción de verdad correlata de un uso práctico de la lengua natural. Según esta acepción un enunciado, o un término, tiene verdad en cuanto designa algo existente en el mundo objetivo.

Hay una segunda acepción de la noción de verdad, correlata, esta vez, al lenguaje científico. Esta acepción está emparentada con la anterior en cuanto que también acentúa especialmente el aspecto designativo de la verdad. En este caso se trata de la verdad de la descripción objetiva proporcionada por los términos y enunciados de la lengua científica.

Para no malentender este tipo de verdad científica se ha de tener en cuenta que la descripción objetiva no pretende afirmar que a la descripción y a los elementos de descripción corresponda entidades y articulaciones paralelas en la realidad objetiva, sólo se pretende afirmar que, si lo objetivo es tratado según la descripción, son predecibles los resultados.

La verdad de la ciencia versa sobre lo designado por el conjunto del cuerpo de teoría. La teoría pretende hablar de los objetos mismos, y no como objetos-valor correlatos a un viviente. La relación del sujeto de la ciencia con los objetos es la de un sujeto espectador y manipulador que no se sitúa en el plano de relaciones axiologizantes $S - S$, sino en la relación de un sujeto distante capaz de comprender y manipular lo objetivo.

$$\begin{array}{l} S - S \\ \quad\ \ \diagdown O \end{array}$$

Cuando se hacen presentes elementos axiológicos, quiere eso decir que no estamos situados en el terreno de los meros objetos, sino de los objetos en cuanto que afectan o son correlatos a un sujeto; esto es: estamos situados frente a un objeto en correlación con un sujeto, de tal forma que se produce afectación en el sujeto. Pero el sujeto humano es un sujeto hablante; por tanto, es un sujeto en interdependencia con otros sujetos, una interdependencia comunicativa que es constitutiva de su calidad de sujeto. Por tanto, cuando se hacen presentes elementos axiológicos en los objetos, significa que estamos frente a objetos-valor para un sujeto lingüístico.

Tenidas todas estas cosas en cuenta, la verdad de unidades lingüísticas axiologizadas, en menos o mayor grado, la verdad de las afirmaciones de los sujetos, afirmaciones que versan sobre objetos-valor, no es una verdad simplemente designativa.

Advirtamos, para evitar confusiones, que es posible una ciencia que verse sobre los objetos-valor. Una ciencia de ese orden tendría el mismo tipo de verdad que las restantes ciencias. También esa ciencia de lo axiológico humano tendría una verdad designativa y lo designado serían los objetos-valor.

Supongamos ahora que se trate de unidades de significación emitidas por un sujeto que es sujeto de la correlación S — S. ¿Será lícito hablar de verdad o falsedad
O

de este tipo de comunicaciones? Ciertamente no en un sentido científico, porque en esas enunciaciones se darán elementos axiológicos y elementos semióticos —fruto de la comunicación entre sujetos— que no pertenecen a los objetos designados con esas unidades. Puede hablarse de verdad o falsedad en cuanto que las correlaciones propias de la estructura S — S pueden ser bien o mal comprendidas y manifestadas.
O

Esa verdad o falsedad en esos casos dependerá del número de factores que entran en la creación de las correlaciones; dependerá de elementos paradigmáticos, sintagmáticos, sincrónicos y diacrónicos; dependerá, además, de una adecuada manifestación de todos esos factores.

La verdad de este tipo de manifestaciones permitirá hacer predicciones en su orden —el axiológico— y verificaciones. Permitirá la creación de modelos de manifestación y comprensión, con su consiguiente verificación o falsación, según se hayan tenido en cuenta todos los ejes, sus jerarquías, sus desarrollos, etc., en un situación de correlaciones dada.

La verdad o falsedad de este tipo de manifestaciones no será de designación ni del objeto en sí mismo ni del objeto-valor tomado como objeto en sí mismo, sino del objeto-valor en relación de interdependencia con el sujeto en comunicación lingüística y axiológica.

Si las afirmaciones versan sobre un objeto-valor determinado dentro de una axiología y situación dadas, el criterio de verdad lo proporcionarán los ejes y jerarquías del sistema axiológico determinado y la situación. Si, en cambio, las afirmaciones versan sobre el sistema mismo de interdependencias axiológicas, se tratará de una verdad de carácter analítico, pero desde la axiología de la que se parte. Los términos resultantes de ese análisis no designan, sino que generalizan —si es legítimo utilizar esta palabra hablando del valor—. El término del análisis dará cuenta de la constelación de valores de un sistema axiológico.

Cuanto más alto uno se sitúe en la jerarquía de valores, más tenue es la función designadora del término y más fuerte y condensada es la manifestación de la relación de interdependencia.

Sin embargo, dentro de las manifestaciones en las que interviene de manera notable la axiología —los objetos-valor—, se dan grandes diferencias. La principal que puede señalarse, en una primera aproximación, reside en el diferente grado de intervención del factor social y de la conexión de las afirmaciones con la pragmática.

Así, en el caso del mito el factor social es fuerte, hasta el punto de que el mito tiene que ver con la institucionalidad de la sociedad, y está igualmente conexo con la vida práctica. Los cuentos reflejan la institucionalidad social, pero no la constituyen. Este carácter de los cuentos es coherente con su carencia de conexión con la pragmática. En la manifestación poética faltarán, a su vez, ambos caracteres: el social y el pragmático.

De estas consideraciones se sigue que en el caso del mito la forma del contenido semántico, es decir, la reformalización comunicativa de la significatividad del mundo natural, no se aleja de la significatividad o valiosidad de ese mismo mundo extralingüístico en una cultura humana para un grupo. (Recuérdese lo que se dijo

de los signos del mundo natural). Este no alejamiento entre la valiosidad semántica y la valiosidad del mundo natural es necesario para que pueda tener proyección pragmática y social.

En el caso de los cuentos la significatividad de la manifestación comunicativa se aleja de la proyección práctica, pero mantiene alguna conexión con los valores sociales.

La poesía se aleja de una y otra cosa. En la poesía la significatividad de La forma de la manifestación se desconecta de la substancia del contenido, es decir, se desconecta de la fuerza estimulativa y social del mundo natural.

La reformalización lingüística, en que consiste la forma del contenido semántico, es una reorganización comunicativa, por tanto semiótica, de la expresión y manifestación del mundo natural para un grupo humano. Esta reformalización puede hacerse siguiendo lo más cerca posible las conexiones mismas de los signos del mundo natural o prescindiendo de ellas y creando conexiones únicamente según las necesidades de las coalescencias y contraposiciones con las que se analiza el contenido sémico —axiológico— de una determinada significación-valor u objeto-valor. Pueden ser objeto de análisis axiológico tanto objetos-valor, como formaciones simbólicas o míticas o de cualquier otro tipo dotadas de carga valoral.

Estos procesos de análisis axiológico resultan posibles por la estructura misma de la lengua, según la cual la forma del contenido subsiste —se apoya— en la forma de la expresión lingüística. Por esta propiedad de la estructura semántica de la lengua, los procesos lingüísticos resultan distanciados e independientes de las significatividades del mundo natural. El proceso poético explota esa autonomía de la lengua y hace que no sólo los procesos lingüísticos no estén inmersos en los procesos significativos —de sentido— del mundo natural, sino que además sean heteromorfos. No es que la poesía pueda prescindir de la significatividad del mundo natural —¿con qué trabajaría, entonces?—, sino que se aleja de la semiótica del significado del mundo natural, es decir, se aleja de la peculiar conexión que presentan entre sí las valiosidades del mundo natural.

Consiguientemente, la verdad poética es la menos designativa de todas las verdades de tipo axiológico, la menos pragmática y sociológica pero, en cambio, es la más analítica respecto al mundo de los valores y la más creativa de modelos axiológicos. El aspecto poético de la lengua es el más capaz de analizar los mundos de los valores y el más capaz de crear nuevos mundos de valores humanos.

Para mejor comprender esta última afirmación no debe olvidarse que la poesía tiene una temporalidad interna: un antes semántico y un después semántico. Un momento de arranque en que el análisis parte de una estructura-valor base y un después en el que el análisis lleva a ciertas transformaciones significativas de la estructura-base. Esta transformación ocurre en realidad, aunque no sea más que por el aumento de densidad sémica de esa estructura-base, consecuente a la organización de un micro-universo semántico en torno de ella.

Para concluir, ha de advertirse que la verdad designativa es correlata a un uso científico de la lengua; que la verdad práctico-sociológica no es únicamente designativa, sino que establece y reafirma patrones de comunión axiológica; y que el uso poético de la lengua puede, o no, entrar en combinación con la función designativa de la lengua.

c) La equivalencia entre la denominación y la definición (condensación-expansión)

En el párrafo anterior hemos analizado sumariamente las coalescencias y contraposiciones sémicas en discursos más o menos axiologizados. Hemos visto que la dimensión gramatical, en ese momento de análisis, no era pertinente. Las coalescencias y contraposiciones estudiadas suponían un momento de análisis de la composición sémica de una unidad de manifestación tomada como base.

Hemos tenido que reconocer, aunque sea únicamente apuntándolo, que no es del todo adecuado hablar de un mero análisis, el cual no supondría transformación del significado, puesto que es preciso admitir un antes y un después y una transformación semántica incluso en la poesía.

Dijimos que el proceso por coalescencias y contraposiciones se da donde se da axiologización del texto, y que siempre, en grado mayor o menor, ese proceso importa un momento de análisis.

El proceso lingüístico que tiene lugar mediante las coalescencias y las contraposiciones sémicas con respecto de una estructura-valor base puede caracterizarse como un proceso de expansión/condensación.

Se dan otros procesos de expansión/condensación y que ya hemos mencionado anteriormente: son los de definición/denominación. En el caso del estudio de esta última forma de expansión/condensación es pertinente la dimensión gramatical. Se da, además, otra diferencia entre la definición/denominación y las coalescencias/contraposiciones, y es que la denominación/definición puede presentarse también en procesos lingüísticos no axiologizados. Esto es coherente con la pertinencia de la dimensión gramatical.

Si suponemos la existencia de las microestructuras sémicas sememáticas, éstas podrán presentarse como palabras o como expansiones sintagmáticas de palabras. Entre estas dos maneras de manifestarse una estructuración sémica se daría, pues, equivalencia. La relación entre ambas maneras de manifestación sería la de denominación/definición.

Una determinada unidad lexemática puede tener varias definiciones. Tantas como significados sememáticos. Y tantos significados sememáticos como posibilidades de reconversión entre los diversos códigos.

Supuesta la pertinencia del plano gramatical respecto de la equivalencia entre denominación/definición, no bastará el estudio esbozado de la expansión sémica/condensación sémica, sino que habrá que estudiar la intervención de la gramática en ese proceso, la intervención de la gramática en la evaluación de la diferencia entre denominación (Dn) y definición (Df).

Equivalencia y distancia entre Dn. y Df.

Para evitar equívocos terminológicos conviene distinguir la definición científica de la definición sintagmática:

Cuando hablamos de la construcción de metalenguajes científicos dijimos que la metalengua científica para lograr, lo más posible, la descripción objetiva desarticulada las configuraciones semiológicas —microestructuras— de tal forma, que el contenido sémico de un término lo formaba exclusivamente la determinación arbitraria de notas mediante una definición. La definición es la constituyente del contenido sémico del término definido.

La relación de denominación/definición en la ciencia puede describirse como sigue: se entenderá por «X» (denominación o término definido) la clase «y» con los siguientes caracteres: a, b, c. «X» representa el término, «y» el significado, y «a, b, c...» los semas y su relación jerárquica, como constitutivos del significado.

Resulta de esto que la denominación científica no tiene significación sémica autónoma respecto de la definición. Luego, aunque en el orden de la manifestación el proceso lingüístico-científico tenga los caracteres de la «expansión/condensación» de la lengua natural, el análisis de esos términos pone en claro que la relación «denominación/definición» científica, no la de «condensación sémica/ expansión sémica», de las configuraciones semiológicas de la lengua no científica sino que la relación es de «constituido/constituyente».

Ni en la Df. ni en la Dn. científica se da configuración semiológica. Una configuración semiológica consiste en la reformalización semiótica lingüística de una expresión del mundo natural como correlativa de los sujetos hablantes. Un significado científico es una estructuración de notas, y no como signo natural respecto a unos sujetos correlatos. Entre la Dn. y la Df. científica hay equivalencia por convención arbitraria. Entre la Dn. y la Df. de la lengua natural hay equivalencia entre configuración semiológica y configuración semiológica, porque ambos términos no están en relación de «constituido/constituyente».

En la lengua natural hay equivalencia entre la Dn. y la Df. pero hay que tener en cuenta, también, la distancia entre una y otra.

La distancia entre dos términos equivalentes supone: una cierta permutabilidad entre Dn. y Df. y una diferenciación. Esta diferenciación reside en el hecho de que, si bien en el caso de la Dn. la configuración semiológica está explícita, en el caso de la Df. la configuración semiológica, que resulta equivalente a la Dn., está implícita, puesto que manifestada en una constelación de configuraciones semiológicas cuyos ejes de sintagmaticidad —los clasemas— darán la equivalencia. Los grados de implicitación pueden ser muy diversos. Será máxima en algunos géneros literarios como profecías, adivinanzas, ciertos tipos de poesía, y mínimos en algunos tipos de narraciones.

La labor del análisis consiste en reconocer la equivalencia, por tanto, suprimir la distancia, reconociendo lo que crea la distancia.

La distancia entre Dn. y Df. no está orientada, de forma que puede ser recorrida en las dos direcciones. Suprimiendo lo que crea la distancia se llega a la Dn., y poniendo lo que crea la distancia se llega a Df.

Es posible determinar una cierta función semántica a las expansiones-condensaciones sintácticas. Si se tiene en cuenta que las manifestaciones de significado tienen lugar a nivel lexemático, que por tanto importan la ambigüedad de su polisemia, la determinación de qué semema, de los abarcados por el lexema, se trata en cada caso, no es posible determinarlo más que por la relación de expansión/condensación. Es decir, que el lexema con que se manifiesta Dn. precisa de Df. para que se determine la configuración sémica —semema— que con el lexema se significa. A la inversa, una Df. se expresa con lexemas también polisémicos y cuyas conexiones clasemáticas, sobre todo si éstas no están muy explicitadas —como podría ser el caso de la poesía—, precisan de la Dn. para que se aclare cuál de los sentidos sememáticos de cada uno de los lexemas que intervienen en Df. es el pertinente para el sentido de Df. [55].

55 Greimas, 1970, p, 287 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

ACORDAGOICOECHEA, J. P.
1978. *Cambio científico y dogma teológico*. Facultad de Teología de Barcelona: San cugat del ValIés

ADAMS, P. (Edited by)
1972. *Language in thinking.* Penguin Books. Middlesex.

AEPPLI, E.
1965 . *El lenguaje de los sueños.* (1943). Ed. L. Miracle. (4.ª ed.) Barcelona.

ALARCOS LLORACH, E.
1969. *Gramática estructural.* (Según la escuela de Copenhague con especial atención a la lengua española).Ed. Gredos. Madrid.
1970. *Estudios de gramática funcional del español.* Ed. Gredos. Madrid.
1971. *Fonología española.* Ed. Gredos. (4: ed. reimpr.) Madrid.

ALCE NEGRO; BROWN, J. E.
1980. *La pipa sagrada.* Los siete ritos secretos de los indios sioux. (1953). Tauros Ed. Madrid.

ALIMEN, M. H.; STEVE, M.].
1970. *Prehistoria*. (1966). Ed. Siglo XXI. Madrid.

ALSTON, W. P.
1974. *Filosofía del lenguaje.* (1964). Alianza Editorial. Madrid.

ALTNER, G. (Hrsg.)
1973. *Kreatur Mensch: Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum.* (1969). dtv. München,

ANAGARIKA GOVINDA, Lama
1976. *Le chemin des nuages blancs. Pélerinages d'un moine bouddhiste au Tibet.* (1969). Albín Michel. Paris.

ANDRAE, T.
1966. *Mahoma*. Alianza Editorial. Madrid.

ANTISERI, D.
1969. *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso.* Ed. Queriniana. Brescia.

ANTOLÍN, M.; EMBID, A.
1972. *Introducción al budismo Zen.* Ed. Barral. Barcelona.

APRESJAN,]u. D.
1971. *Ideen und Methoden der modernen structurelle Linguistik.* (1966). Max Hueber Verlag. Berlin.

ARISTÓTELES
1970. *La Métaphysique.* Imr. notes et index par J. Tricot. Vol. I, II. (1953).Vrin. Paris.
1970. *Metaphysik XII.* Übersetzung und Komentar von H .-G. Gadamer. (1948). V. Klostermann. (2 Aufl.). Frankfurt/M.

ATHARVA VEDA
1968. Selección y traducción: TOLA, F. Ed. Sudamericana, Buenos Aires .

ATTAR, Farid-Ud-Din
1961. *Le livre divin.* (Elahi-Nameh). Albin Michel. París.
1976. *Le mémorial des saines.* Éd. du Seuil. Paris.

AUROBINDO, Shrl.
1970. (a). *La Bhagavad-Gítâ.* (1942). Albin Michel. Paris.
1970. (b). *Le guide du Yoga.* (1951). Albin Miehel. París.

1972. *La synthese des Yoga. I. Le yoga des oeuvres.* (1970). Buchet/Chastel. Paris.
1974. *La synthese des Yoga. II. Le Yoga de la connaisasnce intégrale. Le Yoga de l'Amour Divin.* (1973). Buchet/Chastel. Paris.

AUZIAS, J.-M.
1969. *El estructuralismo.* (1967). Alianza Editorial. Madrid.
1976. *L'anthropologie contemporaine.* P.U.F. Paris.

AVALLE, D. S.; BOUAZIS, Ch.; BRANDT, P . A.; IHWE, J.; MADSEN, P .; VAN DIUK, T.
1973. *Essais de la théorie du texte.* Éd. Galilée. Paris.

AYER, A. J. (Edit.)
1965. *El positivismo lógico.* (1959). F.C.E. México.

BABEL, Henry
1975. *Le secret des grandes religions. Futurologie de la religion.* Ed. A la Baconnière.Neuchâtel.

BACHELARD, Gaston
1963. *La dialectique de la durée.* (1950). P.U.F. Paris.
1966. (a). *Psicoanálisis del fuego.* (1938). Alianza Edit. Madrid.
1966. (b). *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique.* (1940). P.U.F. (4è éd.). Paris.
1967. (a). *La formation de l'esprit scientitique.* Librairie Philosophique J. Vrin. (5è éd.). Paris.
1967. (b). *La poétique de l'espace.* (1957). P.U.F. (5e éd.). Paris.
1968. (a). *Le nouvel esprit scientifique.* (1934). P .U.F. (10è éd.). Paris.
1968. (b). *L'eau el les rêves. Essai sur l'imagination de la matière.* (1942). Librairie de J. Corti. (8è reimpr.). Paris.
1968. (c). *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement.* (1943). Librairie J. Corti. (6è reimpr.). Paris.
1968. (d). *La Terre et les Rêveries de la volonté.* (1948). Librairie J. Corti. (5è reimpr.). Paris.
1968. (e). *La poétique de la rêverie.* (1960). P.U.F. (4è éd.). Paris.
1969. (a). *La Terre et les Rêveries du repos.* (1948). Librairie J. Cortí. (5è reimpr.). París.
1969. (b). *Essai sur la connaissance approchée.* (1968). Librairie philosophique. J. Vrin. (3è éd.). París.
1970. (a). *Le rationalisme appliqué.* (1949). P.U.F. (4è éd.). Paris.
1970. (b). *La flamme d'une chandelle.* (1961). P.U.F. (4è éd.). Paris.

BALANDIER, Georges
1974. (a). *Afrique ambiguë.* (1957). Plon. Paris.
1974. (b). *Anthropo-logiques.* P .U.F. Paris.

BALDINGER, Kurt
1970. *Teoría semántica. Hacia una semántica moderna.* Ed. Alcalá. Madrid.

BAREAU, André
1974. *Buda*. EDAF. Madrid.

BAREAU, A.; SCHUBRING, W.; FÜHRER-HAIMENDORF, C.
1966. *Les religions de l'lnde. III. Bouddhisme, Jaïnisme, Religions archaïques.* Payot. Paris.

BARNATÁN, Marcos Ricardo
1974. *La Kábala. Una mística del lenguaje.* Barral Edit. Barcelona.

BARNETT, S. A.
1972 . *La conducta de los animales y del hombre.* (1967). Alianza Edit. Madrid.

BARTHES, Roland
1964. *Essais Critiques.* Éq. Seuil. Paris.
1966. *Critique et Verité. Essai.* Éd. Seuil. París.
1970. *Mythologies*. (1957). Éd. Seuil. París.

BARTHES, R.; GREIMAS, A. J.; BREMONT, C.; GRITTI, J.; MORIN, V.; METZ, C.; TODOROV. T .;
GENETTE, G.
1972. *Análisis estructural del relato.* (1966). Ed. Tiempo contemporáneo. (2.ª ed.). Buenos Aires.

BARTHES, R.; BÓURDIEU, F.; FRIEDMANN, Y.; GOLDMANN, L.; LÉVY-STRAUSS, C.; LYOTARD, J.F.;
MARTINET, A.; REVAULT, O.; ROBBEGRILLET, A.; TEYSSEDRE, B.; SOLLERS, P.; VASSARELY, V.
1971. *La Teoría.* (1970). Edit. Anagrama. Barcelona.

BASTIDE, Roger
1975. *Le sacré sauvage, et autres essais.* Payot. París.

BATAILLE, Georges
1974. *Théorie de la religion.* (1973). Gallimard. París.

BATTRO, Antonio M.
1966. *Dictionnaire d'épistémologie génétique.* P.U.F. París.

BAUDRILLARD, Jean
1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe.* Gallimard. Paris.

BAUFAY, J.; DOUTRELUX, A.; VERGOTE, A.
1977. *Les nouvelles problématiques du divin.* Unité de Sociologie. Documentation d'Anthropologie n.º 9. Institut des Sciences Politiques et Sociales. Université Catholique de Louvain.

BAYARD, Jean·Pierre
1973. (a). *La symbolique du feu.* (1958). Payot. Paris.
1973. (b). *La symbolique du monde souterrain.* (1961). Payot. Paris.

BEATTIE, John
1972. *Otras culturas.* (1964). F.C.E. México.

BECHER, J.; CLEMENT, D.; THÜMMEL, W.; WAGNER, K. H.
1971. *Einführung in die generative Transformationsgrammatik.* (1970). Max Hueber. (2 Aufl.). München.

BENGTSON, Hermann
1972. *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua. I.* (1956). Siglo XXI. Madrid.

BENÍTEZ, Fernando
1973. *Historia de un chamán corá.* Ed. Era. México.

BENVENISTE, Emile
1966. *Problemes de linguistique générale.* Éd. Gallimard. Paris.
1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. écónomie, parenté, societé.* Les éditions de Minuit. Paris.

BERGER, Peter L.
1971. *Para una Teoría Sociológica de la Religión.* (1967). Ed. Kairós. Barcelona.

BERTAUX, Pierre
1972. *Africa. Desde la prehistoria hasta los estados actuales.* (1969). Ed. Siglo XXI Madrid.

BERTHELOT, René
1972. *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie.* (1938). Payot. Paris.

BIERWISCH, Manfred
1971. *El estructuralismo: historia, problemas y métodos.* Tusquets editor. Barcelona.

BLACK, Maz
1969. *El laberinto del lenguaje.* (1968). Monte Avila Ed. Caracas.

BLAKELEY, T. J.
1969. *La escolástica soviética.* Alianza Editorial. Madrid.

BLEEKER, J.; WIDENGREN, G.
1973. *Historia religionum. Manual de historia de las religiones. I. Religiones del pasado. (1969).* Ed. Cristiandad. Madrid.

BLOFELD, John , '
1976. *Le bouddhisme tantrique du Tlbet.* (1970). Éd. du Seuil. Paris.

BLOOMFlELD, Leonard
1970. *Le Langage.* (1961). Payot. Paris .

BOBES NAVES, M.ª del Carmen
1973. *La semiótica como teoría lingüistica.* Ed. Gredos. Madrid,

BOCHENSKI, I. M.
1965 *Los métodos actuales del pensamiento.* (1957) . Ed. Rialp. (4.ª ed.) . Madrid.

BONILLA, Luis
1975. *Breve historia de la técnica y del trabajo.* Ed. Istmo. Madrid.

BOURRIET, Félix
1975. *El trabajo en el mundo helénico.* (1960). Grijalbo. Barcelona.

BOWRA, C. Maurice.
1966. *Chant et poésie des peuples primitifs.* Payot. Paris.

BRANDO, S. G. F.
1975. *Diccionario de religiones comparadas. Tomos I y II.* (1970) . Ediciones Cristiandad. Madrid.

BREMOND, Claude
1973. *Logique du récit.* Éd. du Seuil. Paris.

BROCKMEYER, Norbert
1974. *Sozialgeschichte der Antike.* (1972). Kohlharmmer. Stuttgart.

BROEKMAN, Jan M.
1971. *Strukturalismus*. K. Alber. Freiburg/München.

BUBER, Martín
1953. *Hinweise. Gesammelte Essays.* Manesse Verlag. Zürich.
1955. *Caminos de Utopía.* (1950). F.C.E. México.
1964. *¿Qué es el hombre?* (1942). F.C.E. (5.ª ed.). México.
1965. *Das dialogische Princip. Ich und du. Zwiesprache. Die Frage an den einzelnen. Element des Zwischenmenschlichen.* (1958). V. Lambert Schneider. Heidelberg.
1967. *Sprache und Wirklichkeit. Essays.* (1959-1960). dtv. München.
1978. *Cuentos Jasídicos. Los primeros maestros. I.* (1949). Ed. Paidós. Buenos Aires.

BUBNER, Rüdiger (Hrsg.)
1968. *Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart.* Vandenhoeck. Göttingen.

BUCKLEY, W.
1970. *La sociología y la teoría moderna de los sistemas.* (1967). Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

BUDDHA
1966. *Die Lehre des Erhabenen*. Aus dem Palikanon ausgewält und übertragen von Paul Dahlke. (1920). W. Goldmann V. München.
1967. *Dharmmapada*. El camino del dharma. Traducción directa del pâli, introducción y notas de Carmen Dragonetti. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
1969. *Reden des Buddha. Eine Auswahl.* (1957). F. Reclam. Stuttgart.
1971. *Udana. La palabra de Buda.* Versión directa del pâli, introducción y notas de Carmen Dragonetti. Ed. Barral. Barcelona.
1977 . *Digha Nikáya. Diálogos mayores de Buda.* Traducción del pâli, introducción y notas de Carmen Dragonetti. Monte Avila Editores, Caracas.

BÜHLER, Karl
1967. *Teoría del lenguaje.* (1934), Selecta de revista de Occidente , (3.ª ed.). Madrid.

BUNGE, Mario (compilada por)
1960. A*ntología semántica.* Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
1972. *Teoría y realidad.* Ed. Ariel. Barcelona.

BURNET, J.
1970. *L'aurore de la Philosophie grecque.* Payot, Paris

BURNET, Sir Macfarlane
1973. *El Mamífero dominante. Biología del destino humano.* (1970), Alianza Editorial. Madrid.

BURROWS, Millar
1974. *Les manuscrits de la mer morte.* (1955). Robert Laffont. Paris.

BUYTENDIJK, F. J.J.
1970 *Mensh und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie.* (1958). Rowohlt. Hamburg.

CAHEN, Claude
1972. *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano. (*1968). Ed. Siglo XXI. Madrid.

CAILLOIS, Roger
1970. *Imágenes, imágenes...* Edhasa. Barcelona.

CALDER, Ritchie
1963. *L'homme et ses techniques, de la préhistoire a nos jours.* Payot. Paris

CALLE, Ramiro A.
1975. *La sabiduría de los grandes Yoguis.* Círculo de Lectores . Barcelona.

CARNAP, Rudolf .
1960. *Symbolische Logik.* (1954). Springer Verlag. (2 Auf). Wien-New York.
1968. *Logische Syntak der Sprache.* (1934). Springer Verlag. (2 Auf.). Wien-New York.

CASSIN, E. ; BOTTERO, J.; VERCOUTTER, J.
Los imperios del antiguo oriente. Ed. Siglo XXI. Madrid.
1970. *I. Del paleolítico a la mitad del 2.° milenio*. (1965).
1971. *(a). II. El fin del 2.° milenio.* (1966).
1971. *(b). III. La primera mitad del 1.er milenio.* (1965).

CASSIRER, Ernest
Philosophie der Symbolischen Formen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
1964. (a). 1. Die Sprache. (1953). (4 Aufl.).
1964. (b). 2. Das Mythisehe Denken. (1953). (5 Aufl.).
1964. (c). 3. Phänomenologie der Erkenntnis. (1954). (4 AufI.).
1964. (d). 4. Index. (H. Noak). (1954). (4 AufI.).

CASTANEDA. Carlos
1973 . *Voir. Les ensegnements d'un sorcier yaqui.* (1971). Gallimard. Paris.
1974. (a), *Una realidad aparte.* (1971). F.C.E. México.
1974. (b). *Le voyage a Ixtlan. Les leçons de D. Juan.* (1972). Gallimard. Paris.
1975. *Histoires de pouvoir.* (1974). Gallimard. Paris.
1979. *Le second anneau de pouvoir.* (1977). Gallimard . París.

CENCILLO, Luis
1968. *«Conocimiento». Historia y planteamiento del problema del «a priori» de la conciencia*. Ed. Syntagma. Madrid.
1970. *Mito, semántica y realidad.* B.A.C. Madrid .
1971. *El inconsciente.* Marova. Madrid.
1971. *Terapia. lenguaje y sueño.* Marova. Madrid.
1974. *«Libido. terapia y ética».* Conflictividad ético del psicoanálisis. Ed. Verbo Divino. Estella.
1975. *Dialéctica del concreto humano. Cuestiones, estructuras, procesos y consecuencias de la personalidad*. Ed. Marova. Madrid.
1978 *El hombre noción científica*. Ed Pirámide. Madrid.

CIRLOT. Juan-Eduardo
1969. *Diccionario de símbolos.* Ed. Labor. Barcelona .

C.I.S.R.
1973. Actes de la 12ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Laevendecker. L.; Muller. A.; Luckmann T.; etc.
Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux? C.N.R.S. et Secrétariat
CISR. Lille.
1977. Actes de la 14ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Isambert F .A.; Ricoeur. P.; Devisch. R.; Kokosalkis. N.; etc.
Symbolisme religieux séculair el classes sociales. C.N.R.S. et Secrétariat CISR . Strasbourg.

CLARK, G.; MELLAART, J.; MALLOWAN, M. E . L. ; ALDRED, C.; CULICAN, W.; LLOYD, S·.;

HOOD, M. S. F.; WHEELER, Sir M.; WATSON, W.; CHRISTIE, A .; PHILLIPS, E. D.; POWELL T. G. E.;

BUSHNELL, G. H. S.
1973. E*l despertar de la civilización. Los enigmas de las antiguas culturas revelados.* Labor. (3.ª ed.). Barcelona.

CLASTRES, Pierre
1974. *«Le grand Parler». Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani.* Éd. du Seuil. Paris.

CODINA, Víctor
1976. «Paul Evdokimov (1901·1970). Una teología de la transfiguración ». *En Selecciones de libros S. Fco. de Borja.* Enero-junio. Facultad de Filosofía y Teología. S. Cugat del Vallés.

CONFUCIO, Lao-Tse
1968. *Filosofía oriental.* Ed. Zeus. Barcelona.

CONTENAU, G.
1952. *Le déluge Babylonien. Ishtar aux Enfers. La tour de Babel.* Payot. Paris.

COOMARASWAMY, Ananda
1969. *Buddha y el evangelio del budismo.* Ed. Paidós. Buenos Aires.

CORÁN, el sagrado
1964. Nueva versión castellana directamente del original arábigo, por Rafael Castellanos y Ahmed Abbaud. (1953). Ed. Arábigo-Argentina «El Nilo». Buenos Aires.
1970. Der KORAN. Aus dem arabischen übertragen von Maz Henning. P. Reclam, J. Stuttgart.

CORBIN, Henry
1964. *Histoire de la philosophie islamique.* Gallimard. Paris.
1971. (a). *L'homme de lumiere dans le soufisme iranien.* (1961). Éd·. Présence. Paris.
En Islam Iranien. Gallimard. Paris.
1971. (b). 1. Le shi'isme duodécimain.
1971. (c). II . Sohrawardi et les platoniciens de Perseo
1972. (d). III. Les fideIes d'amour. Shi'isme et soufisme.
1972. (e). IV. L'école d'Ispahan. L'école Shaykhie. Le Douzième imân. Index général.

COSERIU, Eugenio
1969. (a). *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios.* (1967). Ed. Gredos. (2.ª ed.). Madrid.
1969. (b). *Einführung in die Strukturelle Linguistik.* G. Narr. R. Windisch. Tübingen.
1969. (c). *Sprach, Strukturen und Funktionen.* G . Narr, R. Windisch. Tübingen.
Die Geschichte der Sprachphilosophie von Antike bis zur Gegenwart. Eine übersicht. G. Narr, R. Windisch. Tübingen.
1969. (d). Teil I. Von der Antike bis Leibniz .
1970. *Einführung in die Transformationelle Grammatik.* G. Narr, R. Windisch. Tübingen.
Die Geschichte der Sprachphilosophie von Antike bis zur Gegenwart. Eíne übersicht. G. Narr. R. Windisch.Tübingen.
1972. Teil II. Von Leibniz bis Rousseau.

COTTRELL, Leonard
1973. *China una civilización milenaria.* La Pléyade. Buenos Aires.

COURTES, Joseph
1973. *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des «Mythologiques».* Éd. Mame. Tours. .

CREEL, Herrlee G.
1976. *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung.* (1953) . Alianza Editorial. Madrid.

CROISET, Maurice
1969. *La civilisation de la Grèce Antique.* Payot. Paris.

CUEVAS, G.
1972. *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española* Ed. Istmo. Madrid.

CHABROL, C.; Marin, L.
1975. «*Sémiotique narrative : récits bibliques*» Revue Langages. (1971). Éd. Didier/Larousse. Paris.

CHADWICK, John
1978. *El mundo micénico.* (1976). Alianza Universidad. Madrid.

CHAMPAULT, Dominique
1969. *Une oasis du Sahara nord-ocidental,* Tabelbala. C.N.R.S. Paris.

CHAMPDOR, Albert
1963. *Babilonia.* Ed. Aymá. Barcelona.

CHANG CHEN-CHI
1971. *La práctica del Zen.* Ed. la Pléyade. Buenos Aires .

CHARACHIDZÉ, Georges
1968. *Le systeme religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation.* Maspero. Paris.

CHASSEY, Francis de
1977. *L'étrier, la houe et le Livre. «Sociétés traditionelles» au Sahara et au Sahel occidental.* Éd. Anthropos. Paris.

CHAUCHARD, Paul
1970. *Sociétés animales, société humaine.* (1956). P.U.F. Paris.

CHELHOD, Joseph
1971. *Le droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le «orf» ou droit coutumier des Bédouins.* Librairie Marcel Riviere et Cíe. Paris.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain
Dictionnaire des Symboles. (1969). Seghers. Paris.
1973. (a). A. à CHE,
1973. (b). CHE. à G.
1974. (a) . G. à PIE.
1974. (b): PIE à Z.

CHILÁM BALÁM DE CHUMAYEL, Livre de
1955. Trad. et présenté par B. Péret. Éd. Denoël. Paris.

CHÖGYAM Trungpa
1976. *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel.* (1973). Éd. du Seuil. París.

CHOMSKY, Noam
1964. (a). «*Current Issues in linguistic Theory*», en: J . A. Fodor & J. J . Katz: The structure of language. Prentice-Hall, Inc. New Jersey.
1964. (b). «*On the Notion 'Rule of Grammar'*», en: Idem.
1964. (c). «*A Transformational Approaeh to Syntax*». en: Idem.
1966. «*Syntaxe logique et sémantique: leur pertinence linguistique*», en: Langages, n.º 2, pp. 42-57 .
1969. (a). *Structures syntaxiques.* (1957). Éd. du Seuil. Paris.
1969. (b). *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamimto racionalista.* (1966). Ed. Gredos. Madrid.
1970. *Sprache und Geist.* (1968). Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.
1971. (a). *Selected Reading. Ed. by J. P. B. Allen and P. van Buren.* Oxford University Press.
1971. (b). *Aspects de la théorie syntaxique.* (1965) . Éd. du Seuil. Paris.
1975. *Questions de sémantique.* (1972). Éd. du Seuil. Paris.

DAGOGNET, François
1965. *Gaston Bachelard. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.* P.U.F. París.

DARYLL FORDE, C.
1966. *Hábitat, economía y sociedad. Introducción geográfica a la etnología.* (1934). Ed. Oikos-Tau. Barcelona.

DAUMAS, Maurice (direction)
Histoire Générale des tecniques. P.U.F. París.
1962. Tome I. *Les origines de la civilisation technique.*
1965. Tome II. *Les premieres étapes du machinisme.*
1968. Tome III. *L'expansion du machinisme.*

DAVID-NEEL, Alexandra
1970. *Las enseñanzas secretas de los buddhistas tibetanos.* (1961) . Ed. Kier. Buenos Aires.
1972. *Iniciaciones e iniciados del Tibet.* La Pléyade. Buenos Aires.
1977. *Textes Tibétains inédits.* Pygmalion. Paris.
1978. *El sortilegio del misterio,* EDHASA. Barcelona.

DAVIDSON, Basil
1971. *Les africains. Introduction a l'histoire d'une culture.* (1969). Éd. du Seuil. Paris.

DAVY, Marie-Madeleine (sous la direction de)
Encyclopédie des mistiques. (1972). Seghers. París.
1977. (a). Tome I. *Chamanisme. Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif.*
1977. (b). Tome II. *Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam.*
1978. (a) . Tome III. *Egipte, Mesopotamie, Iran, Hindouisme, Bouddhisme indien.*
1978, (b), Tome IV. *Bouddhismes tibetain, chinois, japonais, yi king, tch'an, zen.*

DEROLEZ, R. L. M.
1962. *Les Dieux et la religion des Germains.* Payot. Paris.

DESROCHE, Henri
1972. L'homme et ses religions. Cerf. Paris.

DETIENNE, Marcel
1972. *Les Jardins d'Adonis. Mythologie des aromates en Grèce.* Gallimard. Paris.

DHORME, E.; DUSSAUD, R.
1949. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. (1945).* P.U.F. (2è éd.). París.

DIEL, Paul
1966. *Le symbolisme dans la mythologie grecque.* Payot. Paris.
1971. *La divinité. Le symbole et sa signification.* Payot. Paris.

DIOP, Birago
1963. *Contes et lavanes.* Présence Afrícaine. París.

DIOSZEGI, Vilmos; Lot-Falck, Eveline
1973. «*Les tambours chamaniques de turcs barabin: étude comparée*». Société d'ethnografie de Paris. t . 67. pp. 18-46.

DORFLES, GilIo
1969. *Nuevos ritos, nuevos mitos.* (1965). Ed. Lumen, Barcelona.

DORSINFANG-SMETS, A.
1964. *L'Amérique précolombinne*. Éd. Blud 6 Gay. Paris.

DOU, Alberto (editor)
1975. *Ciencia y humanismo.* Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
1977. *Configuración de la sociedad futura.* Mensajero. Bilbao.
1978. (a). *Religiosidad postsecular.* Mensajero. Bilbao.
1978. (b). C*iencia y anticiencia.* Mensajero. Bilbao.
1979. *Lenguaje científico, mítico y religioso.* Ed. Mensajero. Bilbao.

DOUCET-BON, Lise Vincent
1975. Le mariage dans les civilisations anciennes. Éd. Albin Michel. Paris.

DOUGLAS, Mary
1971. *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Maspero. París.

DRÖSCHER, Vitus B.
1971. (a). *Le merveilleux dans le règne animal. Les étonantes* '*inventions techniques*' *de la nature.* (1966). Verviers. Belgique.
1971. (b). *Le langage secret des animaux, de la morsure au sourire, de la pantomime au langage articulé.* (1966). Verviers. Belgique.

DUBOIS-CHARLIER, F.; GLAMICHE, M.
1978. *Semántica generativa.* (1972). Narcea. Madrid.

DUCH, Luis
1978. *Historia y estructuras religiosas.* Bruño-EDB. Barcelona.

DUCROT, O.; TODOROV, T.; SPERBER, D.; SAFOUAN, M.; WAHL, F.
1968. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Éd. du Seuil. Pans.

DUCROT, O.; TODOROV, T .
1972. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.* Éd. du Seuil. Paris.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques
1962. *La religion de l'Iran ancien.* P.U.F. París

DUMÉZIL, Georges
1947. *Tarpeia*. Gallimard. (2è ed.). Paris.
1948. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souverainité.* Gallimard. (2è éd.). París.
1966. La religion romaine archaïque. Payot. París.
1968. *Mythe el Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. V. 1.* Gallimard. Paris.
1970. *Los dioses de los indoeuropeos.* (1952). Seix Barral. Barcelona.
1971. *Mythe et Épopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi.*V. II. Gallimard. Paris.

DUMONT, Louis
1966. «*Homo hierarchicus*». *Essai sur le sysfeme des castes.* Gallimard . París.
1971. *Introduction a deux théories d'anthropologie sociale.* Mouton. París.

DUPUIS, A.; PERELLI, A.; HERBERT, J.
1972. *L'enseignement de Ramana Maharshi.* Albín Michel. Paris.

DURAN, Gilbert
1969. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* Bordas. France.

DURKHEIM, Émile
1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P.U.F. (5è éd.). Paris.
1970. *Las reglas del método sociológico.* La Plévade. Buenos Aires.
1973 . *De la division du travail social.* (1930). P.U.F. (9è éd.). Paris.

Eco, Umberto
1962. *«Opera aperta». Forma e indeterinazione nelle poetiche contemporanee.* V. Bompiani. Milano.

EDDA, Die
1963. (a). *I. Heldendichtung.* Eugen Diederichs VerIag. Düsseldorf-Koln.
1963. (b). *II . Götterdichtung.* Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf-Koln .

EIBL-EIBESFELDT, Irenaus
1972. (a). *«Amor y odio». Historia natural de las pautas elementales de comportamiento* (1970). Ed. Siglo XXI. Madrid .
1972. (b). *Die ¡Ko-Buschmann-Gesellschaft. Gruppenbindung und Agressionskontrolle*. R. Piper & CO. VerIag. München .
1975. *«Las islas Galápagos»*. Un arca de Noé en el Pacífico. Alianza. Madrid.
1976. *Guerre ou paix dans l'homme.* Stock. Paris.

EINIGER, Christoph. (Zusammentgestellt von)
1976. *Die schönsten Gebete der Welt.* (1964) . Südwest Verlag. (6 Aufl.). München

EINSTEIN. Albert
1958. *Comment je vois le monde*. Flammarion. París.

ELIADE, Mircea
1952. *El mito del eterno retorno.* Emecé Editores. Buenos Aires.
1954. (a). *Die Religionen und das Heilige.* O. Müller Verlag. Salzburg.
1954. (b). *Le Yoga. Inmortalité et liberté.* Payot. París.
1963. *Aspects du Mythe.* Gallimard. París.
1968. *Le Chamanisme, et les techniques archaïques de l'extase.* Pavot. (2è éd.). París.
1969. Mefistófeles y el Andrógino. (1962). Ed. Guadarrama. Madrid.
1970. *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale.* Pavot. París.
1971. *La nostalgie des origines. Méthodologie et historie des religions.* (1969). Gallimard. París.
1972. *Religions australiennes.* Payot. París.
1975. *Iniciaciones místicas.* (1958). Taurus. Madrid.
1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses. V. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis.* Payot. Paris.
1977. (a). *Ocultismo, brujería y modas culturales.* (1976). Marymar. Argentina.
De los primitivos al Zen. Ed. Megápolis. Buenos Aires.
1977. (b.) *Dioses, diosas y mitos de la creación.* Vol. I. (1967-1974).
1978. (a). *El hombre y lo sagrado.* Vol. II. (1967-1974).
1978. (b). *La muerte, la vida después de la muerte y la escatología.* Vol. III. (1967).
1978. (c). *De brujos, adivinos y profetas.* Vol. IV. (1967).
1978. (d). *Textes de Mircea Eliade:* Souvenirs de jeunesse; L'Inde à vingt ans; Journal himalayen; Fragmentarium etc. en L'Herne. Les Cahiers de L'Herne sous la direction de Constantin Tacou. Éd. de I'Herne. Paris.
1978. (e). *Historie des croyances et des idées religieuses. V. II. De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme.* Payot. Paris.
1979. *Fragmentos de un diario.* (1973). Ed. Espasa-Calpe. Madrid.
1980. *La prueba del laberinto.* Conversaciones con Claude-Henri Rocquet. (1979). Ed. Cristiandad. Madrid.

ELIOT, Alexander; ELIADE, Mircea; CAMPBELL, Joseph
1976. *Mitos*. Ed. Labor. Barcelona.

EMBREE, Ainslie T.; WILHELM, Friedrich
1974. *India. Historia del subcontinente desde las alturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés.* (1967). Ed. Siglo XXI. Madrid.

ESNOUL, A. M. .
1964. *Ramanuja et la mystique Vishnouite.* Éd. du Seuil. Paris.

EVANS PRITCHARD; E. E.
1968. *Les Nuer.* (1937). Gallimard. Paris.
1969. *Anthropologie sociale*. Payot. Paris.
1971. (a). *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues.* (1965). Payot. Paris.
1971. (b). *La mujer en las sociedades primitivas.* Ed. Península. Barcelona.
1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande.* (1937). Anagrama. Barcelona

EVANS-WENTZ, W. Y.
1977. (a.). *El gran yogi Milarepa del Tibet.* (1928). Ed. Kier. Buenos Aires.
1977. (b). *El libro tibetano de la gran liberación o el método de realización del nirvana a través del conocimiento de la mente.* (1958). Ed. Kier. (2.ª ed .). Buenos Aires.

EVOLA,]ulius
1971. *Le yoga tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques.* Fayard. Paris.
1977. *El misterio del Grial.* (1972). Plaza &]anés. Barcelona

FAGES, J. B.
1968. *Comprendre le structuralisme.* Eduard Privat. Toulouse.
1971. *Comprendre Jacques Lacan.* Eduard Privat. Toulouse.

FARB, Peter
1972. *«Les indiens». Essai sur l'évolution des sociétés humaines.* (1969). Éd. du Seuil. Paris.

FARRINGTON, Benjamin
1973. *Ciencia y política en el mundo antiguo.* (1965). Ed. Ayuso. (3.ª ed.) . Madrid.
1974. *Mano y cerebro en la Grecia Antigua.* Ed. Ayuso. Madrid.

FAST, Julius
1973. *Korper-Sprache.* (1971). Rowohlt. V. Hamburg.

FERRATER-MORA, J.; WRIGHT, G. H. von; MALCOLM, N., POLE, D .
1966. *Las filosofías de L. Wittgenstein.* (1956). Ed. Oikos-Tau. Barcelona.

FERRATER-MORA, José
1969. *La filosofía actual.* Alianza Editorial. Madrid.
1970. (a). *Els mots i els homes.* Ed. 62. Barcelona.
1970. (b). *Indagaciones sobre el lenguaje.* Alianza Editorial. Madrid.

FICHTE, Hubert
1976. *Xango. Die afroamerikanischen. Bahia. Haiti. Trinidad.* S. Fisher. Frankfurt/M.

FILOCALIA/SANTS PARES
1979. SeIecció dels textos i traducció: Esteve Humet. Ed. CIaret. Barcelona.

FINDEISEN, Hans
1957. *Schamanentum*. Kohlhammer V. Stuttgart.

FINLEY, M, S,
1973. *Los griegos en la antigüedad.* Ed, Labor. Barcelona.
1975. *L'économtie antique.* (1973). Les éditions de Minuit. Paris.

FISCHER, Hugo
1964. *L'Aube de la civilisation, en Égypte et en Mésopotamie.* Payot. París.

FODOR, Jerry A. & KART, JerroId J.
1964. *The structure of language. Readings in the philosophy of language.* Prentice-Hall . lnc. New Jersey.

FOUCAULT, Michel
1969. *L'archéologie du savoir*. Éd. GaIlimard. París.

FOUCHER, Alfred (Contes présentés par)
1955. *Les vies antérieures du Bouddha.* P.U.F. París.

FRANKFORT, Henri
1951. *La royauté et les dieux*. Payot. Paris.

FRANKFORT, H. y H. A.; WILSON, J . A.; JACOBSEN, T.
1967 . *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia.* (1946). F.C.E. (3.ªed .). México.

FRAZER, James George
1969. (a) . *La rama dorada.* (1890). F.C.E. (4.ª reimpr. de la 2.ª ed: esp.): México.
1969. (b). *Mythes sur l'origine du feu.* Payot. París.

FREGE, G,
1971. *Estudios sobre semántica.* (1962). Ed. Ariel. Barcelona.
1974. *Escritos lógico-semánticos.* Ed. Tecnos. Madrid.

FRÉTIGNY, Roger; VIREL, André
1968. L'imagerie mentale. Éd. du Hont-B1ane. Genève.

FREUD, Sigmund
1953. *Historias clínicas de la Psicoanálisis.* Santiago Rueda. Buenos Aires .
I. Análisis fragmentario de una historia.
II. Un caso de neurosis obsesiva. Historia de una neurosis infantil.
1967. (a). *Introducción al psicoanálisis.* Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1967. (b). *La histeria.* Alianza Editorial. Madrid.
1967. (c). *Psicopatología de la vida cotidiana.* Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1968. (a). *Totem y Tabú.* Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1968. (b). *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis.* Alianza Ed. (2.ª ed.). Madrid.
1968. (c). *La interpretacion de los sueños.* Vol. l. Alianza Editorial. (3.ª ed.). Madrid .
1968. (d). *La interpretación de los sueños.* Vol. II. Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1968. (e). *La interpretación de los sueños.* Vol. III. Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1969. (a). *Psicologia de las masas.* Alianza Editorial. Madrid.
1969. (b). *El chiste y su relación con el inconsciente.* (1966). Alianza Editorial. Madrid .
1970. (a). *Autobiografía.* Alianza Editorial. (2.ª ed.). Madrid.
1970. (b). *El malestar de la cultura.* Alianza Editorial. Madrid .
1970. (c). *Psicoanálisis del arte.* Alianza Editorial. Madrid.

FRIEDMANN, Georges
1963. *Oú va le travail humain?* Gallimard. Paris.
1964. *Le travail en miettes.* Gallimard. Paris.

FRISCH, KarI von
1957. *La vida de las abejas.* (1927). Ed. Labor. Barcelona.

GABEL, Joseph
1974. *Idéologies.* Éd. Anthropos. París.

GARCÍA BERRIO, Antonio
1973. *Significado actual del formalismo ruso.* Ed. Planeta. Barcelona.

GARCÍA BARDÓN, Salvador
1972. (a). *«Linguistique scientifique, épistémologie et hermeneutique». L'apport de la sémantique a la démarche des sciences humaines.* Pré-publication . Louvain.
1972. (b). *Linguistique scientifique, épistémologie et hermeneutique. L'apport de la sémantique à la démarche des sciences humaines. Théories rationalistes de la grammaire générativa transformationelle et théorie sémio-linguistique* d'A.J. Greimas. V. II. Pré-publication París.

GARELLI, Paul; SAUNERON, Serge
1974. *El trabajo bajo los primeros estados.* (1960). Grijalbo. Barcelona.

GARIBAY, K.; ANGEL, M.
1975. *La literatura de los aztecas.* (1964) . Ed. Joaquín Mortiz. (4.ª ed.). México.

GASTER, T. H.
1973. *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis.* (1969). Barral Edit. Barcelona.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice
1969. *Mahomet.* (1956). Éd. Albín MicheI. París.

GAUVAIN . Jean (introducció de)
1966. *Relats d'un pelegrí rus al seu pare espiritual.* Ed. 62 . Barcelona.

GECKELER, Horst
1971. *Struckturelle semantik und Wortfeldtheorie.* W. Fink V. München .

GEHLEN, Arnold
1963. *Studien zur Anthropologie und Soziologie.* Luchterhand V. Darmstadt.
1972. *Die Seele im technischen Zeitalter.* (1949). Rowohlt. München.

GELDNER, K. F.
1926. «Die Zoroastrische Religion (Das Avesta)». (2 AufI.). *Religionsgeschichtliches Lesebuch.* Heft. 1. Verlag. J.C.B. Mohr. Tübingen.
1928. «Vedismus und Brahmanismus». (2 AufI.). *Religionsgeschichtliches Lesebuch.* Heft. 9. Verlag. J.C.B. Mohr. Tübingen .

GERNET. Louis; BOULANGER, André
1970. *Le génie grec dans la religion.* (1932). Albin Michel. París.

GHIRSHMAN, Roman
1976. *L'Iran des origines a l'Islam.* (1951) . Albin MicheI. Patis.

GIBRAN, Khalil
1972. *Jesús el Hijo del Hombre.* Ed. Orion. México.
1974. *El jardín del profeta.* Ed. y Librería Goncourt. Buenos Aires.
1975. (a). *Arena y espuma.* Ed. v Librería Goncoutt . Buenos Aires .
1975. (b). *Los dioses de la tierra.* (1932) . Ed. Kier. (2.ª ed.). Buenos Aires.
1975. (c). *Las ninfas del valle.* Ed. Tiempo. Buenos Aires.
1975. (d). *Alas rotas.* Ed. Tiempo. Buenos Aires.
1975. (e). *El loco*. Ed. Tiempo. Buenos Aires.
1975. (f). *El vagabundo*. Ed. Mexicanos Unidos México
1976. (a). *El Profeta.* Ed. Tiempo. Buenos Aires. .
1976. (b). *La voz del maestro.* Ed. Tiemoo. Buenos Aires .
1977. (a). *Reflejos de Sabiduria. Trascendencia.* Ed. Graal. ArRentina.
1977. (b). *Espíritus rebeldes.* Ed. v Librería Goncourt. Buenos Aires.

GlNESTIER. Paul
1956.*La pensée anglo-saxonne depuis 1900.* P.U.F . París.
1968. *Pour connaitre la pensée de Bachelard.* Éd. Bordas Paris.

GIPPER, H. (Hrsg) .
1959. *Sprache Schlüssel zur Welt. Festschrift für L. Weisger.* Pädagogischer V. Schwann. Düsseldorf.

GIPPER, Helmut
1969. *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung.* (1963). Pädagogischer V. Schwann. (2 Aufl.). Düsseldorf.
1972. *Gipt es ein sprachliches Relativitatsprinzip?* S. Fischer. V. Frankfurt/M.

GIQUEAUX, Eduardo Julio
1971. *Hacia una nueva definición esencial del mito.* Juárez Ed. Buenos Aires.

GIRARD, René
1972. *La violence et le sacré.* Ed. Bernard Grasset. Paris.

GIRARD, Raphaël
1963. *Les Indiens de I'Amazonie Péruvienne.* Payor. París.
1972. *«Le Popol-Vuh». Histoire culturelle des Maya-Quichés.* (1954). Payot. París.

GLASENAPP, Helmuth von
1974. (a). *El budismo una religión sin Dios.* (1954). Ed. Barral. Barcelona.
1974. (b). *Die Philosophie der Inder.* Kröner. (3. Aufl.). Stuttgart.

GUNZ, Hans
1966. *Ansätze zu einer Sprachtheorie.* (1962). Pädagogischer V. Schwann. (2. Aufl.). Düsseldorf.

GLOTZ, Gustave; COHEN, Robert
1938. *Histoire grecque.* (1925). I. Vol. P.U.F. (7èm reimpr.): París:

GLOTZ, Gustave
1968. La cité grecque. (1928). Albin Michel. París.

GODOY, Roberto; OLMO, Angel
1979. *Textos de crónicas de Indias y poemas precolombinos.* Editora Nacional. Madrid.

GOFFMAN, Erving
1973 . *La mise en scene de la vie quotidienne.* Editions de Minuit. Paris.
V. I. La présentation de soi.
V. II. Les relations en public.
1974. *Les rites d'interaction.* Editions de Minuit. Paris.

GOLDAMMER, Kurt
1960. *Die Formenwelt des religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissen schaft*. Kröner. Stuttgart.

GONDA, Jan
Die Religionnen Indiens.
1960. I. Veda und alterer Hinduismus. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart.
1965. II . L'Hindouisme récent. (1963). Payot. Paris.

GORSKI, D. P . (Bajo la dirección de)
1966. *Pensamiento y lenguaje.* Ed. Grijalbo. (3.ª ed.). México.

GRANET, Marcel
1951. *La religion des chinois.* P.U.F. (2è éd.). Paris.
1959. (a). T.I. Danses et légendes de la Cbine ancienne. (1926). P .U.F. Paris:
1959. (b). T. II. Dances et légendes de la Chine ancienne. (1926). P.U.F. Paris:
1968. La pensée chinoise. (1934). Albin Michel. Paris.

GRANT, Robert M.
1964. *La Gnose el les origines chrétiennes.* (1959). Ed. du Seuil. Paris.

GRAVES, Robert
1967. *Les mythes grecs.* (1958). Bd. Fayard . Paris.

GREIMAS, A. J.
1966. *Sémantique structurale.* Librairie Larousse. París.
1970. *Du sens. Essais sémiotiques.* Bd. Du Seuil. Paris.
1972. *Essais de sémiotique poétique.* Librairie Larousse. Paris.

GRENIER, Albert
1969. *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art.* (1925). Albín Michel. Paris.
1973 . *L'esprit du Tao.* Flammarion. Paris.

GRIMAL, Pierre
1965. *Diccionario de la mitología griega y romana.* Ed. Labor. Barcelona.
1967. (a). *Mythen der Volker.* Band I. (1963). Fischer Bücherei. Frankfurt/M.
1967. (b). *Mythen der Volker.* Band III. (1963). Fischer Bücherei. Frankfurt/M.
1974. *El helenismo y el auge de Roma.* (1965). Siglo XXI. (2.ª ed.). Madrid.
1975. *La formación del imperio romano.* (1966). Siglo XXI. (3.ª ed.). Madrid.

GROUPE D'ENTREVERNES
1977. *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique.* Éd. du Seuil. Paris.

GROUSSET, René
1977. *Sur les traces du Bouddha.* (1957). Libr. Académique Perrin. Paris.

GUIGNEBERT, Charles
1969. *Le monde juif vers le temps de Jésus.* (1935). Albin Michel. Paris.

GUÉDON, Marie-Françoise
1974. «*Chamanisme tsimshian et athapaskan: un essai sur la definition des methodes chamaniques*». Musée Nat. de L'Homme. Collect. Mercure. Divis. Ethnol. Can. 17. pp. 186-222.

GUÉNON, René
1976. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada.* (1962). (2.ª ed.). EUDEBA. Buenos Aires.

GUIRAUD, Pierre
1965. *La semántica.* (1955). F.C.E. (2.ª ed.). México:
1971. *La sémiologie.* P.U.F. Paris.

CURAIEB, José
1970. *Sabiduría árabe.* (1949). Ed. Kier. (5.ª ed.). Buenos Aires.
1976. *El sufismo en el Cristianismo y en el Islam.* Ed. Kier. Buenos Aires.
1978. *Pepitas de oro. 2.000 proverbios-anécdotas-leyendas de la sabiduría oriental. Ampliado con un segundo libro con 1.893 Proverbios-Axiomas-Apotegmas y Anécdotas.* Ed. Kier. Buenos Aires.

GUSDORF, Georges
1953. *Mythe et métaphisique.* Flammarion. Paris.
1957. *La palabra.* Ed. Ganatea/Nueva Visión. Buenos Aires.

GUTHRIE, W. K. C.
1970. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico».* (1966). EUDEBA. Buenos Aires.

GUY, Jean-Claude
1976. *Paroles des anciens. Apophtegmes des peres du désert.* Éd. du Seuil. Paris.

HABERLAND, Wolfgang
1974. *Culturas de la América indígena, Mesoamérica y América central.* (1969). F.C.E. México.

HAMDLY, Gavin
1972. *Asia Central.* Ed. Siglo XXI. (1966). Madrid.

HARMAND, Jacques
1976. *La guerra antigua. De Sumer a Roma.* EDAF. Madrid.

HARNERCKER, Marta
1972. *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* (1969). Siglo XXI. Ed. (13 ed.). México.

HARTMANN, Peter
1958. *Wesen und Wirkung der Sprache im Spiegel der Teorie Leo Weisgerbers.* C. Winter-Universitätsverlag. Heilderberg.

HARTNACK, Justus
1962. *Wittgenstein und die moderne Philosophie.* (1960). Kohlhammer. Stuttgart.

HASS, Hans
1970. *Nosotros los humanos.* Ed. Plaza-Janés. Barcelona.

HARVA, Uno
1959. *Les représentations religieuses des peuples Altaïques.* (1933). Gallimard. Paris.

HAYAKAWA, S. I.
1967. *Semantik. Sprache im Denken und Handeln.* (1939). Verlag Darmstädter Blätter (3 Aufl.). Darmstadt.
1968. *Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik.* Verlag Darmstädter Blätter. Darmstadt.

HEIDEGER, Martin
1959. *Unterwegs zur Sprache.* Neske. Tübingen.
1963. (a). *Sein und Zeit.* (1926). Max Niemeyer Verlag. (10 Aufl.). Tübingen.
1963. (b). *Holzwege.* (1950). Vittorio Klostermann. (4 Aufl.). Frankfurt/M.
1965. *Vom Wesen des Grundes.* (1929). Vittorio Klostermann. (5 Aufl.). Frankfurt/M
1966. (a). *Einführung in die Metaphysik.* (1953). Max Niemeyer Verlag. (3 Aufl.). Tübingen
1966. (b) *Was ist das die Philosophie?* (1956) . Günther Neske. (4 Auf.). Tübingen

HEILER, Friedrich
1961. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Die Religionen der Menschheit.* Band I. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart.
1962. *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* (1959). Philip Reclam Jun. (2 Aufl.). Stuttgart.

HEIMENDAHL, Eckart
1969. *Física y filosofía.* (1966). Ed. Guadarrama. Madrid.

HEISENBERG, Werner
1969. *La imagen de la naturaleza en la física actual.* Ed. Seix Barral. (2.ª ed.). Barcelona.

HELBIG, Gerhard
1973. *Geschichte der neueren Sprachwissenschaft.* (1971). Max Hueber Verlag. München.

HEMPEL, Cad G.
1973 . *Filosofía de la ciencia natural.* (1966) Alianza Universidad. Madrid.

HERBERT, Jean
1953. *La mythologie hindoue: son message.* Éd. Albin Michel. Paris.

HERSKOVITS, Melville J.
1969. *El hombre y sus obras.* (1952). F.C.E, (3.ª reimpr.). México.
1974. *Antropología económica.* (1954). F.C.E. (1.ª reimpr). México.

HESNARD, A.
1970. *La sexologie.* (1959). Payot. Paris.

HJELMSLEV, Louis
1966. *Le langage.* (1963). Ed. de Minuit. Paris.
1968. *Prolégomenes a une théorie du langage.* (1943). Ed. de Minuit. Paris.
1971. *Essais linguistiques.* Ed. de Minuit. Paris.

HOCART, A. M.
1973. *Le mythe sorcier et autres essais.* Payot. Paris.

HOLAS, B.
1975. *Contes Kono. Traditions Populaires de la foret Guinéenne.* Éd. G. P . Maison neuve & Larose. Paris.

HOLLIER, Denis (sous la direction de), par: ALBERGONI, G.; BACKESCLEMENT, C.; de BRUNHOFF, S.;

DUCROT, O.; FLORENZANO, M.; HOLLIER, D., KRISTEVA, J.; MARCENAC, B.; RONSE H .; TERRAIL, J.-P.
1973. *Panorama des sciences humaines.* Le point du jour. Paris.

HOMERO
1953. *L'Odissea.* (trad. de Carles Riba). Ed. Alpha. Barcelona.
1967. *La Ilíada.* Ed. Bruguera. (2.ª ed.). Barcelona. .

HUIZINGA, Johan
1972. *Homo Ludens.* (1954). Ed. Alianza-Emecé. Madrid-Buenos Aires.

HULPACH, Vladimir
1967. *Cuentos y leyendas de los pieles rojas.* Queremón Editores. México.
1967. Cuentos y leyendas de los pieles rojas. Queremón Editores. México.

HUMBOLDT, Wilhem von
1970. *Studienausgabe.* I. Fischer Bücherei. Frankfurt/M. und Harnburg.
1972. *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas. Carta a M. Abel Rémusat sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general, y sobre el genio de la lengua china en particular.* (1822-23). Anagrama. Barcelona.

HUMPHREYS, C.
1977. *Une approche occidentale du Zen.* (1971). Payot. Paris.

HUXLEY, Aldous
1966. *Un mundo feliz.* Plaza-Janés. Barcelona.
1967. *La filosofía perenne.* Ed. Sudamericana. (2.ª ed.). Buenos Aires.

HUXLEY, Julian
1967. *Religión sin revelación.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

HUXLEY, Julian (éditeur)
1971. *Le comportament rituel chez l'homme et l'animal.* Ed. Gallimard. Paris,

ICHON, Alain
1969. *La religion des totonaques de la sierra.* Centre National de la Recherche Scientifique. Paris,

IHWE, Jens, (Hrsg.)
Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergemnisse und Perspektiven. Athenäum Verlag. Frankfurt/M.
1971. (a). I. *Grundlagen und Voraussetzungen.*
1971. (b). II/1. *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft.*
1971. (c). II/2. *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft.*
1972. III. *Zur linguistisehen Basis der Literaturwissenschaft.*

INGENDAHL, Werner
1971. *Der metaphoriscbe Prozess.* (Spraehe der Gegenwart Schriften der Instituts fur Deutsche Sprache. 14). Sehwann. Düseldorf.

IRWIN, W. A.; FRANKFORT, H. y H. A.
1958. *El pensamiento prefilosófico. II. Los hebreos.* (1946). F.C.E. Breviarios. (2.ª ed.). México.

IVANOV, V.; REZVIN, I.; SHAUMIAN, S. K.; y otros
1970. *Los sistemas de signos. Teoría y práctica del estructuralismo soviético.* Ed. Alberto Corazón. Madrid.

JACOB, André (textes choisis et présentés par)
1969. *Points de vue sur te langage.* Klincksieck. Paris.

JAEGER, Werner
1964. *Die Theologie der frühen griechischen Denker.* (1953). Kohlhammer V. Stuttgart.

JAKOBSON, Roman
1963. *Essais de linguistique générale.* Les Editions de Minuit. Paris.

JAKOBSON, Roman; BARTHES, Roland; y otros.
1971. *El lenguaje y los problemas del conocimiento.* Rodolfo Alonso Editor. Buenos Aires.

JAKOBSON, R.; HALLE, M.; CHOMSKY, N.
1972. *Hypothèses. Trois entretiens et trois études sur la linguistique et la poétique.* Ed. Seghers/Laffont. París.

JAKUBOWSKY, F.
1973. *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia.* Alberto Corazón Editor. Madrid.

JAMES, E. O.
1950. *La fonction sociale de la religion. Étude comparée*. Payot. Paris.
1960. (a). *Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien.* Payot. Paris.
1960. (b). *Le culte a la déesse-Mere dans l'histoire des Religions.* Payot. Paris.
1973. (a). *Introducción a la historia comparada de las religiones.* (1969). Ediciones Cristiandad. Madrid.
1973. (b). *La religión del hombre prehistórico.* Ed. Guadarrama. Madrid.

JÁNOSKA, Georg
1962. *Die Sprachlichen Grundlagen der Philosophie.* Akademische Druck-U. Verlagsanstalt. Graz.

JEANMAIRE, H.
1970. *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Payot. Paris.

JEANMAIRE, A.
1959. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde*, avec traduction intégrale des Fragments. AUBIER, Ed. Montaigne. Paris.

JENSEN, Ad. E.
1960. *Mythos und Kult bei Naturvölkern,* (1951). Religionswissenschaftliche Betrachtungen. Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden.
1966. *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur.* Kohlharmmer. Stuttgart.

JOLLES, André
1974. *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz.* (1930). Ed. Max Niemeyer Verlag. (5.ª Aufl). Tübingen.

JOSET, P. E.
1955. *Les sociétés secretes des Hommes-léopards en Afrique noire.* Payot. Paris.

JUAN DE LA CRUZ, San
1957. *Obras completas.* Ed. Espiritualidad. Madrid.

JUNG, C. G.
1962. *Simbología del espíritu.* (1951). F.C.E. México.
1969. *Los complejos y el inconsciente.* Alianza Editorial. Madrid.

JUNG, C. G. y KERENYI, CH.
1968. Introduction a l'essence de la mythologie. (1951). Payot. Paris.

KABIR
1975. Cien poemas de Kabir. Ed. Diana. México.

KABIR; MIRA BAI; GURU NANAK
1979. Poesía mística de la India. Selección de José Ignacio Guerra Tobalina. Ed. Vi sión Libros. Barcelona.

KAHN, J. S.
1975. El concepto de cultura: textos fundamentales. Ed. Anagrama. Barcelona.

KALEV ALA, El
1967. Traducción y notas de J. B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid.

KARSTEN, Rafael
1972. La civilisation de I'Empire Inca. (1952). Payot. Paris.

KATZ, Jarrold J.
1971. Philosophie der Sprache. Theorie. (1966). Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.

KEMPER, Werner
1969. El significado de los sueños. (1955). Alianza Editorial. Madrid.

KERENYI, Karl
1968. Die Mythologie der Griechen. Band. II: Die Heroen-Geschichten. (1958). dtv. (2 Aufl) . München.

KIEFER, Ferenc. (Hrsg.)
1972. (a). Semantik und generative Gramatik. 1. (Linguistische Forschungen. 1). Athenäum Verlag. Frankfur/M.

(b). Semantik und generative Gramatik. n. (Linguistische Forschungen. l.). Athenäum Verlag. Frankfurt/M.

KINNEY GRIFFITH, A. y NIÑO COCHISE
1973. Les cent premières années de Niño Cochise. (1971). Éd. du Seuil. Paris.

KIRK, G. S.
1973. El mito. Su significado y , funciones en la distintas culturas. (1970). Barral Editores. Barcelona.

KI-ZERBO,]oseph
1980. *Historia del Africa negra.* (1972). Alianza Editorial. Madrid.
I. De los orígenes al siglo XIX.
II Del siglo XIX a la época actual.

KLAUS, Georg
1969. *Semiotik und Erkenntnistheorie.* (1963). VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. (2 Aufl). Berlin.

KLEMM, F.
1966. *Histoire des techniques.* Payot . Paris.

KLUCKHOHN, C.
1970. *Antropología.* (1949) . F.C.E. (2.ª ed . 5ª reimpr.). México.

KOHLENBERG, Karl F.
1968. *Volkerkunde. Schlüssel zum Veständnis des Menschen.* Diederichs V. Düsseldorf-Köln.

KRADER, Lawrence
1975. *The Shamanist tradition of the Buryats (Siberia).* Anthropos. 70, n.º 1-2. pp. 105-144. Suiza.

KRAFT, Victor
1968. *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Springer-Verlag.* (2 Aufl). Wien-New York.

KRAMER, Samuel N.
1974. *La historia empieza en Summer.* (1956). AYMA Ed. Barcelona.

KRANTZ, Renauld
1972. *Structures de la mythologie nordique.* Maisonneuve & Larose. Paris.

KRICKEBERG, Walter
1971. *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas.* (1928). F.C.E. México.
1974. *Etnología de América.* (1922). F .C.E. México.

KRICKEBERG, W.; TRIMBORN, H.; MÜLLER, W. y ZERRIES, O.
1962. *Les religions amérindiennes.* Payot. Paris.

KUHN, Thomas S.
1971. *La estructura de las revoluciones científicas.* (1962). F.C.E. México.

KUPER, Adam
1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972.* Ed. Anagrama. Barcelona.

LABAT, R.; CAQUOT, A.; SZNYCER, M. y VIEYRA, M.
1970. *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques-hittittes.* Fayard-Denoël. París .

LACAN, J.
1966. *Ecrits.* Éd. du Seuil. Paris.

LACARRIERE, Jacques
1973. *Les gnostiques.* Gallimard. París.

LAKOFF, George
1971. *Linguistik und Natürliche Logik.* (1970). Schwerpunkte Linguistik und Kommunikationswissenschaft. Band 6. Athenäum. Frankfurt/M.
1974. Sobre la semántica generativa (1969-1971), en: V. Sánchez de Zavala (compilación de), *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria.* I. Alianza Universidad. Madrid.

LAKOFF, G.; Ross, J. R.
1974. ¿Es necesaria la estructura profunda?, (1967, en: V. Sánchez de Zavala (compilación de), *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria.* I Alianza Universidad. Madrid.

LANCZKOWSKI, Günter
1971. (a). *Religions gestchichte Europas.* Herderbücherei. Freiburg im Breisgau.
1971. (b). Begegnung und Wandel der Religionen. Diederichs. Düsseldorf-Köln.

LAO TSE
1973. *Tao-Te-King.* (Versión y prefacio de J. M.ª Tola). Barral Editores. Barcelona.

LA PLANCHE, J.; PONTALIS, J. B.
1971. *Diccionario de Psicoanálisis.* (1968). Ed. Labor. Barcelona.

LAPLANTINE, Franoçois
1974. *Les trois voix de l'imaginaire.* Éditions Universitaires. Paris

LEBEUF, Annie M. D.
1969. *Les principautés Kotoko. Essai sur le caractere sacré de l'autorité.* CNRS. Paris.

LE COEUR, Charles
1969. *Le rite et l'outil.* (1939). P.U.F. (6è éd.). Paris.

LEECH, Geoffrey
1977. *Semántica.* (1974). Alianza Universidad. Madrid.

LEENHARDT, Maurice
1974. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien.* Éd. Gallimard. Paris.

LEISEGANG, H.
1971. *La Gnose.* (1951). Payot. Paris.

LEITA, Joan
1969. *El fonament irreligiós de l'Església. Assaig de crítica des de les fonts*. Ed. Nova Terra. Barcelona.

LENNENBERG, Eric H. y otros
1974. *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje.* Selecta de Revista de Occidente. Madrid.

LENSKI, Gerhard
1967. *El factor religioso. Una encuesta sociológica.* Ed. Labor. Barcelona.

LEÓN PORTILLA, Miguel
1968. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares.* (1961). F .C.E. México.

LEPSCHY, Giulio C.
1969. *Die strukturale Sprachwissenschaft. Eine Einführung.* (1966). Nymphenburger Verlagshandlung. (2 Aufl.). München.

LEROI-GOURHAN, André
1971. *L'homme et la matière.* (1943). Éd. Albin Michel. Paris.
1972. (a). *Le geste et la parole.* (Technique et langage). (1964). Éd. Albín Michel. Paris.
1972. (b). *Le geste et la parole.* (La mémoire et les rythmes). (1965). Éd. Albin Michel. Paris.

LEROI-GOURHAN, A.; BAILLOUD, G .; CHAVAILLON, J.; LAMING-EMPERAIRE, A.
1972. *La prehistoria.* Ed. Labor. Barcelona.

LÉVÊQUE, Pierre
1978. *La gran aventura griega.* Ed. Labor. Barcelona.

LÉVY-BRUHL, L.
1953. *La morale et la science des moeurs.* (1927). P .U.F. (15è éd.). París.
1963. (a). *L'Âme primitive.* (1927). P.U.F. Paris.
1963. (b). *La mythologie primitive. Le monde mythique des australiens et des papous.* (1931). P.U.F. París.
1963. (e). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* P.U.F. (1935). Paris.

LÉVY-STRAUSS, Claude
1958. *Anthropologie structurale.* Éd. Plon. París,
1964. (a). *El pensamiento salvaje.* (1962). F.C.E. México.
1964. (b). *Mythologiques.\ Le cru et le cuit.* Éd. Plon. París.
1965. (a). *Tristes tropiques.* (1955). Union générale d'éditions. (9è éd.). Paris.
1965. (b). *El totemismo en la actualidad.* (1962). F.C.E. México.
1966. *Mythologiques. Du miel aux cendres.* Éd. Plon Paris
1968. *Mythologiques. L'origine des manieres de table.* Éd. Plon, Paris.
1971. *Mythologiques. L'homme nu.* Éd. Plan. Paris.

LÉVY-STRAUSS, C.; PINGAUD, B.; HEUSCH, L. de; ...
1968. Estructuralismo y dialéctica. Paidós. México.

LÉVY-STRAUSS, C.; GRANGER, G. G.; MANTOVANI, G.; MOULOUD, N.; SERRES, M.
1970. *Estructuralismo y epistemología.* Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

LEWIS, I. M. y otros autores
1972. *Historia y antropología.* Ed. Seix Barral. Barcelona.

LING, Trevor
1972. *Las grandes religiones de Oriente y Occidente. Desde la prehistoria hasta el auge del Islam.* Ed. Istmo. Madrid.

LINSSEN, Robert
1972. *Bouddhisme, Taoisme et Zen.* Le Courrier du Livre. Paris.

LINTON, R.
1970. *Estudio del hombre.* F. C. E. (3.ª ed. 7.ª reimpr.). México.

LODS, Adolphe
1969. (a). *Israël, des origines au milieu du VIIIè siecle avant notre ère.* (1930) Ed. Albin Michel. Paris.
1969. (b). *Les prophetes d'Israël et les débuts du judaïsme.* (1935). Éd. Albin Michel. Paris.

LOMBARD, Maurice
1971. *L'Islam dans sa premiere grandeur (VIIIè-XIè siecle).* Flammarion. Paris.

LÓPEZ-GAY, Jesús
1974. *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente.* B.A.C. Madrid.

LORENZ, Konrad .
1968. *Von Weltbild des Verhaltensforschers. Drei Abhandlungen. Aus: Über tierisches und menschliches Verhalten.* dtv. (2 Auf.). München.
1969. (a). *L'agression. Une histoire naturelle du mal.* (1963). Éd. Flammarion. Paris.
1969. (b). *So Kam der Mensch auf den Hund.* (1965). dtv. (7 Aufl). München.
1970. (a). *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen.* (1964). dtv. (14 Aufl). München.
1970. (b).*Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen.* Band I. Piper & Co. Verlag. München.
1970. (c). *Über tierisches und menschliches Verhalten . Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen.* Band II. Piper & Co. Verlag. München.
1971. *Evolución y modificación de la conducta.* (1965). Ed. Siglo XXI. México.

LORINCZ, László
1977. «Sonnenmythos, sonnen- (Solar) Heros und Kulturheros in der Mongolischen Mythologie», en *Acta Orientalia Scientiarum*, T. XXXI, n.º 3, pp. 365-389. Hungría.

LOWIE, Robert
1969. *Traité de sociologie primitive.* (1936). Payot. Paris.
1974. *Historia de la etnología.* (1937). F.C.E. (1.ª reimpr.). México.

LU K'UAN Yü (Charles Luk)
1976. *Secretos de la meditación china.* (1964). Ed. Bruguera. Barcelona.

LYONS, -John
1971. (a). *Chomsky.* (1970). Seghers. Paris.
1971. (b). *Introducción en la lingüística teórica.* (1968). Ed. Teide. Barcelona.
1978. *Eléments de sémantique.* Larousse. Paris.

LYOTARD, Jean-François
1979. «Les indiens ne cueillent pas les fleurs», en BELLOW, R. y CLEMENT, C., *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-strauss.* (pp. 49-92). Gallimard. Paris.

LLANOS, Alfredo
1968. *Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los Milesios hasta los sofistas del siglo V.* Juárez Ed. Buenos Aires.

MAIER, Franz Georg
1975. *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII.* (1968). Ed. Siglo XXI (3.ª ed.). Madrid.

MAIR, Lucy
1969. *La brujería en los pueblos primitivos actuales.* Ed. Guadarrama. Madrid.
1970. *Introducción a la antropología social.* (1965). Alianza Ed. Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw
1963. *Les argonautes du Pacifique Occidental.* Éd. Gallimard. París.
1969. (a). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.* (1926). Ariel. Barcelona.
1969. (b). *Sexe i repressió en les societats primitives.* Edicions 62 Barcelona.
1970. (a). *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie.* (1930). Payot. Paris.
1970. (b). *Una teoría científica de la cultura.* (1948). Edhasa. Barcelona.

MALMBERG, Bertil
1968. *Les nouvelles tendances de la linguistique.* P.U.F. (2è éd.). Paris.

MALRIEU, Ph. .
1971. *La construcción de lo imaginario.* (1967), Ed Guadarrama, Madrid,

MALUQUER DE MOTES, Juan
1975. *La humanidad prehistórica.* Ed. Montaner y Simón, S.A. (2.ª reimpr. de la 2.ª impr.). Barcelona.

MANNHARDT, Wilhelm
Wald-und Feldkulte. (1905). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
1963. (a). I. Band. Der Baumkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme,
1963. (b). II. Band. Antike Wald-und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläuter.

MAO-TSE-TUNG
1967. *Das Rote Buch.* Worde des Vorsitzenden Mao-Tse-Tung. Eingeleitet und herausgegeben von Tilemann Grimm. Fischer Bücherei. Frankfurt/M und Hamburg.

MARC-AURÈLE
1964. *Pensées pour moi-même, suivis de «Manuel d'Epictète».* Éd. Garnier-Flammarion. París.

MARC-LIPIANSKY, Mireille
1973. *Le structuralisme de Lévi-Strauss.* Payot. Paris.

MARCUSE, Herbert
1968. (a). *Eros y civilización.* (1953). Seix Barral. Barcelona.
1968. (b). *Cultura y sociedad.* (1967). Ed. Sur. Buenos Aires.
1969. *El hombre unidimensional.* (1954). Seix Barral. Barcelona.

MARINGER, Johannes
1962. *Los dioses de la prehistoria. Las religiones en Europa durante el Paleolítico.* (1952). Ed. Destino, Barcelona.
1977. «Schamanismus und Schamanen. in vorgeschichtlicher Zeit», en Zeitschrift relig Geistesgresch, 29, n.º 2, pp. 114-128. Alemania,

MARKALE, Jean
1975. *Les celtes et la civilisation celtique.* (1969). Payot. París.

MARTÍ-BRUGUERAS, M.ª M.
1976. *Los hititas.* Ed. Bruguera. Barcelona.

MARTIN-DUBOST, Paul
1973. *Çankara et le Vedânta.* Éd. Seuil. Paris.

MARTINET, André
1967. *Éléments de linguistique générale.* Librairie Armand Collin. Paris.
1968. *La linguistique synchronique; études et recherches.* (1965). P.U.F. (2è éd.). Paris.
1969. (a). *Langue et fonction.* (1962). Éd. Gonthier/Denoël. Paris,
1969. (b). *La linguistique. Guide alphabétique.* Éd. Denoël. Paris.
1971. *El lenguaje desde el punto de vista funcional.* (1962). Ed. Gredos. Madrid.

MASSON, Denise
1976. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées.* (1958). Desclée de Brouwer. (2è éd.), París.

MAURO, Tulio de
1969. *Une introduction a la sémantique.* (1966). Éd. Payot. Paris.

MAUSS, Marcel
1967. (a). *Manuel d'ethnographie.* Payot. Paris .
1967. (b). *Die Cabe.* (1950). Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.
1968. *Oeuvres. 1. Les fonctiolts sociales du sacré.* Éd. de Minuit. Paris.

MAZIÈRE, Francis
1973. *Fantástica isla de Pascua.* Ed. Plaza-Janés. Barcelona.

MBITI, John S.
1974. *Afrikanische Religion und Weltanschauung.* (1969). Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Mc. CAWLEY, James D.
1968. «¿De dónde proceden los sintagmas nominales?».
1968-71. *«La inserción léxica en las gramáticas transformatorias sin estructura profunda».* En: 1974. V. Sánchez de Zavala (compilación): *Semántica y Sintaxis en la lingüística transformatoria.* Alianza Universidad. Madrid.

McLUHAN, T. C. (textes rassemblés par) .
1974. *Pieds nus sur la terre sacrée.* (1971). Éd. Denoël. Paris.

MEAD, Margaret
1971. (a). *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt.* (1958). Rowohlts. Hammburg.
1971. (b). *L'anthropologie comme science humaine.* (1964). Payot. París.

MELETINSKI, E. .
1972. *Estudio estructural y tipológico del cuento.* Rodolfo Alonso Editor. Buenos Aires.

MENARD, Louis (Introducción por)
1978. *Los libros de Hermes Trismegisto.* Visión Libros. Barcelona.

MENSCHING, Gustav
1962. *Leben und Legende der Religionsstifter.* Texte ausgewählt und erklärt von. Goldmann V. München.

MERCIER, Paul
1969. *Historia de la antropología.* (1966). Ed. Península. Barcelona.

MERTON, R. K.
1964. *Teoría y estructuras sociales.* (1949). F.C.E. México.

MÉTRAUX, Alfred
1967. *Religions et magie indiennes d'Amérique du Sud.* Gallimard. Paris.

MIDDLETON, John (présentation de Marc Augé)
1974. *Anthropologie religieuse. Les dieux et les rites.* (1967). Éd. Larousse. París.

MILAREPA
1975. *Vida de Milarepa. Sus crímenes, sus pruebas, su nirvana.* (Traducción M. Serrat Crespo. Prólogo y notas de J. Bacot). Ed. Labor. Barcelona.

MILLAR, Fergus
1973. *El imperio romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua. IV.* (1966). Ed. Siglo XXI. Madrid.

MILTON YINGER, J.
1964. *Religion, Société, Personne.* Éd. Universitaires. Paris.

MIREAUX, Emile
1962. *La vida cotidiana en tiempos de Homero.* Librería Hachette, S. A. Buenos Aires.

MORRIS, Desmond
1971. *El mono desnudo. Un estudio del animal humano.* (1967). Ed. Plaza-Janés. Barcelona.
1972. (a). *El Zoo humano.* (1969). Ed. Plaza-Janés. Barcelona.
1972. (b). *Comportamiento íntimo.* (1971). Ed. Plaza-Janés. (2.ª ed.). Barcelona .

MOSCATI, Sabatino
1961. *Die Altsemitischen Kulturen.* (1958). Kohlhammer V. Stuttgart.

MOSCOVICI, Serge
1968. *Essai sur l'historie humaine de la nature.* Éd. Flammarion. Paris.
1972. *La société contre nature.* Union Générale d'Editions. Paris.

MOUNIN, Georges
1970. (a). *Histoire de la linguistique.* (1967). P .U.F. (2èd). Paris.
1970. (b). *Introduction a la sémiologie.* Éd. de Minuit. Paris.
1971. *Saussure. Presentación y textos.* (1968). Ed. Anagrama. (3.ª ed.). Barcelona.

MOWAT, F.
1953. *Moeurs et coutumes des esquimaux Caribous.* Payot. Paris.

MUDRAK, E.
1965. *Légendes des Nibelungen.* (1955). Nouvelles Éditions Latines. París.

MUHYI-D-DIN, Ibn'Arabi
1974. *La Sagesse des Prophètes.* (1955). Albín Michel. París.

MÜLLER-KARPE, H.
1974. *Geschichte der Steinzeit.* Verlag C. H . Beck. München.

MUMFORD, Lewis
1971. *Técnica y civilización.* (1934). Alianza Universidad. Madrid.

MOHR, Hans
1970. *Wissenschaft und menschliche Existenz. Vorlesungen Über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft.* (1967). Rombach V. (2 Aufl.). Freiburg.

MONDOLFO, R.
1968. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.* EUDEBA. Buenos Aires.

MONTENEGRO, A.
1974. *Historia de la China antigua.* Ediciones Istmo. Madrid.

MORA, J. MIGUEL DE (Traducción y análisis)
1974 . *El Rig Veda.* Ed. Diana. México.

MORALI-DANINOS, André
1972 . *Évolutions des moeurs sexuelles.* Casterman. Paris .

MORENZ, Siegfried
1960. *Agyptische Religion; Die Religionen der Menschheit.* W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart.

MORGAN, Lewis H.
1975. *La sociedad primitiva.* Ed. Ayuso. (3.ª ed.). Madrid.

MORIN, Edgar
1973. *Le paradigme perdu: la nature humaine.* Éd. du Seuil. Paris.
1974. *El hombre y la muerte.* (1970). Ed. Kairós. Barcelona.

MORIN, E. y PIATELLI-PALMARINI, M.
1974. *L'unité de l'homme.* Éd. du Seuil. París.
I. Le primate et l'homme.
II. Le cerveau humain.
III. Pour une anthropologie fondamentale.

MORLEY. Sylvanus G. (revisada por George W. Brainerd)
1972. *La civilización Maya.* (1946). F.C.E. (2.ª ed.) México.

MORRIS, Charles
1962. *Signos, lenguaje y conducta.* (1946). Ed. Losada. Buenos Aires.

MURDOCK, George Peter
1975. *Nuestros contemporáneos primitivos.* F .C.E . (2.ª reimpr.). México.

NADEL, S. F .
1974. *Fundamentos de antropología social.* (1951). F.C.E. México.

NAGARJUNA y EL SÉPTIMO DALAI LAMA
1977. *La Guirnalda Preciosa y el Cámico de las Cuatro Reflexiones.* (1975). Ed. Diana. México. .

NAGEL, Ernest
1972. *Simbolismo y ciencia.* (1954). Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

NAGEL, E. y NEWMAN,]. R.
1970. *El teorema de Gödel.* (1958) Ed. Tecnos. Madrid .

NEP, John U.
1964. *Les fondements culturels de la civilisation industrielle.* Éd. Payot. París.

NEHER, André
1972 . *L'essence du prophétisme.* (1955). Calmann-Lévy. París.

NEVERMANN, H.; WORMS, E. A.; PETRI, H.
1972. *Les religions du Pacifique et d'Australie.* (1968). Payot . Paris.

NICHOLSON, Reynold Alleyne
1975. *Los místicos del islam.* Ed. Diana. México

NIKITINE, Basile
1975. *Les Kurdes.* (1943). Éditions d'Aujourd'hui. París.

NITYABODHÂNANDA, Swâmi
1962. *Queste du sacré*. Éd. du Vieux Colombier. Paris.
1965. *Science du Yoga. Premiede série. Commentaires de la Bhagavad Gîta.* (chap. 2, 3, 4). Maisonneuve-Larose. Paris.
1973. *Science du Yoga. Deuxieme série. Commentaires sur la Bhagavad Gîta.* (chap. 5, 3, 4). Maisonneuve-Larose. Paris.

NIVEDITA
1952. *Vivekananda tel que je l'ai vu.* Albin Michel. Paris.

NOGUERA PALAU, M.ª Luisa
1979. *Estudio en torno a la figura religiosa del chamán de las formaciones mitológicas de los pueblos siberianos y centralasiáticos.* Comprobación de un modelo epistemológico. I.C.I. Barcelona.

NÖLLE, Wilfried
1959. *Die Indianer Nordamerikas.* Kohlhammer V. Stuttgart.

NOTH, Martin
1970. *Histoire d'Israël.* Payot. Paris.

NOUGIER, Louis-René
1965. *En los orígenes del trabajo.* (1960) . Grijalbo. Barcelona.

OHMAN, Suzanne
1951. *Wortinhalt und Weltbild Vergleichende und methodologische Studien zu Bedeutungslehre und Fortfeldtheorie. Norstedt* & *Söner.* Stockholm .

OLDENBERG, H.
1970. *Die Religion des Veda.* (1917). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (5.ª Aufl.). Darmstadt.

OOSTERWALL, Gottfried
1963. *Die Papua. Von der Kultur eines Naturvolks.* (1961). Kohlhammer V. Stuttgart.

OSBORNE, Arthur
1971. *Ramana Maharshi y el Sendero del Autoconocimiento.* (1954). Ed. Kier. Buenos Aires.
1973. *Selecciones de Ramana Maharshi.* (1959). Ed. Kier. Buenos Aires.

OTTO, Eberhard
1966. *Agypten. Der Weg des Pharaonenreiches.* (1953). Kohlhammer. (4 Aufl.). Stuttgart.

OTTO, Rudolph
1965. *Lo Santo.* (1925). Selecta de Revista de Occidente. (2.ª ed.). Madrid.
1971. *West-Ostliche Mystik.* Verlag C. H . Beck. (3 Aufl.). München.

OTTO, Walter F.
1970. *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes.* Verlag. G. Schulte-Bulmke. (6 Aufl.). Frankfurt/M.

OVIDE
1966. *Les Métamorphoses.* Garnier Flammarion. París.

PAP, Arthur
1970. *Semántica y verdad necesaria.* (1958). F.C.E. México.

PAREJA, Félix M.
1975. *La religiosidad musulmana.* B.A.C. Madrid.

PARET, Rudi
1966. *Mohammed und der Koran.* (1957). Kohlhammer V. (2 Aufl.). Stuttgart.

PATTE, Daniel et Aline
1978. *Pour une exégèse structurale.* (1976). Éd. du Seuil. Paris.

PAVLOV, Ivan
1972. *Reflejos condicionados e inhibiciones*. Ed. Península. Barcelona.

PAULSON, I.; HULTKRANTZ, A.; JETTMAR, K.
1965. *Les religions Arctiques el Finnoises.* Payot, Paris.

PELTON, Robert W.
1974. *Los secretos del Vudú.* (1972). Ed. Bruguera. Barcelona.

PERRIN, Michel .
1976. *Le chemin des indiens morts.* Payot. Paris.

PIAGET, Jean.
1969. (a). *L'estructuralisme.* (1968). EdIcIones 62. Barcelona. .
1969. (b). *Biología y conocimiento.* (1967). Ed. Siglo XXI. Madrid.
1970. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía.* (1965). Ed. Peninsula. Barcelona.
1971. *Seis estudios de psicología.* Barral editores. Barcelona.
1972. *Épistémologie des sciences de l'homme.* (1970) . Éd. Galhmard. Pans.

PIAGET, J. y INHELDER, B.
1970. *La psicologia de l'infant.* (1966). Edicions 62 Barcelona

PIAULT, Marc Henrí
1970. *Histoire Mawri. Introduction à l'étude des processus constituifs d'un Etat.* Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.

PICHON, J. CH.
1971. *Histoire des mythes.* Payot. Paris.
1972. (a). *Les dieux phénoménaux.* Éd. Payot. Paris.
1972. (b). *Les dieux humains.* Éd. Payot. Paris.

PIGGOTT, Stuart (dirigido por) .
1963. *El despertar de la civilización. Los enigmas de las antiguas culturas revelados.* (1961). Ed. Labor. Barcelona.

PINGAUD B.; HEUSCH, Luc de; LÉVI-STRAUSS, C.
1968. *Lévi-Strauss; estructuralismo y dialéctica.* Ed. Paidós. Buenos Aires.

PIÑEIRO, Jaime (recopilación)
1975. *Los mejores proverbios chinos.* Bruguera. Barcelona .

PLATÓN
1965. *Apologie de Socrate. Criton. Phédon.* Éd. Garnier Flammarion. Paris.
1967. (a). *Théétète. Parménide.* Éd. Garnier Flammarion. Paris.
1967. (b). *Premiers dialogues.* Éd. Garnier Flammarion. Paris.
1967. (c). *Protágoras et autres dialogues.* Éd. Garnier Flammarion. Paris.
1969. *El banquete, Fedon. Fedro.* Ed. Guadarrama. Madrid.

PÖGGELER, Otto
1963. *Der Denkweg Martin Heideggers.* Neske. Tübingen.

POLANYI, Karl; ARENSBERG, Conrad M.; PEARSON, Harry W.
1976. *Comercio y mercado en los imperios antiguos.* (1957). Labor Universitaria. Barcelona.

POLE, David
1963. *The later philosophy of Wittgenstein. A short introduction with an epilogue on John Wisdon.* (1958). The Athlone Press. (2 impr.). University of London.

POPPER, Karl R.
1961. *La miseria del historicismo.* Ed. Taurus. Madrid.
1967. *La lógica de la investigación científica.* (1962). Ed. Tecnos. (reimpr.). Madrid.

PORZIG, Walter
1967. *Das Wunder des Sprache.* (1950). Francke Verlag. (4 Aufl.). Bern und München.

POTTIER, Bernard
1967. *Présentation de la linguistique. Fondaments d'une théorie.* Ed. Klincksieck. Paris.
1970. *Lingüística moderna y filología hispánica.* Ed. Gredos. Madrid.

PRIETO, Luis J.
1967. *Mensajes y señales.* (1966). Seix Barral. Barcelona.

PRITCHARD, James B. (compilada por)
1966. *La sabiduría del antiguo Oriente.* Ed. Garriga. Barcelona.

PROPP, Vladimir
1971. *Morfología del cuento.* Ed. Fundamentos. Madrid.
1974. *Las raíces históricas del cuento.* Ed. Fundamentos. Madrid.

PRZYLUSKI, Jean
1950. *La grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions.* Éd. Payot. Paris.

PUECH, Henri-Charles (sous la direction de)
1970. *Histoire des religions.* Encyclopédie de la Pléiade. Éd. Gallimard. Paris. Vol. I. Les religions antiques. La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extreme-Orient.
1972. Vol. II. La formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et la Proche-Orient. Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants.
1976. Vol. III. Les religions constituées en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nés de l'acculturation.

QUINE, Willard Van Orman
1962. *Desde un punto de vista lógico*. Ed. Ariel. Barcelona.
1968. *Palabra y objeto.* Ed. Labor. Barcelona.
1971. *El sentido de la nueva lógica.* (1944). Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
1974. *La relatividad ontológica y otros ensayos.* (1969). Ed. Tecnos. Madrid .

RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1972. *Estructura y función en la sociedad primitiva.* (Prólogo de E. E. Evans-Pritchard y Fred Eggan). (1952). Ed. Península. Barcelona.

RADHAKRISHNAN
1969. *La concepción hindú de la vida.* (1926). Alianza Editorial. Madrid.

RADHAKRISHNAN y RAJÚ, P. T.
1966. *El concepto del hombre.* (1960). F .C.E. (2.ª ed.). México .

RADIN, Paul .
1968. *El hombre primitivo como filósofo.* (1957). EUDEBA, (2.ª ed.). Buenos Aires.

RAHULA, Walpola
1961. *L'enseignement du Bouddha.* Éd. du Seuil. París.

RAMACHARAKA, Yogi
1973. (a). *Serie de lecciones sobre Raja Yoga.* Ed. Kier (7.ª ed.). Buenos Aires.
1973. (b). *Serie de lecciones sobre Gnani Yoga.* Ed. Kier (6.ª ed.). Buenos Aires.

RAMANA MAHARSHI
1972. *L'enseignement de Ramana Maharshi.* Albin Michel. Paris.

RAULIN, Henri
1967. *La dynamique des techniques agraires en Afrique Tropicale du Nord*. CNRS. Paris.

RECINOS, Adrián (traducción)
1973. *POPOL VUH. Las antiguas historias del Quiché.* (1952). F.C.E. (4.ª ed., 8.ª reimpr.). México.

REGNAULT, Dom L.
1976. *Les sentences des Pères du désert.* Troisième recueiI & tables. Solesmes.
1977. *Les sentences des Pères du désert.* Nouveau recueil. Apophtegmes ínédits ou peu connus rassemblés et présentés par. (1970). Solesmes (2è édit.),

REICHEL-DOLMATOFF, G.
1973. *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés.* (1968). Éd. Gallimard. Paris.
1978. *El chamán y el jaguar* (1975). Siglo XXI. México.

REICHENBACH, Hans
1967. *La filosofía científica.* (1951). F.C.E . (2.ª ed.). México.

RENAUD VERNET, Odette
1966. *Récits des peuples sauvages.* Éd. José Corti. Paris.

RENAULT, Emmanuel
1970. *Ste. Thérese d'Avila et l'expérience mystique.* Éd. du Seuil. Paris.

REZNIKOV, L. O .
1970. *Semiótica y teoría del conocimiento.* Editor Alberto Corazón. Madrid.

RICOEUR, Paul
1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Éd. du Seuil. Paris.

RIEDER, H. R.
1976. *Le folklore des peaux-rouges.* Payot. Paris.

RIFFLET-LEMAIRE, A.
1971. *Lacan*. (Prólogo de J. Lacan). (1970). Edhasa, Barcelona .

RINGGREN, H.
1966. *La Religion d'Israël.* Payot. Paris.

ROHDE, Erwin
1973. *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos.* Vols. I. II . Ed. Labor. Barcelona.

ROSE, Herbert J.
1974. *Griechische Mythologie. Ein Handbuch.* Verlag C. H. Beck. (4 Aufl.). München.

ROUX, Jean-Paul
1963. *La mort chez les peuples Altäiques anciens et médiévaux.* Libr. Adrien-Maisonneuve. Paris.
1966. *Faune et flore sacrées dans les sociétés Altäiques*. Libr. Adrien-Maisonneuve. Paris.
1970. *Les traditions des nomades de la Turquie Méridionale.* Libr. Adríen·Maisonneuve. Paris.
1976. «Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples Altäiques», en *Revue de l'histoire des religions.* 189, n.º 1, pp. 67-101. France.
1977. «Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols. 3. L'arc et les flèches». en *Turcica*, 9, n.º1, pp. 7-28. France.

ROUX, Jean-Paul y MASSÉ, Marie-Madeleine
1976. «Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols. 2. Les plumes», en *Turcica*, 8, n.º 1, pp. 28-57. France.

RUESCH, Hans
1975. *Iglús en la noche.* (1973). Ed . AYMA. Barcelona.

RUSSELL, Bertrand
1964. *El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones.* (1948). Ed. Taurus (4.ª ed.). Madrid.
1965. *Religión y ciencia.* (1935). F.C.E. (3.ª ed.). México.
1966. *Lógica y conocimiento.* (1901-1950). (1956). Ed. Taurus. Madrid .
1968. *Ensayos filosóficos*. (1966). Alianza Editorial. Madrid.
1971. *La perspectiva científica.* (1931). Ariel. (3.ª ed.). Barcelona.

RUTTEN, Marguerite
1966. *Babylone*. (1948). P.U.F. (3è éd.). Paris.

RUWET, Nicolas
1968. *Introduction à la grammaire générative.* (1967). :Ed. Plon. (2è éd.). Paris.

RUYER, Raymond
1964. *L'animal, l'homme, la fonction symbolique.* Gallimard . Paris.
1974. *La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion.* Fayard. París.

RYTKHEOU, Iouri
1975. «Il était une fois .. . ». La tradition orale et l'écrivain contemporain, en *Cultures suisses,* n.º 4, pp. 39-55. Suisse.

SABINE, George
1974. *Historia de la teoría politica*. F.C.E . (6.ª reimpr.). México.

SACRISTÁN LUZÓN, Manuel
1969. *Introducción a la lógica y el análisis formal.* (1964). Ed. Ariel. (reimpr.). Barcelona.

SAGRERA, Martín
1967. *Mitos y sociedad.* Ed. Labor. Barcelona.

SAHLINS, Marshall D.
1972. *Las sociedades tribales.* Ed. Labor. Barcelona.

SÁNCHEZ DE ZAVALA, Víctor
1972. *Hacia una epistemología del lenguaje.* Alianza Universidad. Madrid.
1974. (compilación de) *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria.* Alianza Universidad. Madrid.

SAPIR, Edward
1968. *Linguistique.* Les Editions de Minuit. Paris.

SATPREM
1970. *Shrî Aurobindo oder das abenteuer des Bewusstseins.* (1964). O. W. Barth Verlag. Weilheim/ Obb.

SAUSSURE, Ferdinand de
1967. *Curso de lingüística general.* (1915). Ed. Losada. (6.ª ed.). Buenos Aires.

SCHAFF, Adam
1964. *Sprache und Erkenntnis.* Europa Verlag. Wien-Frankfurt-Zürich.
1966. *Introducción a la semántica.* (1962). F.C.E. México.
1968. *Essays Über die Philosophie der Sprache.* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt. Europa Verlag. Wien.
1969. *Lenguaje y acción humana*. A. Redondo Editor. Barcelona.

SCHIWY, Günther
1971. *Neue Aspekte des Strukturalismus.* Kosel-Verlag. München.

SCHLETTE, Heinz Robert
1971. *Einführung in das Studium der Religionen.* Rombach V. Freiburg.

SCHMÖKEL, Hartmut
1962. *Das Land Sumer.* (1955). Kohlhammer. (3 Aufl.). Stuttgart.

SCHOLEM, Gershom
1973. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik.* (1960). Suhrkamp. Frankfurt/M.

SCHULZ, Walter
1967. *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie.* Neske. Stuttgart.

SCHUMANN, Hans Wolfgang
1976. *Buddhismus. Stifter. Schulen und Systeme.* Walter Verlag. A. G . Olten

SCHURE, E.
1973. *Orfeo, Pitágoras y Platón.* Ed. Kier. (3.ª ed.). Buenos Aires.

SCHAWALLER DE LUBICZ, Isha
1955. *Her-Bak. «Pois-Chiche». Visage vivant de l'ancienne Egypte.* Ed. Flammarion. Paris.

SCHWEITZER, A.
1971. *El Pensamiento de la India.* (1953). F C.E. (2.ª ed. 1.ª reimpr.). México.

SEARLE, John
1973. *La revolución de Chomsky en lingüística.* (1972). Ed. Anagrama. Barcelona.

SÉJOURNÉ, Laurette
1964. *Pensamiento y religión en el México antiguo.* (1957). F.C.E. (2.ª ed.). México.
1971. *América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas.* Ed. Siglo XXI. Madrid.

SERVICE, Elman R.
1973. *Los cazadores*. Ed. Labor. Barcelona.

SEYYED HOSSEIN NASR
1975. *Islam. Prespectives et réalités.* (1973). Ed. Buchel/Chastel. Paris.

SHAH, Idries
1972. *Les Soufis et l'Esotérisme.* (1964) . Payot. Paris.
1974. *El camino del Sufí.* Ed. Paidós. Buenos Aires.

SHERWOOD TAYLOR, F.
1957. *Los Alquimistas.* (1949). F.C.E. México.

SIEFFERT, René
1968. *Les religions du Japon.* P.U.F. Paris.

SILBURN, Lilian (Textes réunis, traduits et présentés par)
1977. *Le Bouddhisme*. Ed. Fayard. París.

SIMPSON, Thomas Moro (compilado por)
1973. *Semántica filosófica problemas y discusiones*. Ed. Siglo XXI. Argentina.

SÓFOCLES
1969. *Ayax. Antígona. Edipo Rey*. Barral Ed. con la colaboración de Alianza Editorial. Madrid.

SÖHNGEN, Gottlieb.
1962. *Analogie und Metapher. Kletne Philosophie und Teologie der Sprache.* V. Karl Alber. Freiburg/ München.

SOLA, Roser
1978. *Teotihuacán: Una cultura urbana peculiar.* Instituto Científico Interdisciplinar. Barcelona.

SOURCES ORIENTALES
1959. *La naissance du monde.* Ed. du Seuil. Paris.
1960. *Les pelerinages.* Ed. du Seuil. Paris.
1961. *Le jugement des morts.* Ed. du Seuil. Paris.
1962. *La lune. Mythes et rites.* E.d. du Seuil. Paris.
1971. *Génies, anges et démons.* E.d. du Seuil. Paris.

SOUSTELLE, J.
1970. *La vida cotidiana de los aztecas.* (1955). F.C.E. (1.ª reimpr.). México.

SPAHNI, Jean-Christian
1974. *Les indiens des Andes.* Payot. París.

SPEAR, Percival
1969. *Historia de la India. II.* (1966). F.C.E. México.

SPECHT, Ernst Konrad
1963. *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundtagen im Spätwerk Ludwig Wittgenstein.* Kölner Universitäts-Verlag. Köln.
1967. *Sprache und Sein. Untersuchungen zur Sprachanalytischen Grundlegund der Ontologie.* Walter de Gruyter & Co. Berlin .

SPERBER, Dan
1978. *El simbolismo en general.* Promoción Cultural S.A. Barcelona.

STEGMÜLLER, Wolfgang
1965. *Hauptströmungen der Gegenwartsphiloposphie. Eine Kritische Einführung.* A. Kröner Verlag. (3 Aufl.). Stuttgart.

STEVENSON, R. L.
1946. *Cuentos de los mares del Sur. El diablillo de la botella. La isla de las voces. La isla de Falesa.* Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires.

STÖHR, W., ZOETMULDER, P.
1968. *Les religions d'Indonésie.* (1965). Payot. Paris.

TAGORE, Rabindranaz
1966. *Obra escogida.* Ed. Aguilar (9.ª ed.). Madrid.

TAHCA USHTE y ERDOES, Richard
1977. *De mémoire indienne. La vie d'un sioux voyant et guérisseur.* 1972. Ed. Plon Paris.

TALAYESVA, Don C.
1976. *Soleil hopi. Autobiographie d'un Indien Hopi.* Ed. Plon. Paris.

TARSKI, Alfred
1972. *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica.* (1944). Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

TERESA DE JESÚS, Santa
1974. *Obras completas.* B.A.C. Madrid.

TESNIÈRE, Lucien
1965. *Éléments de syntaxe structurals.* (1959). Éd. Klincksieck. (2è éd.). Paris.

THAPAR, Romila
1969. *Historia de la India. I.* (1966). F.C.E. México.

THEWS, Klaus
1975. *Etología. La conducta animal; un modelo para el hombre.* Ed. AYMA. Barcelona.

THIEL, Christian
1972. *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege.* Ed. Tecnos . Madrid.

THIEME, Paul
1969. *Gedichte aus dem Rig-Veda.* Aus dem sanskrit Übertragen und erläutert von. Ph. Reclam J. Stuttgart.

THOMPSON, J. Eric S.
1973. *Grandeur et décadence de la civilisation maya.* (1958). Payot. París.

TINBERGEN, N.
1967. *La vie sociale des animaux.* (1953). Payot. Paris.
1971. *L'étude de l'instinct.* Ed. Payot. Paris.

TODOROV, Tzvetan .
1966. «Recherches sémantiques». *Revue Langages.* (n.º 1). Éd. Didier/Larousse. París.

TODOROV, T,; JAKOBSON, R. (Textes des formalistes russes réunis, présentés et traduits par)
1965. *Théorie de la littérature.* Ed. du Seuil. París.

TOLA, Fernando
1968. *Himnos del Rig Veda*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
1971. *Gîta Govinda.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen
1973. *Yogasûtras de Patañjali.* Barral Ed. Barcelona.
1978. *Yoga y mística de la India.* Ed. Kier. Buenos Aires.

TOPITSCH, Ernst
1966. *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft.* (1961). Luchterhand (2 Aufl.). Neuwied am Rhein.
1969. *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion.* Rombach. (2 Aufl.). Freiburg im Breisgau.
1972. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik.* (1958). dtv. München.

TOTENBUCH, Das Agyptisches
1970. (Ubersetzt und Kommentiert von Gregoire KOLPAKTCHY). (1954). Otto Wilhelm Barth Verlag. (2 Aufl.) Weilheim/OBB.

TRIAS, MOULOUD, DUBOIS, COHEN, PARAIN, JALLEY-CRAMPE, SÈVE, SURET-CANALE,

GARAUDY, LEBEYRIE, DESCHAMPS, PEROTTINO, BALLER, WEBER, CHARLES
1969. *Estructuralismo y marxismo.* Ed. Martínez Roca. Barcelona.

TRNKA, B.; VACHEK, J.; TRUBETZKOY, N. S.; MATHESIUS, V.; JAKOBSON, R.
1972. *El círculo de Praga.* Ed. Anagrama. Barcelona.

TROUBETZKOY, N. S.
1967. *Principes de phonologie.* (1964). Ed. Klincksieck. Paris.

TRUNGPA, Chögyam
1976. *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel.* (1973). Seuil. Paris.

TUCCI, G., HEISSIG, W.
1973. Les religions du Tibet et de la Mongolie. (1970). Payot. Paris.

TUCCI, Giuseppe
1974. *Historia de la filosofía hindú.* Ed. Luis Miracle S.A. Barcelona.

TURI, Johan
1974. *Récit de la vie des Lapons.* (1910). F. Maspero. Paris.

TURNER, Victor W.
1968. «Profesiones religiosas. Estudio Antropológico». *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. D.L. STILLS, (ed .). Vol. 8. pp. 547-552. Aguilar. Madrid .
1972. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie.* (1968). Éd. Gallimard. Paris.

UEXKÜLL, Jakob von, KRISZAT, Georg
1970. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen.* Bedeutungslehre. S. Fischer Verlag. Frankfurt/M.

ULLMANN, Stephen
1967. *Grundzüge der Semantik. Die Bedeutung in sprachwissenschaftlicher Sicht.* (1957). Walter de Gruyter & Co. Berlin.

UPANISHADS (Trad. del sánscrito y notas de TOLA, Fernando)
1973. *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Barral Ed. Barcelona.

UPANISHADEN
1964. *Altindische Weisheil. Aus Brâhmanas und Upanishaden,* (1921). Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf-Köln.

UPANISCHADEN
1968. *Ausgewählte Stücke.* Philipp Reclam. J. Stuttgart.

UPANISHADS (traduits du sanscrit par Patriek Lebail)
1971. *Les six majeures Upanishads.* Le courrier du livre. París,

URABE KENKÔ, KAMO NO CHÔMEI
1968. *Les heures oisives. Notes de ma cabane de moine.* Gallimard. Paris.

URBAN, Wilbur Marshall
1952. *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. (1939). F.C.E. México.

VALDÉS, Ramón
1977. *Las artes de subsistencia. Una aproximación tecnológica y ecológica al estudio de la sociedad primitiva.* Ed. Adara. La Coruña.

VARENNE, Jean (Traduits du sanskrit et annotés par)
1967. *Mythes et légendes extraits des Brahamana.* Gallimard. Paris.
1976. *Zoroastro*. (1975). EDAF. Madrid.

VERMASEREN, Maarten J.
1965. *Mithras. Geschichte eines Kultes.* (1959). Kohlhammer. Stuttgart.

VERNANT, Jean-Pierre
1974. (a). *Mythe et pensée chez les Grecs. I* (1965). Maspero. Paris.
1974. (b). *Mythe et pensée chez les Grecs. II*. (1965). Maspero. Paris.
1974. (c). *Mythe et société en Grece ancienne.* Maspero. Paris.
1975. *Les origines de la pensée grecque.* (1962). P.U.F. (3ème éd.). Paris.

VILAYAT INAYAT KHAN
1975. *Sufismus, der Weg zum Selbst. Stufen einer mystischen Meditation.* O. W. Barth Verlag. (2 Aufl.). München.

VILLAR LIÉBANA, F. (edición de)
1975. *Himnos védicos.* Editora Nacional. Madrid.

VIREL, André
1965. *Histoire de notre image.* Mont-Blanc. Genève.

VIRGILIO
1970. *La Eneida.* Ed. Juventud. Barcelona.

VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de
1972 . *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des derviches Tourneurs.* Desclée de Brouwer. (2ème éd.). Paris.

VIVEKANANDA, Swâmi
1970. *Les yogas pratiques.* (1936). Éd. Albin Michel. Paris.
1971. *Karma yoga.* Ed. Kier. (6.ª edición). Buenos Aíres .

VOILQUIN, Jean (traduction, introduction et notes)
1964. *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos.* Éd. Garnier-Flammarion. Paris.

VRIES, Jean de
1975. *La religion des celtes.* Payot. Paris.

WACH, Joachim
1962. *Vergleichende Religions-Forschzung.* (1958). Kohlhamer Stuttgart.

WALDBERG, Michel
1978. *Los bosques del Zen.* (1974). Espasa Calpe. Madrid.

WALLON, Henri
1970. *De l'acte a la pensée.* Flammarion. París .

WANDRUZKA, Mario
1970. *Wörter und wortfelder.* Aufsätze. G. Narr. Tübingen.

WASSON, FURST, WILBERT, SHARON, FERNÁNDEZ, LA BARRE, REICHEL-DOLMATOFF (Textes reunis par T. Furst)
1974. *La chair des dieux . L'usage rituel des psychédéliques.* (1972). Éd. du Seuil. Paris.

WATSON, Lyall
1973. *El mono omnívoro.* (1971). Ed. Plaza-Janés. Barcelona.

WEILENMANN, Evelyne
1966. *El mundo de los sueños.* (1947). F.G.E. (4.ª ed.). México.

WEINREICH, Uriel
1970. *Erkundungen zur Theorie der Semantik. Konzepte der Sprach und Literaturwissenschaft.* (1966). Max Niemeyer Verlag. Tübingen.

WEISGERBER, Leo
1959. *Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache.* (1949). Pädagogischer Verlag Schwann. (2 Aufl). Düsseldorf.
1962. *Von der Krdften der deutschen Sprache. II. Die sprachliche Gestaltung der Welt.* Schwann. (3 Aufl.). Düsseldorf.
1968. *Das Tor zur Muttersprache.* Schwann. (9 Aufl.). Düsseldorf.
1971. (a). *Von der Krâften der deutschen Sprache. I. Grundzüge der lnhaltbezogenen Grammatik.* (1962). Schwann. (4 Aufl.). Düsseldorf.
1971. (b). *Von der Krâften der deutschen Sprache. III. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur.* (1957). Schwann. (3 Aufl.). Düsseldorf.

WHORF, Benjamin Lee
1961. L*inguistique el Anthropologie. Les origines de la sémiologie.* (1956). Éd. Denoël. Paris.

WIDENGREN, Geo
1961. *Mani und der Manichäismus.* Kohlhammer. Stuttgart.
1968. *Les religions de l'Iran.* (1956). Payot. Paris.
1976. *Fenomenología de la religión.* (1945). Ediciones Cristiandad. Madrid.

WIENER, Norbert
1969. *Cibernética y sociedad.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

WIESEL, Élie
1972. *Célébration hassidique.* Portraits et légendes. Éd. du Seuil. Paris.

WILHEM, Richard
1966. *Confucio*. (1926). Alianza Editorial. Madrid.

WILKINS, W. J.
1980. *Mitología hindú. védica y puránica.* Ed. Visión Libros. Barcelona.

WISSLER, Clark
1970. *Los indios de los Estados Unidos de América.* (1940). Ed. Paidós. Buenos Aires.

WITTFOGEL, Karl A.
1966. *Despotismo Oriental. Estudio comparativo del poder totalitario.* (1963). Ed. Guadarrama. Madrid.

WITTGENSTEIN, Ludwig
1963. *Schriften. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher, 1914-1916. Philosophische Untersuchungen.* (1960). Suhrkamp. Frankfurt/M.
1965. *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958). Éd. Gallimard. Paris.
1969. *Schriften 4. Philosophische Grammatik.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.

WITTENBERG, Alexander Israel
1957. *Vom Denken in Begriffen, Mathematik als experiment des reinen Denkens.* Birkhäuser Verlag. Basel. Stuttgart.

WOTJAK, Gerd
1971. *Untersuchungen zur Struktur der Bedeutung.* Max Hüber Verlag. Berlin.

WYGOTSKI, L. S.
1969. *Denken und Sprechen.* S. Fischer. Stuttgart.

WYSS, Dieter
1964. *Las escuelas de Psicología profunda. Desde sus principios hasta la actualidad. Evolución, problemas, crisis.* (1961). Ed. Gredos. Madrid.

ZAEHNER, R. C.
1965. *Inde, Israel, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques.* Éd. Desclée de Brouwer. Paris.
1974. *L'Hindouisme.* Éd. Desclée de Brouwer. Paris.

ZAHAN, Dominique
1970. *Religion, spiritualité et pensée africaines.* Payot. París.

ZIMMER, Heinrich
1965. *Filosofías de la India.* (1951). Editorial Universitaria. Buenos Aires.

1972. *Le roi et le cadavre.* (1957). Fayard. Paris.

ZOMODO, Dieudonné
1974. «Une partie de chasse en Haute Volta», en *Education Gestion*, n.º 41, pp. 53-57 France.

ÍNDICE

Contenido 9

Prólogo por el Prof. Luis Cencillo 11

Advertencia al lector 15

PRESENTACIÓN 17

I. Cuestiones antropológicas 19
II. Cuestiones sobre el conocimiento y su a priori 23
III. Cuestiones sobre el estudio del mito 30
IV. Cuestiones sobre los niveles inconscientes humanos en su relación con el estudio de los mitos y símbolos 36

INTRODUCCIÓN GENERAL 45

PRIMERA PARTE. BREVE ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS LINGÜÍSTICAS: SUS POSIBILIDADES TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS CONFIGURACIONES AXIOLÓGICAS DE LA LENGUA 55

I. Introducción 57
II. El significado en la semántica científica 58
III. El significado en la teoría wittgensteiniana 72
IV. La teoría semántica de la lingüística generativa 76
V. Conclusión 91

SEGUNDA PARTE. FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA, EXPLORACIONES A PARTIR DEL MODELO CONSEGUIDO Y ANÁLISIS DEL MODELO MISMO 93

I. Fundamentos lingüísticos de nuestra construcción epistemológica 95
Introducción *95*
1. Los estudios sobre el símbolo *95*
2. Necesidad de un planteo axiológico de la semántica *97*
3. a) Sentido del estudio de la fonología *98*
b) Rasgos fundamentales de la teoría lingüística que utilizamos *98*
c) Análisis componencial de las unidades semánticas *99*

d) Estructura de las relaciones fundamentales de la significación *99*
e) Estructura de las unidades mínimas semántica..... *100*
f) El contexto de las unidades semánticas..... *100*
g) Relación del texto lingüístico y el mundo extralingüístico *101*
h) El princpio. de «expansión/condensación», como origen de las formaciones metalingüisticas .. *102*
i) La isotopía textual..... *102*
j) Categorías semánticas de la sintagmática narrativa: el cuadro de actores de toda narración..... *102*
4. Formación de las lenguas abstractas *103*
5. a) La noción de sentido como orientación del viviente a su entorno. El significado lingüístico como transposición a la lengua del sentido. La distancia objetiva *104*
b) Tránsito de un mundo extralingüístico valioso a un mundo desaxiologizado *105*
6. a) La formalidad propia de la comunicación en cuanto tal y su conexión con la pragmática *105*
b) La investigación sémica o forma concreta de las unidades semánticas y su conexión con la pragmática *106*
7. Las formaciones metalingüísticas axiológicas *107*
8. Resumen de los principales apoyos teóricos hasta ahora formulados *108*

II. Exploraciones a partir del modelo epistemológico conseguido y análisis del modelo mismo 111
Introducción *111*
1. Significación y designación. La distancia objetiva *111*
2. Caracteres estructurales y ambigüedad de las nociones axiológicas *119*
a) Estructura sémica de las nociones axiológicamente generales *119*
b) Caracteres de la temporalidad de la axiología 1.ª, de la axiología 2.ª y de las nociones o útiles desaxiologizados *119*
e) Naturaleza de la ambigüedad de la significatividad segunda *122*
d) Los modelos axiológicos *123*
3. Posibles consecuencias ontológicas de la interdependencia estructural de la significación y la desi gnación en el uso de los términos lingüísticos *139*
4. Transformaciones semánticas que comportan las nociones científicas *139*
5. Base común de los desarrollos axiológicos y de los científicos *143*
6. Las preguntas sobre la realidad y la estructura fundamental de la lengua..... *147*
7. La constitución del sujeto humano como deseo e interiorización *150*
8. La captación sensible y la significación objetiva o signos naturales *152*
9. Significatividad y realidad. "Homo faber" y "homo technicus" *152*
10. Relación del útil y la lengua *153*
11. La sexualidad humana desde la estructura fundamental de los signos..... *155*
12. La correlatividad entre las operaciones y los objetos *158*
13. La idealidad del conocimiento desde la estructura fundamental de la lengua, y otros presupuestos que tiende a comportar el uso mismo de la lengua..... *161*
14 . La comunicación como modo de existencia de la reproducción y la conservación humanas..... *167*
15. La estructura fundamental de la lengua, los sistemas axiológicos y los caracteres de los comportamientos éticos *169*
16. Otras consecuencias epistemológicas de la interdependencia de significación y designación. El conocimiento humano como conocimiento de un viviente y su enclaustramiento *173*
17 . La articulación y la no articulación de la significatividad 2.ª en la relación con los objetos y en la comunicación intersubjetiva *178*
18 . La estructuración subjetiva en la comunicación. Esbozo de análisis de las formas de relación S-S o grados de comunicación. Dependencia de la estructuración subjetiva de los modos culturales de relacionarse al entorno *185*

TERCERA PARTE. ANÁLISIS DE CONFIGURACIONES MITOLÓGICAS 193

I. Consideraciones de carácter general: categoría laboral, categoría social y categoría parental..... 195

II Exploración formal de la sociedad de cazadores-recolectores. análisis mitológicos concretos de siberia y asia central 209

III. Sociedades horticultoras..... 221
1. Noción de "Sociedad Horticultora" . Condiciones laborales *221*
2. Los Maya-quiches . Mitología horticultora del Popol-Vuh *222*
a) Análisis mitológico *224*
— Equivalencia significativa de «árbol» y «bajada a los infiernos»..... 224
— Equivalencia significativa de «árbol», «bajada a 103 infiernos» y «mujer» 226
— Equivalencia significativa de «árbol), «bajada a los infiernos», «mujer» y «luna» 226
— Equivalencias conexas con las anteriores : «sangre», «agua», «semen» y «savia vegetal» 227
— El mito del Popol-Vuh 228
— División y ordenación cualitativa del espacio-tiempo. Consecuencias en la interpretación del mundo y de lo sagrado 230
— Modelo axiológico subyacente de relación al entorno: «muerte violenta» 234
— Análisis de la relación intersubjetiva y de la relación con lo objetivo (S-S), desde el modelo axiológico conseguido 236
b) Reflexiones acerca del lugar que ocupa lo sagrado en los sistemas axiológicos según su grado de complejidad *238*
c) Consideraciones generales acerca del modelo valoral de interpretación del mundo en una cultura dada. La noción de «esquema axiológico»..... *241*
3. La sociedad desana *242*
a) Condiciones laborales *242*
b) Hipótesis sobre la interpretación de las configuraciones mitológicas desana *243*
c) Comprobación de las hipótesis en las relaciones laborales y en las relaciones interpersonales desana..... *244*
d) Esquema formal de las relaciones S-O (sujeto-objeto) y S-S (sujeto-sujeto) en la cultura desana. ... *248*
e) Mitología desana *249*
La figura del Payé (chamán) *249*
- Interpretación de las figuras del panteón Desana. Mito de creación *254*
- Las relaciones entre los humanos, los animales del bosque y los peces como relaciones entre clanes..... *261*
- Seres malignos. La muerte estéril o negativa. Seres benignos *264*
- El paraíso desana. La concepción desana de la realidad suprema..... *268*
f) Comparación de los resultados obtenidos en los análisis de las sociedades Quichés (3.ª edad) y desana *271*
4. Sociedades horticultoras de Nueva Guinea, América, Melanesia, etc. *273*
a) Nueva Guinea *273*
— Mitos y ritos de los Marind-anim 273
— Mitos y ritos de los Kiwai 275
— Mitos y ritos de los Wemale 277
b) Mitos y ritos horticultores en India, América y África *281*
c) Concepciones de los Canacos de Melanesia *288*
— Primera aproximación interpretativa 289
— Segunda aproximación interpretativa..... 295
d) Excursus acerca del mecanismo de las modificaciones laborales *303*
e) Sobrevivencia del mitologema horticultor en otros estadios culturales *305*

IV. APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS DE RIEGO 309
1. Condiciones laborales y sociales de las sociedades de agricultura de riego o hidráulicas *309*
2. Análisis formal de las consecuencias axiológicas generadas por las condiciones laborales y sociales de las sociedades hidráulicas *324*
3. Análisis mitológicos concretos *335*
a) Egipto *335*
- La creación según la teología memfita 335
- La creación según la tradición heliopolitana y hermopolitana 337
- La creación del hombre 341
- El faraón. La concepción de la autoridad 342

- Mitología en torno del Faraón 344
- La noción de Maat 349
- Mitología de Osiris 352
- Culto a los antepasados 357
- Relación de los modelos axiológicos «muerte-vida» y «mandato-obediencia » 359
b) Mesopotamia *362*
- Mitos de creación 362
- Mitos de creación del hombre 372
- Precisiones acerca de la concepción ontológica mesopotámica 375
- Paralelismos entre las formaciones políticas y las formaciones religiosas 377
- La noción sumena de «me» 378
- La concepción de la autoridad real en Mesopotamia 380
- La conjunción significativa de astros y dioses 384
- Mitos del «descenso a los infiernos» o el modelo «muerte-vida» 385
- Interdependencia de los modelos «muerte-vida» y «mandato-obediencia» 396
- La hierogamia y su interpretación 400
- El ritual en una ontología autoritaria 402
c) Los Maya-Quichés *404*
- Condiciones laborales 404
- El mito de la creación y su interpretación 409
- La «bajada a los infiernos» y su interpretación 412
- Segundo proceso de muerte y resurrección de los gemelos y su ascensión a los cielos 415
- Creación del hombre 420
- Relación de modelos axiológicos 423
- Relación de las configuraciones valorales de una sociedad y sus representaciones religiosas . 425

CUARTA PARTE. INDAGACIONES SOBRE EL TRANSITO DEL MITO A LA RACIONALIDAD Y APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS DE CONFIGURACIONES DE ESTRUCTURA IDEOLÓGICA 427

I. Introducción. 429

II. «Genos», «fratrias» y «filé» en la «polis» griega. Condiciones laborales De los ciudadanos , metecos y esclavos 429
1. Caracteres de las ocupaciones laborales y su relación con la condición de ciudadano *432*
2. Estructura social de la "Polis" *435*

III. Culto a los héroes de la «polis» 438

IV. Condiciones laborales y sociales del nacimiento de la racionalidad o segundo instrumento mental de interpretación del mundo 439
1. El sujeto y el objeto de la racionalidad. La racionalidad como instrumento mental. La estructura de la racionalidad de la "Tecne" *443*

V El sujeto como naturaleza y como contrapuesto a la materia 447
1. La ontología jerárquica y el pragmatismo de la racionalidad de la "Tecne" *448*
2. El cosmos como factibilidad, la noción de naturaleza, la noción de ley natural, la apolitización del sujeto y la pragmatización de la autoridad *450*
3. La noción de "el hombre señor de la naturaleza" *452*

VI. La interpretación del mundo desde los modelos míticos y desde la racionalidad 453

VII. Incapacidad de la racionalidad de la «tecne» para hacer teoría del valor 454

VIII. La racionalidad de la «tecne» y el nacimiento de la filosofía 456

IX. Comprobación de nuestras conclusiones sobre el pensamiento de anaximandro 456

X . Comprobaciones sobre el pensamiento de platón y aristóteles 458

QUINTA PARTE. APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS FORMAL DE LAS CONDICIONES VALORALES BÁSICAS D E LA ERA CIENTÍFICO-TÉCNICA 463

Exploración formal sobre las condiciones laborales de la época científico-técnica. Transformaciones concomitantes en la concepción de los sujetos, los objetos, y en la relación entre unos y otros 465

1. Condiciones laborales artesanas y sus consecuencias en la concepción de "S" y de "O" *465*
2. Tránsito del trabajo artesano al maquinismo y a la época científico-técnica. Consecuencias..... *469*
3. Caracteres generales de la etapa laboral científico-técnica *472*
4. Consecuencias de la mediación de la ciencia y de la técnica entre los sujetos y los objetos *475*

RESUMEN Y CONCLUSIONES

I. Fundamentos lingüísticos de nuestra construcción epistemológica 483
Resumen de los fundamentos teóricos de nuestro estudio *483*
Introducción *486*

II. Exploración a partir de nuestro modelo y análisis del mismo 486
1. Significación y designación. La distancia objetiva *486*
2. Ambigüedad de las nociones axiológicas *489*
3. Los modelos o paradigmas axiológicos *491*
4. La construcción del sujeto como interiorización de lo objetivo y como estructura de deseos *494*
5. Consideraciones sobre la sexualidad desde la estructura fundamental de los signos *495*
6. La comunicación como modalidad de las funciones de supervivencia y de reproducción..... *496*
7. La articulación 'V no articulación de la axiología 2.", supuesto lo dicho con respecto al sujeto *497*
8. Una mayor explicitación de la relación S-S *499*
9. La idealidad del conocimiento desde la estructura fundamental de la lengua *499*
10. Consecuencias epistemológicas de la interdependencia de significación y designación *501*
11. La formación del lenguaje científico: Transformación de las configuraciones sémicas nucleares en nociones científicas *502*
12. La estructura fundamental de la lengua y las preguntas sobre la realidad *503*
13 . La significatividad-pertinencia, la percepción y la realidad *504*
14. Relación de dependencia del útil respecto de la lengua *504*
15. Consecuencias de la correlatividad de operación y objetividad *505*

III . Análisis mitológicos 506
1. Introducción general y exploración de las sociedades de cazadores-recolectores *506*
a) Las culturas cazadoras de Siberia y Asia Central *508*
2. Exploración de las sociedades horticultoras *513*
a) La Horticultura Quiché en el Popol-Vuh *514*
- Observaciónes acerca de los diversos niveles que intervienen dentro de un mismo sistema axiológico 516
b) La Sociedad Desana *516*
c) Análisis de las mitologías de algunos pueblos de Nueva Guinea *518*
d) La transferencia o metaforización de los modelos axiológicos y las transformaciones laborales de las sociedades *521*
e) Sobrevivencia del mitologema horticultor en otros estadios culturales *521*
3. Exploración de las sociedades agrícolas de riego *522*
a) Condiciones laborales generales de los agricultores de riego *522*
b) Estructuración social *523*
c) La ontología del señorío *524*
d) Comprobaciones sobre la mitología Egipcia *525*
e) Comprobaciones sobre la mitología Mesopotámica *528*
f) Comprobaciones sobre la mitología Maya-Quiché *534*
4. Tránsito del mito a la racionalidad. Formaciones de estructura ideológica *537*
5. Del artesano a la época científico-técnica: condiciones laborales y sus consecuencias..... 547
a) Consecuencias del modelo artesano con respecto a la concepción de S y de O *547*
b) Tránsito del artesanado al maquinismo y a la época científico-técnica *548*
c) Caracteres generales de la etapa laboral científico-técnica *549*
d) Conclusión *551*

APÉNDICE. FUNDAMENTOS LINGÜÍSTICOS DE NUESTRA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA .. 553

I. Introducción 555

II. Principales principios metodológicos saussurianos 555

III. El sistema fonológico 557
a) Fonología y fonética *557*
b) La función distintiva y los fonemas *557*
c) La sistematización fonológica *558*
d) Rasgos pertinentes que intervienen en la definición de los fonemas *559*
e) Neutralización de las proposiciones distintivas *560*

IV. Elementos de teoría de la lengua 561
a) Relaciones de teoría y realidad *561*
b) El análisis *562*
c) Signos y figuras *563*
d) Expresión y contenido *563*
e) Variantes e invariantes *564*
Sincretismo *565*
Catálisis *565*

V. Aproximación a la semántica 565
a) La primera acotación en la investigación semántica: el lexema y el semema *566*
- Los campos de significación o macriestructuras sememáticas 567
- Los elementos microestructurales del significado 569
b) Observaciones sobre los niveles metodológicos de análisis *569*
- Hipótesis básicas de la investigación semántica: la analogía de los planos de expresión y contenido 571
- Isomorfía de los dos niveles de la lengua 572
c) Investigación de los constituyentes del significado: las marcas semánticas de Katz y Fodor *572*
- Investigaciones de U. Weinreich y E . A. Nida 573
- Análisis de constituyentes de B. Pottier 575
d) Investigaciones de Greimas *577*
- La estructura elemental de la significación 578
- La cuestión de las taxias 581
- El núcleo sémico 582
- Los c1asemas 585
- A título de constataciones provisorias de resultados 587
e) El contexto y la situación *589*
- Homogeneidad de texto y situación 590
- Consecuencias del principio de homogeneidad 591
- Los contenidos lingüísticos y el entorno del viviente humano 594
f) Elasticidad de las agrupaciones sémicas en el discurso *595*
- La isotopía de un texto y sus variaciones 596
- El universo semántico 598
g) La densidad sémica y la abstracción *600*
- Consecuencias de la interdependencia del plano de la expresión v el del contenido 601

VI. El discurso 601
a) Los actantes *602*
- Las categorías actanciales 603
- Análisis y ámbito de la estructura actancial 605
- Observaciones sobre la ínvestición sémica de los actantes 607
- Los actantes como condiciones lingüísticas de la estructuración axiológica del mundo 608
- Actantes, síncresis actanciales y actores 609
b) Las funciones S y las cualificaciones *609*
VII. a) Caracteres de un metalenguaje científico *610*
b) Las relaciones del viviente humano a su entorno y la lengua *612*
- Carácter axiológico y semiótico del mundo natural y de la gestualidad correlata 613

- Excursus sobre la relación de significación lingüística y designación 618

VIII. Las estructuras semióticas elementales 619
a) Estructuras elementales de la significación *619*
- Tipologización de las reglas según la estructura elemental 622
- Consideraciones acerca de la naturaleza de los semas a la luz de la estructura elemental de la significación 622
b) Modelos constitucionales *623*
- La definición semiótica 625
c) Observaciones sobre las estructuras anteriores a la manifestación de la significación 625
- Carácter polémico de las formaciones narrativas y de las afirmaciones valorales 626
- Las investigaciones sémicas de las estructuras de la significación, su temporalización y los códigos de las investiciones sémicas 629
IX. a) Las metalenguas axiológicas o el análisis axiologizante de las configuraciones sémicas *632*
b) La verdad como dependiente del tipo de lenguaje o metalenguaje *635*
c) La equivalencia entre la denominación y la definición (condensación-expansión) *638*
- Equivalencia y distancia entre Dn. y Df. 638

BIBLIOGRAFÍA 641

ÍNDICE 675