
IDENTIDAD COLECTIVA: UN PROGRAMA DE INVESTIGACION CIENTIFICA

Carlos Moya

«En realidad existen casos en los que se tiene delante el sentido de lo que se quiere decir mucho más claramente de lo que se pueda expresar con palabras. (A mí me sucede con mucha frecuencia.) Es como si viera con toda claridad una visión, pero no se la pudiera describir para que otro la viera también. Sí, con frecuencia la imagen está para el escritor (yo) detrás de las palabras, de modo que parecen describirla para mí» (Wittgenstein, 1981, 138-139).

Lo que se quiere decir: la imagen que está detrás de las palabras en que se irá escribiendo; la visión que precede a los tentativos signos con que se inicia su trabajosa exploración, su sucesiva y provisoria descripción. Hasta lograr que aquello mismo que intentan decir mis palabras —lo que yo veo ahí, más acá y más allá de mis signos— resulte visualizable para su atento lector. En forma tal que, entendiendo lo que escribo, entienda lo que allí se dice y así, repitiendo mi forma de ver, pueda corroborar o discutir, científicamente, aquello que mi escritura pretende hacer analíticamente observable. «Para la nueva física, la ley enuncia, en cierto modo, la articulación de un fenómeno en el campo de claridad en que es visible, y gracias al cual es observable» (Zubiri, 1944, 373).

¿Cuántas veces habrá que volver a escribir lo que se quiere decir hasta llegar a decirlo en forma suficientemente inteligible? ¿Cuánto tiempo —años y años— transcurre entre el momento «visión» y el de su definitiva o penúltima formalización conceptual? Penoso calvario del concepto, común al discurrir de la Filosofía y de la Ciencia.

En lo que sigue se intenta presentar un cierto programa de investigación científica. «La ciencia madura consiste en programas de investigación que anticipan no sólo hechos nuevos, sino también, y en un sentido importante, teorías auxiliares nuevas: la ciencia madura, al contrario del pedestre ensayo y error, tiene "poder heurístico"» (Lakatos, 1983, 117). ¿Me atreveré a pensar que mi propuesta indica la madurez de aquella disciplina científica que la sustenta? Mi voluntad de ciencia social, ¿no estará abusando del lenguaje de Lakatos para simular su imposible madurez? Catorce años dando vueltas a esta específica temática (véase Moya, 1972, 1975, 1977, 1979, 1980, 1983, 1984) bien podrían no significar otra cosa que mi cronificada fijación en la sucesiva argumentación de un círculo vicioso: un tema obsesivo que, en su empecinado desarrollo y reiteración, forzosamente deviene *self-fulfilling prophecy*.

Para sortear las trampas del lenguaje y la autosedución por la propia imaginación de visión analítica, quiero precisar al máximo los límites formales de su inmediata presentación. Una primera cautela. Utilizo aquí términos procedentes de Lakatos en función de su inmediato valor retórico-conceptual para describir mi propuesta teórica. En ningún modo, tan oportunista utilización implica mi personal identificación epistemológica con las tesis internalistas de este importante filósofo de la Ciencia, pensando la reconstrucción racional de su progresiva Historia occidental. Con toda autoevidencia, la propuesta de ciencia social que trato de exponer se inscribe dentro del discurso objetivo de un cierto «cambio de paradigma» (Kuhn) en el horizonte contemporáneo de las ciencias humanas y de la ciencia en general. Cabría mostrar la pertinencia de algunos argumentos de Feyerabend (1982, 1969) para una posible descripción analítico-normativa de ese movimiento objetivo del discurso científico-filosófico de nuestros días. Pero no voy a tomar partido ahora en el multiplicado enfrentamiento de internalistas y externalistas que actualmente agita los más conspicuos medios de la Filosofía de la Ciencia (véase E. Medina, 1983). En más de un sentido, esa tópica contraposición me resulta teóricamente tan ingenua como la dicotomía metafísica «cuerpo/alma», «materia/espíritu», «fenómeno/cosa en sí». Hablo aquí de «programa de investigación científica» antes que de «cambio de paradigma», en cuanto que el lenguaje de Lakatos me permite una forma de presentación suficientemente precisa y poco irritante (esperemos) de mi específica propuesta teórica.

El repertorio cronológico de textos ya publicados en esa prolongada autorreferencia de trabajos anteriores quiere valer como elusiva narración y proto-

colo del programa de investigación cuyo enfoque analítico es lo que ahora quiero exponer. Me adelanto a declarar la condición fragmentaria y provisional de esta primera exposición formal. En su inmediata actualidad supone una yuxtaposición de tres escritos —de 1979, 1981 y 1982, respectivamente— sometidos ahora a una penúltima lectura crítica; 1984 es una buena fecha para reordenar una larga sucesión y acumulación de papeles —casi siempre inéditos— intentando argumentar el interno movimiento crítico de mi particular apuesta de razón sociológica y ciencia social. Espero que ello se haga suficientemente inteligible con el presente artículo y entretelado escrito, que me resulta obligado por la publicación, en este mismo año, de *Señas de Leviatán* (Alianza Editorial, Madrid): el avisado lector puede encontrar aquí algunas de las claves teórico-metodológicas de ese excesivo libro.

Teoría sociológica: crítica y autocrítica en 1982

El presente apartado se ha construido como ensamblaje de dos notas acompañando a la segunda edición, en 1982, de *Teoría Sociológica: una introducción crítica* (Taurus, Madrid). Resume «negativamente» el movimiento lógico-conceptual subyacente al programa de investigación que intento exponer. No creo necesario aclarar previamente el preciso valor semántico del término «negativamente»: la simple lectura de lo que sigue hará transparente su posible sentido.

«Una introducción crítica a la Teoría sociológica escrita en 1966 y publicada en 1971, se vuelve a editar en 1982, sin mayor cambio que un "excurso crítico" "sobre el análisis genético-estructural del cambio social y su envasamiento ideológico"» (pp. 169 y ss.). Releo el prefacio de aquella primera edición. «La conciencia crítica de la temporalidad de la producción y el consumo en la sociedad actual puede resultar acongojante para la publicación de un libro que se titule Introducción crítica. Pues como movimiento la crítica no se detiene en su eventual plasmación escrita, sino que devora el nivel alcanzado y muestra la negatividad de aquello que parecía afirmarse como conclusión válida. Este movimiento de construcción negativa y negación constructora, que es el propio de la ciencia, resulta especialmente dramático en nuestra disciplina, la Sociología, en cuanto su propia situación actual se puede definir por la radical crítica de sus fundamentos, coetánea por lo demás con la conciencia crítica con que nuestra historia mundial contemporánea se proyecta sobre todos sus supuestos sociales tradicionales. Lo que resultaba un nivel crítico aceptable en 1966 —fecha de la redacción básica de este libro, salvo algún capítulo o nota añadida posterior— necesariamente queda superado en 1971.»

¿Qué decir ahora, en 1982, cuando mi distanciamiento con respecto a aquel libro necesariamente se ha multiplicado? Los argumentos y discusiones

teóricas de los años sesenta siguen siendo la carta epistemológica vigente bajo la actualidad académica de la Sociología. La explosión de aquella codificada tradición teórico-metodológica al filo de 1968, una vez agotado el momento mágico de la gran revuelta juvenil, se absorbería en el contexto burocrático de una cierta expansión académica de tal disciplina, genéticamente vinculada al destino histórico de la Democracia Industrial de Masas. La acelerada metamorfosis estereofónica del universo público dentro de tal formación social, a la vez que permite toda suerte de privatísimas aventuras científico-académicas, asegura la inmediata neutralización de su pulsión significativa, colectivamente sometida al impacto amnésico de la simultaneidad electrónica que imponen los *media*. En ese medio semiótico-existencial, el cotidiano agobio burocrático-académico disuelve el épico *pathos* de Ilustración que movió todavía la crítica puesta en cuestión de los límites de la Sociología en los años sesenta.

Apostaba yo, hacia el final de tales años, por una cierta Sociología Crítica, a cuyo puro momento introductorio podría valer aquella inicial relectura crítica de la Teoría Sociológica contemporánea. «Acaso más fundamental que establecerse en un cierto nivel científico alcanzado sea el iniciarse en el propio movimiento que la crítica científica implica: un movimiento inacabable y que es el de la propia razón haciéndose humana y el de la misma humanidad llegando a ser libremente racional.» ¿Cómo mantener en estas fechas —1982— el encanto mágico de la Razón dialéctica? ¿Cómo rechazar mi propia y sucesiva verificación de la productividad epistemológica de una posición crítica tal y como la imperativamente diseñada en esa dialéctica argumentación?

El avisado lector de aquel libro —escrito en 1966 y publicado en 1971— puede encontrar (en la larga nota de la página 262 y en el esquemático apartado «La teoría dialéctica de la praxis», pp. 66-72) las cifradas pistas sobre la subyacente identidad marxiana de tal introducción a la Teoría Sociológica. Desde otra edad, desde otro escenario político, desde otro momento epistemológico en el discurso objetivo de la Ciencia Social, puedo reconocer hoy la condición «estereofónica» de las múltiples formas del marxismo europeo de los años sesenta —mi propia pasión entonces—. Su universalizada boga y moda entre la «vanguardia ilustrada» de aquel tiempo iba a hacer rápida crisis a partir de su espectacular manifestación en el mayo francés, parisino, de 1968. Entre 1969 y 1973, mi estereofónica autoconciencia marxista seguiría la misma suerte de mi anterior autoconciencia religiosa. Se desvanecía en su definitivo agotamiento simbólico-existencial, una vez consumida su mágica apariencia de verdad absoluta: una vez alcanzados y traspasados los ritualizados límites de su postulada razón dialéctica y universal validez científica. La propia pulsión crítica de aquella originaria voluntad de ciencia social absoluta, empujando al límite el ingenuo esfuerzo por su crítica reconstrucción analítica a partir de la acumulativa y pluriforme actualidad de las «ciencias humanas», acabaría encontrando la colectiva sobredeterminación mítico-

ritual del discurso Hegel/Feuerbach/Marx: su necesaria distorsión etnocéntrica, su mágico carisma profético, deviniendo religión política de masas y revolucionaria figura de una Historia Universal vertiginosamente planetarizada.

El logos absoluto de la Historia Humana del Mundo —renovado una y otra vez desde Bloch y Lukács hasta Kojève, Sartre, Adorno, tantos otros— se desvelaba como sucesiva y secularizada figura del originario logos cristiano. «La humanidad real» (Marx) es el argumento concreto del «cristianismo definitivamente realizado» (Hegel, Saint-Simon). «En el principio era el Verbo» —dice la metamorfosis cristiana del pensamiento de Heráclito—. La autoconciencia dialéctica no es sino la reiteración simbólica de esa gnosis cristiana bajo la ilustrada forma de la Razón absoluta. Penúltimo empeño de Ciencia total, penúltimo evangelio de la modernidad. El entendimiento crítico de los límites contemporáneos de la lógica científica, ejerciéndose como voluntad de «ciencia social», clausura toda ilusión acerca de su posible reconstrucción dialéctica. «La pretensión formal de reconstruir la Sociología contemporánea como Ciencia Social dialéctica (la inicial e ingenua intención subjetiva del investigador) concluiría objetivamente con una crítica radical de la escritura lógico-conceptual —dialéctica o analítica— de la ciencia social establecida», por repetir aquí un fragmento del prólogo en 1976 al texto *De la ciudad y de su razón*, escrito en 1973.

De 1973 a 1976, aquella larga exploración/discusión sobre la validez epistemológica de la fundación dialéctica de la Ciencia Social desembocaba en la necesaria reconstrucción analítico-fiscalista de una tal disciplina. Sin todo ese trabajo inicial por reactualizar teóricamente la posible objetividad de la Ciencia Social marxiana, no podría sostener ahora la posibilidad teórico-metodológica de un análisis genético-estructural de los procesos de cambio social, haciendo inteligible el multiforme acontecer histórico de las distintas sociedades humanas. He presentado algunos resultados estratégicos de este enfoque analítico-fiscalista en una larga introducción al *Leviatán* de Hobbes (1980). Pero aquí no me toca exponer lo que pueda ser mi posición científica actual, sino ilustrar al lector acerca de mi propio distanciamiento e irónica reconciliación con la difícil actualidad de un texto escrito en 1966 (Moya, 1982, 19-20, 171-173).

El lector conoce ya la condición «negativa» de esa esquemática exposición en 1982: se eludía allí un mínimo desarrollo sobre la posible positividad teórica de tal análisis fiscalista a la hora de enfrentar científicamente los procesos de cambio social. Ese postulado y elusivo argumento será el que ahora nos ocupe, con la propia secuencia crítica de los escritos de 1979 y 1981. Con ello se trata de presentar un complejo de proposiciones que, en su mutua conexión e interdependencia, delimitan un núcleo estratégico de aquello que podría decirse el «centro firme» de este programa de investigación (Lakatos, 1970; 1983, 66).

Más allá de la imaginación sociológica: otra ciencia social

Con dos o tres correcciones de estilo y una mínima nota a pie de página, este texto reproduce parte de un prólogo al libro de Carlos Moya Esprí *Sociología crítica norteamericana: C. W. Mills* (Valencia, 1979). La borgiana complejidad de azares y afectos acumulándose a la hora de preparar aquel prólogo para un viejo amigo y casi homónimo, y la pública discreción que su edición me aseguraba, me impulsó a escribirlo como una carta/manifiesto en régimen interno. Al declarar aquí la dimensión contextual de tan reducido y particular «manifiesto analítico», quiero conseguir un máximo de transparencia para su lector actual. Entendiendo, de entrada, los obligados límites de su particular estilo y forma de decir, quizá se capte con mayor claridad el posible sentido objetivo del enfoque analítico que ahí se indica y apenas se llega a argumentar. Entendimiento tanto más posible cuanto que su lector actual dispone del inmediato y subsiguiente escrito de 1981, iniciando un cierto desarrollo sistemático de los supuestos fundamentales de esa esquemática síntesis teórico-retórica que fue aquella carta/prólogo. Me limito a reproducirla ahora en aquello que tiene de interés sustantivo para mi argumentación actual.

Desde 1968 hasta nuestros días se multiplica la sucesiva explosión de los paradigmas teóricos a lo largo y a lo ancho del plural campo de las Ciencias Sociales. La radical crisis contemporánea de la «razón sociológica» es una dimensión estratégica de la propia crisis de la razón política occidental en su etnocéntrica pretensión del Imperio Universal sobre el Planeta. Si la crítica de los límites mitógenos/ideológicos de esa agotada apariencia de Razón universal es un momento necesario en la reconstrucción y renovación actual de las ciencias sociales, esa crítica no conseguirá rebasar el nivel de una banal controversia dogmática en tanto su argumentación no trascienda los límites epistemológicos de la racionalidad político-tecnológica desde la que tal contestación teórica se imagina crítica ciencia social. Esos límites son los etnocéntricos supuestos mítico-rituales de la Razón occidental moderna erigiéndose en Razón Universal del Imperio Occidental sobre el mundo.

¿Conocemos suficientemente las íntimas imbricaciones del discurso objetivo del Poder con el de la Ciencia en general y con el particular y sucesivo discurso de las Ciencias Sociales? Todo el discurso moderno de la Razón en nombre de la Libertad Universal del género humano, ¿no se manifiesta históricamente, objetivamente, como íntimo movimiento epistemológico de una colectiva voluntad de poder impulsando mesiánicamente la violenta construcción occidental de ese escindido y paranoide Imperio Mundial que rige nuestros días? (USA-OTAN/URSS-Pacto de Varsovia). ¿Qué queda en nuestro tiempo de las viejas ilusiones políticas de la Razón soñándose radical ilustración pública y revolucionaria movilización de masas?

Volvamos sobre uno de los penúltimos clásicos de nuestra postulada cien-

cia: el apasionado y brillante libro de Wright Mills *La Imaginación Sociológica*, tan críticamente decisivo en los años sesenta. Cito un pasaje hacia el final de su capítulo 10, «Sobre Política», utilizando la edición en castellano publicada en México por el Fondo de Cultura Económica: «Lo que yo sugiero es que, dirigiéndonos a dificultades e inquietudes y formulándolas como problemas de la ciencia social, tenemos la mejor oportunidad, creo que la única oportunidad, de hacer la razón democráticamente importante para los asuntos humanos en una sociedad libre, realizando así los valores clásicos subyacentes en la promesa de nuestros estudios.» Un poco antes de tan programática afirmación, Mills dice: «No creo yo que la ciencia social salve al mundo, aunque no veo nada de erróneo en tratar de salvar al mundo, frase con la que quiero decir aquí, evitar la guerra y reajustar los asuntos humanos de acuerdo con los ideales de la libertad y de la razón humanas. Lo que yo sé me lleva a hacer cálculos más bien pesimistas acerca de la posibilidad. Pero aunque sea ésa nuestra situación actual, debemos preguntarnos todavía: si hay modo de salir de la crisis de nuestro tiempo por medios intelectuales, ¿no le corresponde formularlos al investigador social?; lo que nosotros representamos —aunque no siempre sea manifiesto— es al hombre que ha llegado a conocer la humanidad. Es en el plano del conocimiento donde deben buscarse ahora todas las soluciones a los grandes problemas.»

Mills, con la tradición de la Ilustración radical sobre sus espaldas, lleno de fe todavía sobre la liberadora razón democrática que mueve su consagración personal a la investigación social. «Lo que nosotros representamos es al hombre que ha llegado a conocer a la humanidad.» Mills repitiendo, en los límites de su propio lenguaje y razón, la Razón que se ha revelado a Hobbes, Espinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Comte, a Marx...; a tantos otros y en tan múltiples formas de decirse «lo mismo». A saber: a partir de un momento privilegiado, estratégico, el último fundamento que legitima e impulsa la voluntad de escritura de tan ilustrados escribas es su dramático autoconvencimiento de representar al hombre que ha llegado a conocer la humanidad. Carismática autoevidencia de saberse hablando y escribiendo en nombre de la Razón, que funda la propia seguridad con que el iluminado escriba se sabe habitado por el conocimiento de la verdad que intenta hacer pública su propia escritura. Ello, el discurso occidental de la ciencia pensándose y escribiéndose en nombre de la Razón, acontece así¹.

Nuestro tiempo particular, a la vez que incluye en su propia actualidad

¹ Tal y como se puede mostrar escrutando con alguna intimidad la iluminación pitagórico-instrumental de Galileo fundando la definitiva modernidad de la Ciencia física; la alucinatoria experiencia que dispara la reflexiva invención del *cogito ergo sum* cartesiano; la convencida auto-evidencia de Spinoza formulando la identidad substancial del mundo; la íntima y desolada fe de Hobbes y Newton en su particular figura de Razón y Ciencia Física; la cegadora luz del Imperativo categórico en el estrellado cielo que alguna vez vio Kant; la última substancia dialéctica de aquello que Hegel y Marx dijeron "autoconciencia"... El curioso lector puede encontrar mayores precisiones en MOYA, 1975, 1977, 1979.

la inmediata evidencia objetiva de tantos de los argumentos de Wright Mills, es definitivamente posterior al suyo. Que, profesando en forma crítica y penúltima la vieja fe de la Ilustración, seguía mágicamente encerrado en la teogónica representación de la Democracia como cumplimiento político de la Humanidad racional y libre. ¿Qué puede significar para nosotros, aquí presentes, ese «nosotros» que Mills invoca como «investigador social» a la hora de personificar con su escritura «al hombre que ha llegado a conocer a la humanidad»? ¿No estará pronunciándose ahí una suerte de imperativo ritual propio de la ilustrada voluntad de Razón y Verdad que rige el discurso histórico de la Filosofía y la Ciencia en Occidente? Yo hablaría aquí de la matriz carismático-profética que impulsa el propio movimiento histórico de la escritura lógica de la Ciencia. Lo que Kuhn ha llamado «cambio de paradigmas» no es sino la explosiva manifestación de esa subyacente matriz. Reiterando en el horizonte secularizado de tal escritura la originaria pulsión de aquella otra escritura —la Sagrada Escritura de la Revelación— que, habiendo fundado originariamente la identidad cultural de Occidente, sigue siendo hasta hoy la última sobredeterminación mítico-ritual de toda su mesiánica y «racional» representación de la Humanidad y de la Ciencia.

Discurso especulativo rigurosamente complicado, por lo demás, en el movimiento político-económico de ese particular mundo humano occidental, imponiendo sobre todo el planeta el Imperio Universal de la Razón. De su propia Razón, aconteciendo como mundializado imperio de la lógica de la mercancía y de la tecnología científica en el horizonte universal de la Sociedad Industrial, imponiéndose sobre el globo como único modelo racional de Humanidad. Por fortuna, la multiplicada diferencia de los humanos sobre el mundo no se agota en la abstracta unicidad de ese Imperio Universal, soñándose a veces democrática realización universal de una Humanidad planetaria concebida a imagen y semejanza del sueño occidental de su propia Razón Absoluta. Desde nuestro mundializado tiempo, desde la información histórico-antropológica que sobre los humanos disponemos hoy, el discurso de la Ilustración, culminando en Hegel y Marx, en Saint-Simon y Comte, se nos manifiesta ya en todo su etnocéntrico mesianismo, en toda su radical ambivalencia significativa: el acontecimiento histórico de la fundación de la Ciencia Social se muestra, a la vez, como fundación epistemológica del Imperio Mundial de la Sociedad Industrial de Occidente. De ahí el cronificado riesgo que corre la construcción teórica de la Sociología: allí donde se está postulando objetividad empírico-analítica, puede no haber otra cosa que secularizada e inconsciente Teología Política de la Sociedad Occidental diciéndose en nombre de la Ciencia.

Si pretendemos hoy una ciencia social objetiva, parece obligado romper los límites etnocéntricos con que el discurso de la Razón occidental se ha pensado Verdad Absoluta de la Humanidad Universal. La cuestión de los límites de la razón haciéndose «ciencia social objetiva» plantea la necesidad

de una disección analítica de los postulados y momentos estratégicos del llamado «método científico», previa al enjuiciamiento de sus resultados en el campo del acontecer social de los humanos. Podemos imaginarnos llevando a cabo tal investigación. Empezaríamos por reconstruir mentalmente la secuencia intencional que articula en un solo y completo proceso objetivo los siguientes momentos:

1. El descubrimiento inicial del argumento teórico, que hace científicamente inteligible el movimiento espacio-temporal de un cierto campo observable.
2. El trabajo de su específica investigación y formalización analítico-metodológica, haciendo posible la discusión de tales resultados en términos públicamente inteligibles (públicamente «refutables» o «verificables»).
3. La instrumentalización predictiva de las proposiciones científicas así obtenidas en términos de cálculo de futuro.
4. Su práctica retraducción maquínica en términos de tecnología científica, industrialmente explotable en su posible difusión social.

Supongamos mostrada la validez de esta reconstrucción típico-ideal del canónico modelo que se cumple en el discurso objetivo de las Ciencias Naturales. ¿Qué pasa cuando proyectamos sobre tal modelo los conocidos o imaginados discursos de la Ciencia Social? ¿Qué cálculos de futuro han hecho posible sus hipótesis explicativas? ¿Qué tecnología científica ha hecho posible su utilización práctica?

Llevando a cabo esta imaginaria investigación, nos encontramos con una incierta multitud de resultados contradictorios; los unos, en trance de confirmar la objetiva científicidad de la pretendida Ciencia Social; los otros, poniendo en cuestión tal pretensión. Y, como balance final, una pluralidad de disciplinas particulares que no alcanzan a integrarse en una Ciencia Unificada, una multitud de enfoques, teorías e instrumentos analíticos cuya particular validez objetiva para ciertas coordinadas espacio-temporales, para ciertos límites histórico-culturales, casi siempre se desvanece allí mismo donde llega a postularse su validez universal. ¿Verdaderamente se puede predicar de los investigadores sociales contemporáneos que sean hombres que han llegado a conocer a la humanidad? ¿O más bien no serán sino algunos de los que en nuestro tiempo representan, en nombre de su pretendida Ciencia, esa vieja ilusión de la Razón occidental? ¿Tenemos derecho siquiera a seguir hablando todavía de «la humanidad»? ¿No sería mucho más correcto, analíticamente, hablar de la multitud de formas sociales y representaciones colectivas con que las distintas culturas del pasado y del presente han codificado su particular modelo de «humanidad»?

La objetiva tarea de una Ciencia Social unificada podría describirse entonces como el análisis del acontecer físico-social de los humanos, en la mul-

tipificada diferencia histórico-cultural de tan diversas y particulares formas colectivas de «humanidad» como nos manifiesta ya la información histórico-antropológica disponible en nuestro tiempo. Un requisito ritual previo: la puesta entre paréntesis de nuestro particular y occidental código de «humanidad» como una inmediata «representación racional» cuyo etnocéntrico particularismo se sueña arquetipo universal de toda humanidad posible. Total suspensión momentánea de toda pasión ética particular, de toda ilusión política propia. Desdoblándose ahora en puro espectáculo objetivo de nuestra singularísima forma de identificación personal con aquella o aquellas codificadas representaciones de la Humanidad cuya objetiva vigencia, dentro de nuestra propia existencia social, sobredetermina colectivamente nuestra individualísima representación dramática de una cierta voluntad de identidad particular. Congelados ritualmente así en pura pasión epistemológica, nos proyectamos imaginariamente sobre el multiverso de los mundos humanos, moviéndose en el escenariado objetivo de su propio lenguaje y cultura. Sin comprender el sentido dramático con que los actores humanos se mueven en los sucesivos escenarios de su existencia social, no hay forma de intentar el otro paso decisivo que exige la Ciencia Social: descubrir y distinguir analíticamente los específicos mecanismos sociales y maquinarias colectivas que en una concreta sociedad territorial rigen la interna articulación y movimiento físico objetivo de sus multiplicados escenarios y actores, configurando el mundo objetivo de tales humanos y su específica figura de «humanidad». Determinar así los límites en que la reproducción físico-social del Colectivo Teatro de tan particular forma de «humanidad» se mantiene en su postulada Identidad Colectiva, o cambia y deviene otra, o, más patética y brutalmente, deviene imposible y se extingue. Entender el acontecimiento físico-social de toda cultura humana como colectiva maquinación político-simbólica de una particular Identidad Humana ritualmente compartida por los sujetos físicos de su territorializada representación colectiva. Analizar los escenarios estratégicos donde se cumple la existencia social de tan mortales sujetos como progresiva identificación personal con los sucesivos papeles y movimientos en el teatro colectivo de su propia Humanidad. La existencia social como progresiva socialización verbal y domesticación ritual de las pasiones que mueven el comportamiento físico de sus humanos sujetos: de aquellos que en su dramatizada y ritualizada existencia con los demás se saben singularmente en su propia y particular «humanidad».

¿Parece oportuno el programa? ¿Resulta objetivamente inteligible en su apresurada síntesis? ¿Resulta pensable en términos de coherencia científico-metodológica? Por ahí es por donde uno anda, y me pareció estimulante indicárselo a C. Moya Espri, sabiéndole metido en el estudio de Dilthey, coetáneo riguroso de Nietzsche y, junto con él, maestro de Weber. Nadie como Weber ha pensado hasta ahora los límites histórico-culturales en los que la Ciencia Social de Marx, perdida su hegeliana y mesiánica ilusión de

Ciencia Absoluta de la Historia Universal, sigue manteniendo su particular validez analítica. La «Sociología Comprensiva» se ha replanteado el programa temático de Marx, repensándolo desde una vuelta crítica a Kant, que incluye la personal reiteración weberiana del pensamiento de Nietzsche, Dilthey y Simmel. Lukács, reconstruyendo hegelianamente el materialismo dialéctico, no es sino el ilustrado discípulo de Simmel y Weber resolviendo escatológicamente, desde la revolución socialista de Hungría, su edipiano conflicto con sus más viejos maestros. Revelando así, por lo demás, la última coherencia significativa de todo el discurso teórico que va desde las Críticas de Kant y la Fenomenología del Espíritu hasta la Sociología Weberiana. Si Mills no puede consolar su democrática fe en la Humanidad con la romántica repetición del discurso de Marx, ello se debe, entre otras cosas, a que, por su propia cuenta y riesgo, lo está intentando releer críticamente desde su particular reiteración personal de la Sociología Weberiana.

Frente a la inabarcable multitud y complejidad espacio-temporal de las formas concretas de la «humanidad», la escritura que se pretende científica sueña su propia validez universal sobre tan excesivo campo, intentando explicar las reglas y postulados que rigen el sentido objetivo de los enunciados. Desmesurado y contradictorio sueño, repitiéndose en una creciente multiplicación de versiones y escrituras, como inmediato síndrome temporal de lo que acaso alguna vez llegue a ser unificada Ciencia Social del Comportamiento físico de los hablantes humanos, viviendo y soñando su propia y particular humanidad según las singulares pasiones y representaciones de aquella Sociedad que les vino en suerte. La historia occidental de la Ciencia es también la historia de la realización de un heredado sueño de Verdad y conocimiento en la permanente vigilia epistemológica de los que tal pasión padecen.

Hasta aquí el texto de aquel prólogo/manifiesto, cuya expresa condición epistolar y obligada concisión era el escenario de una argumentación manifiestamente romántica en su interna articulación y forma estilística. Volviendo diez años después sobre C. W. Mills, su crítica lectura actual se me imponía como crítica radical de la ilusión trascendental de toda una serie de gloriosos ancestros de la razón sociológica, a empezar por Marx para llegar hasta los gloriosos días de Parsons y Lazarsfeld, Lukács y el grupo de Frankfurt. La crítica radical de padres fundadores y penúltimos gloriosos era el canónico pórtico para exponer mi propia posición como alternativa analítica y objetiva tarea de una Ciencia Social unificada. Lo cual se realizaba a toda velocidad, en una descripción sincopada que se hacía posible como condensación crítico-utópica de imperativos rituales, postulados teóricos y tesis analíticas, resumiendo diez años de investigación/reflexión. En buena parte sin publicar todavía.

¿Cómo no advertir, a estas alturas, el diseño utópico-analítico de una propuesta inmediatamente formulada como «la objetiva tarea de una Ciencia

social unificada»? Leyendo esa pura formulación dentro de su contexto, el crítico lector puede advertir su exceso semiótico-enciclopedista y subyacente reconciliación/secularización de tan dispares posiciones teóricas como la dialéctica ciencia social de Marx, el positivismo sociológico de Durkheim, la crítica comprensión weberiana y el neopositivismo lógico del Círculo de Viena... No insistiré mucho más sobre este primer texto, cuya romántica construcción literaria deviene manifiesta. Con alguna ironía, me hago cargo de los límites internos de la vigilancia epistemológica vuelta a predicar por Bourdieu: «la vigilancia epistemológica no terminó nunca con el etnocentrismo» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1973; 1975, 105); encapsulada pulsión y límite ritual de este penúltimo *maître* de la sociología francesa, tan próximo a veces al enfoque analítico que aquí se está dibujando (véase Bourdieu, 1980).

Identidad colectiva: argumentos, hipótesis, conjeturas

«Ciencia social: una alternativa analítica». Tal era el ambicioso título provisional con que un escrito de 1981 se añadía y conjuntaba con el esquemático texto de 1979, desarrollando y especificando sus sincopados términos. Y así lo presenté en un seminario de aquel verano en la UIMP (Santander). El escrito de 1981 desarrolla, especifica y formaliza el sentido analítico-conceptual del prólogo de 1979. La apretada concisión de su lenguaje, su obligado juego interno de supuestos implícitos, exclusiones y lagunas de información me aconseja añadir ahora una serie de páginas que hagan menos abrupta la inmediata lectura del texto original.

Anticipando su limitado argumento, me quiero adelantar a posibles malentendidos. Con este conjunto de enunciados no se pretende sino una primera descripción, suficientemente inteligible, de un aparato analítico sustancialmente centrado en lo que provisionalmente llamaremos la «dimensión endógena de la reproducción y el cambio social» en las sociedades humanas. Nuestro análisis presupone el objetivo acontecimiento físico de tan plurales formaciones sociales en el delimitable espacio/tiempo de su concreta historicidad. Resulta obvia, dentro de este ensayo, la ausencia teórica de toda argumentación precisa acerca de la «dimensión contextual», «exógena», lógicamente exigida por la misma tipificación «endógena» del abstracto esquema analítico que aquí se presentará. Un texto clave de Lévy-Strauss puede absolver aquí, provisionalmente, de mayores precisiones. «No hay sociedad acumulativa en sí y por sí. La historia acumulativa no es la propiedad de ciertas razas o ciertas culturas que así se diferenciarían de las otras. Es un resultado de su "conducta" más bien que de su "naturaleza". Expresa una cierta modalidad de existencia de las culturas que no es otra que su "forma de estar junto a los otros" (*manière d'être ensemble*). En este sentido se puede decir que la historia acumulativa es la forma de historia característica de estos su-

perorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, mientras que la historia estacionaria —si verdaderamente existió— sería la marca de este género de vida inferior que es el de las sociedades solitarias» (Lévy-Strauss, 1961, 73; 1973, 415).

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene logos» (Aristóteles, *Política*, 4). El *logos* —palabra, lenguaje, entendimiento, «razón»— es lo que distingue la naturaleza humana de la naturaleza animal. El habla es el rasgo distintivo de la estructura física del comportamiento humano en tanto específicamente humano. En el habla se muestra inmediatamente la condición física de los hablantes en su rigurosa determinación social. Hablar es comportarse gestualmente, corporalmente, «físicamente»; comportándose «socialmente». Hablando, la gente se entiende entre sí —o se malentiende y se pelea—. Hablando conmigo mismo, me entiendo en mi propia pulsión de identidad y mismidad, sabiéndome y sintiéndome en las particulares pasiones que más radicalmente afectan mi solitaria intimidad y, seguramente, impulsan mis íntimos malentendidos, simulacros y equivocaciones conmigo mismo. Lo que físicamente acontece en el habla cotidiana es el entendimiento/malentendimiento físico de los humanos en la inmediatez cotidiana de su existencia social. Sus relaciones interpersonales se juegan dramáticamente con el mutuo entendimiento físico, corporal, gestual, de los hablantes, determinando el posible sentido interpersonal/intrapersonal de sus respectivas palabras y, así, su posible entendimiento/malentendimiento recíproco. «Todo entendimiento es al mismo tiempo malentendido, toda conjugación intelectual y afectiva es también una disyunción» (Humboldt). El entendimiento en común de la gente entre sí (mi propio entendimiento conmigo mismo) se juega, a la vez, en los términos colectivos de su (nuestro) común lenguaje y en los rigurosamente peculiares de sus individuales hablantes. (Yo, que soy el que escribo, me describo así como hablante individual: poniéndome en mi genérica identidad singular con la singularidad hablante de todo posible lector.)

El lenguaje/entendimiento de los humanos se nos muestra, a la vez, como colectiva codificación y socialización verbal de tan singulares y genéricos individuos. El último supuesto del posible *consensus* observable en cualquier sociedad humana es el hecho de que toda sociedad habla y se habla en el lenguaje que desde muchísimo tiempo atrás viene organizando y regulando el entendimiento físico de sus singulares hablantes. Hablar es comportarse físicamente según las normas sociales que regulan el comportamiento de los hablantes: con las puras reglas gramaticales y el repertorio verbal de cada lengua (*langue*, Saussure) —con el puro código lingüístico formal— no tenemos sino una parte de tales normas/regulaciones. Toda sociedad humana supone una lengua propia articulando simbólicamente el mundo en común

de sus hablantes, que así se saben en su propio mundo: «en su propia tierra y entre su propia gente». Pero también: «entre extraños», «fuera de su patria» y «lejos de su gente». Nuestra inmediata actualidad política nacional y mundial, lo que sabemos de nuestra propia historia y de los humanos en general, nos informa sobradamente sobre multiplicadas y dispares situaciones en que esa colectiva conciencia de identidad etnoterritorial hace crisis entre los nativos de un cierto espacio/matriz ancestral. La racionalidad occidental, en su propio imperativo de universalismo, presupone el viejo legado de La Stoa: el sabio es ciudadano del mundo. La condición cosmopolita de la vagorosa comunidad científica de nuestros días, en su dominante etnocentrismo occidental y pedagógico-tecnocrático racionalismo, no debe impedirnos el reconocimiento analítico-conceptual de ese imperativo colectivo de toda territorializada sociedad: mantener y asegurar su ancestral figura y pasión de identidad colectiva. *Pro patria mori*, decían los romanos, enunciando esa misma pasión colectiva que en nuestro tiempo se dice y se ha dicho: «patria o muerte».

Una lengua propia en común y una cierta articulación etnoterritorial son dimensiones universales de toda sociedad humana. Siempre que con este término entendamos al «sujeto» y supuesto colectivo de una cierta identidad etnoterritorial, reproduciéndose sobre la existencia mortal de sus singulares sujetos individuales. Con su propia lengua, toda sociedad codifica y habla su propia identidad colectiva, impulsando y sustentando la singularísima identidad individual de sus multiplicados hablantes. El sentido inmediato de esta aserción se nos hace patente a poco que reflexionemos sobre la suerte de «lengua» y «nación» en la historia occidental de estos últimos cinco siglos, en nuestra propia historia y actualidad política nacional. La identidad colectiva de la (mi) propia nación se dice en la (mi) propia lengua nacional de sus hablantes. Con su peculiar articulación etnoterritorial, toda sociedad se juega los límites endógenos de su colectiva pasión de identidad.

Con el término «articulación etnoterritorial» intento replantear la disyunción durkheimiana entre «fisiología» y «morfología colectiva», penúltimo reflejo sociológico de esa vieja dicotomía metafísica que concibe «espíritu» y «materia» desde su pura autoexclusión y contraposición (véase Moya, 1969). El magistral análisis de Lévy-Strauss sobre «las estructuras elementales del parentesco» (Lévy-Strauss, 1947) se mueve en los límites idealistas en que su gran maestro encerró el análisis de las representaciones colectivas, argumento temático de la conciencia colectiva. «Los sistemas de parentesco están formados por dos tipos de objetos igualmente reales; por una parte, el funcionamiento real de un sistema en una sociedad dada; por otra, un modelo, es decir, un conjunto de reglas. Dado que el segundo no tiene por qué coincidir con el primero e incluso puede contradecirlo, debería darse prioridad lógica sobre sus aplicaciones empíricas» (Lévy-Strauss, 1973, 62-63). La construcción formal/ideal del modelo sobrevuela —como la misma «conciencia

colectiva»— la específica determinación corporal/territorial de todo concreto sistema de parentesco. Las sociedades humanas, como el resto de las sociedades animales, son sociedades territoriales. La contemporánea investigación etológica ha sido decisiva para elucidar analíticamente esta dimensión sustancial del comportamiento social, subyacente al presupuesto metódico del trabajo de campo en la investigación antropológica.

En su objetivo acontecimiento físico-social hay que entender todo concreto sistema de parentesco como arquitectónica política interna de la específica articulación etnoterritorial que tipifica una cierta sociedad. La interdicción del incesto es el rostro negativo de un precepto positivo: la exogamia; en ello coinciden Freud y Lévy-Strauss. Pero ese régimen de intercambio y alianzas matrimoniales sólo es posible entre las parentelas y familias que comparten el territorio clánico-tribal, dentro del cual es posible la limitada exogamia que instaura ese interdicto. Institución, a la vez, de aquellos límites clánico-tribales fuera de los cuales resultan impensables o ilegítimos tales intercambios y alianzas. Regulando así la colectiva reproducción social, el tabú del incesto se nos presenta como matriz nuclear de aquello que decimos identidad etnoterritorial. Inmediata o fantasmática identificación clánico-tribal de todos aquellos que comparten «nativamente» un mismo territorio colectivo y una misma lengua en común, en tanto que herederos de aquellos comunes y míticos ancestros a los que remonta la fundación sagrada de tal «pueblo» y «comunidad» político-territorial.

La pauta genético-estructural fundamental de toda sociedad humana es aquella que combina y articula las categorías sociales más básicas y elementales, las clases de sexo y las clases de edad. Necesaria universalidad de tales categorías sociológico-antropológicas: el armazón genético-genealógico que articula nuclearmente el acontecer espacio-temporal de toda sociedad humana se monta sobre la maquinación colectiva de tan radicales y aparentes diferencias físicas, ritualmente sobrecodificadas. El sistema global de las relaciones de «autoridad/dominación» que articulan políticamente toda territorializada sociedad se vertebra y monta sobre su específica separación/jerarquización/discriminación de las clases de sexo y edad que aseguran su colectiva reproducción. Sin entender previamente los ritualizados mecanismos genealógicos que aseguran la reproducción del Orden Social Tradicional («ancestral»), no estaremos en condiciones para entender plenamente la singular dinámica temporal del Cambio Social. No llegaremos siquiera a entender satisfactoriamente ni la específica dinámica colectiva de los llamados «conflictos de clases» ni la correspondiente a los conflictos «internacionales» o «intranacionales» de índole etnoterritorial/etnocultural. La temática teórica fundamental en este punto presupone una discusión y reconstrucción analítico-fiscalista de la acumulativa discusión científico-social en torno al tabú del incesto en general y a su específica modalidad patriarcal occidental. Supuesto y distorsión etnocéntrica de ese decisivo discurso analítico que va desde Durkheim y Freud

hasta Lévy-Strauss y Lacan. Penúltimo *substratum* «sacro», «tabú», subyacente al propio movimiento pulsional de la escritura occidental en nombre de la Razón y de la Ciencia, en su ilustrado progreso y sucesiva difusión social a lo largo de estos cuatrocientos años de «modernidad». En el apartado final que cierra este ensayo, «Ciencia social: movimiento crítico», se encontrará alguna mayor explicitud sobre una discusión teórica que aquí sólo puede indicarse.

La universalidad del tabú del incesto se ha descubierto y pensado desde el sacro imperio del tabú patriarcal del incesto (modalidad occidental: *Pater familiae*, con la *Torah* al fondo). En esta suerte, el posible «concepto universal» del tabú del incesto —su concepción analítica como «norma de las normas», presupuesto y fundamento universal de toda sociedad humana— se construye insidiosamente sobre el teorema/teologema de la universalidad del tabú patriarcal del incesto para todo el género humano.

«La prohibición del incesto ... constituye el salto fundamental gracias a la cual y por la cual, pero sobre todo en la cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura» (Lévy-Strauss, 1967, 29). Genéticamente vinculada esa «norma de las normas» a la sucesiva invención del lenguaje humano, parece oportuno presuponer en el oscuro tiempo de los primeros homínidas una pluralidad de incipientes formas de articulación etnoterritorial en base a clases de sexo y edad, ritualizando las recíprocas relaciones, intercambios y alianzas de sus singulares individuos viviendo «entre sí», frente a toda interna transgresión y a toda relación con «extraños» (véase Moscovici, 1972, 119-166). Me resulta una pura ilusión etnocéntrica, una acendrada ingenuidad narcisista masculina/profesoral, el imaginar sobre ese inmenso espacio tiempo de los orígenes, para llegar hasta aquí, la originaria y eviterna hegemonía de la mitad masculina adulta sobre todos los demás: la mitad femenina y los jóvenes. Y ése es el omnipresente esquema genético-estructural que subyace al concepto del tabú del incesto, tal y como se despliega en *Las estructuras elementales del parentesco*.

Lo avanzado de nuestro fugitivo tiempo, necesariamente posterior al genio científico de Lévy-Strauss, nos obliga a un replanteamiento analítico algo más complejo. Si queremos seguir hablando de la universalidad del tabú del incesto necesitamos reconstruir teóricamente tan fundamental concepto, avanzando sobre los límites de su canónica fundamentación científica. Esa que aquí se sintetiza con los nombres de Freud y Lévy-Strauss: penúltimos escribas en el nombre del Padre, pensando y escribiendo cuando el tiempo de «la muerte de Dios» devino apocalíptico momento planetario y obligado pensamiento de la «muerte del hombre» (Lévy-Strauss, 1972, 620). La distinción teórica entre «tabú del incesto» y «tabú patriarcal del incesto» presupone que la abstracta universalidad con que se postula ese primer concepto delimita negativamente un horizonte analítico de formas específicas y momentos colec-

tivos, irreductible a esa específica figura que es el «tabú patriarcal del incesto».

Frente a la abstracta identidad formal del universo concebido desde Einstein/Espinoza por Lévy-Strauss, la multiplicable apertura, precisión y azarosa singularidad del universo «historicista» que nos describe la física contemporánea. «La transición entre orden y desorden tiene un fondo complejo, a tal punto que, muchas veces, es difícil, si no imposible, definir independientemente los elementos a partir de los cuales se genera el orden. Estos elementos dependen de características globales de los elementos ... ¿Acaso nos encaminamos hacia una época en la que el destino de la vida individual sea una fluctuación insignificante determinada por la estructura homeostática de la sociedad? ¿No aumentará la diversidad con arreglo al crecimiento demográfico? ¿Cómo podemos identificar las fluctuaciones aleatorias? ... No hay sistemas estables para todas las fluctuaciones estructurales, no existe fin para la historia» (Prigogine, 1983, 180-181).

La consistencia teórica de todo nuevo programa de investigación se juega con su propia capacidad para anticipar nuevos hechos. La distinción analítica entre «el tabú del incesto en general» y «tabú patriarcal del incesto» hace posible explicar la génesis colectiva y sucesiva expansión «histórico-universal» de este último, a partir de un arcaico escenario mediterráneo, susceptible de notable precisión arqueológico-histórica. Me limito a señalar el largo y complejo proceso etnoterritorial, subyacente a todo ese movimiento histórico en el que se inventa, con la sucesiva y plural invención de la escritura, las primeras formas sagradas de paleoburocracia y ejército permanente, las *Ur-formen* de esa compleja maquinaria político-territorial que llamamos Estado. Sobre ese complejo mundo mediterráneo, la emergencia hegemónica de nómadas indoeuropeos, armados de caballos, espadas de hierro y nuevas formas de escritura y articulación clánico-tribal, pondrá en marcha la sucesiva expansión/codificación/reiteración/universalización de aquello que hoy decimos tabú patriarcal del incesto. La propia lectura de la Biblia nos informa, con toda verosimilitud arqueológica, sobre la originaria alianza entre el grupúsculo nómada que encabeza Abraham, Padre de los Padres de Israel, y la oleada hitita avanzando las fronteras militares del imperio de Hattusa y Mitanni sobre las fronteras del imperio egipcio. La exacerbada pureza endogámica que exige YHWH para su consagrada nación —la revelación mosaica como plenitud profético-literal del tabú patriarcal del incesto— se dirige sobre una población cuya propia articulación clánico-tribal presupone el peso de los ancestres indoeuropeos sobre la masa semítica de las Doce Tribus.

Como toda otra ritualidad sociocultural, también los más profundos esquemas de identidad etnoterritorial se generan, fluctúan, se transforman en el espacio/tiempo de su colectivo acontecimiento histórico. Muy poco podemos decir sobre el momento cero en que emerge el tabú del incesto como invención entre los homínidas de la Humanidad hablante. Una lectura de la

Torah, desde la óptica analítica que aquí se postula, nos permite visualizar con multiplicable precisión arqueológica el complejo escenario de pueblos y culturas que, en su tumultuoso movimiento, está generando la sucesiva codificación ritual y expansión universal del interdicto que funda el orden patriarcal/nacional. Común legado etnocéntrico de nuestros convergentes ancestros, poniendo en marcha el destino histórico universal de los pueblos/naciones de Occidente.

Señas de identidad, palabras de la tribu: «los otros todos que nosotros somos» (Paz). «La identidad es esencialmente topológica y heterotópica, historia y mito, un estado mental anclado en más o menos volubles, pero siempre contingentes y heterogéneas formas concretas, aunque con límites inciertos y ambiguos. Pero es también, y fundamentalmente, la imaginación en operación, la simultánea fabricación y superación de límites y fronteras», el efervescente producto «de imágenes primordiales, de necesidades psicológicas, deseos, impulsos, energías y pulsiones arquetípicas» (Lisón, 1983, 149).

«El hombre es el único animal que tiene logos.» El lenguaje/entendimiento es el rasgo específico que tipifica físicamente el comportamiento humano en cuanto «humano». En esta forma podemos traducir y volver a entender lo que Aristóteles decía cuando hablaba de la «naturaleza racional» del *zoon politicon*. En cuanto dotado de entendimiento/lenguaje, el hombre es el animal político por excelencia. «El animal ladino», que decía Nicolás Ramiro Rico; «el animal ladinamente hominizado» (Ramiro Rico, 1980). Desde la traducción de *logos* en *ratio* y «razón», el malentendimiento literal de la «naturaleza racional» de los humanos subyace y sobrevuela a toda la historia del pensamiento y la ciencia en el mundo occidental. Lo que en nuestro mundo moderno contemporáneo llega a pensarse como razón y racional, se nos presenta como reducción tecnoinstrumental y distorsión jurídico-metafísica de lo que una vez se pensó como predicado sustancial de la naturaleza humana, el logos. Que los humanos sean animales hablantes no quiere decir, ni mucho menos, que su hablante/silente comportamiento pueda ser definido, sin más, como comportamiento racional.

«Tener razón», «tener la razón», «querer la razón» son tópicos del habla cotidiana entre los occidentales, connotando, en su compulsiva afirmación y reiteración, la universalizada vigencia de un cierto código imperativo de racionalidad en su comportamiento hablante. En otro lugar aventuré una misma investigación genético-genealógica sobre unos cuantos momentos estratégicos en la historia occidental de la Razón (Moya, 1977). Nuestro común y occidental imperativo de racionalidad se interpreta y se habla tanto en el comportamiento político público como en el comportamiento cotidiano particular de cualesquiera occidentales. Dominando litúrgicamente el uso privado y público de las palabras a lo largo y a lo ancho de nuestras distintas lenguas nacionales, el imperativo de razón se inscribe ritualmente sobre el comporta-

miento humano de sus singulares hablantes, obligados autores, actores e intérpretes de esa vagorosa y colectiva identidad occidental de su propio hablar.

Estoy intentando mostrar al lector la inmediata vigencia y objetiva actualidad de un rasgo etnocultural tipificando, sobre toda específica diferencia singular o de grupo, nuestra común identidad colectiva en tanto que humanos «occidentales». Nuestro común y colectivo imperativo litúrgico de racionalidad, en la propia actualidad de la soberracionalización burocrática de la Democracia industrial de masas, se nos presenta como resultado de un legado ancestral de lenguas y *Escrituras Sagradas*. Hablo aquí del griego, el latín, el hebreo; también del árabe coránico, «forcluido» casi siempre en las historias oficiales. En su trabajosa tradición y traducción se ha generado el propio despliegue literario de las lenguas nacionales entre los occidentales. Su actualidad en Europa/USA presupone quinientos años de acumulativa expansión de la letra impresa. Tras el mágico despegue del Renacimiento —ininteligible sin el descubrimiento de América y la invención de Gutenberg—, las oleadas de la Reforma y la Ilustración, la Revolución, el Progreso; imponiendo, sobre la sucesiva y acumulativa domesticación literaria del comportamiento hablante de tales humanos, el imperativo universal de Razón. Nietzsche y Weber, Freud y Wittgenstein, Whorfe y Eliade, Heidegger y Jung, Lévy-Strauss y Lorenz, Wiener y McLuhan, Ortega y Zubiri, y tantos otros, nos han enseñado a repensar la razón en sus propios límites inmanentes e imperio trascendental sobre sus hablantes. Supuestos los usos lingüísticos establecidos, la postulación del comportamiento racional como arquetipo ético-instrumental del comportamiento humano nos obliga a constatar la cronificada irracionalidad del comportamiento singular y colectivo de esos mismos humanos que pretendemos regidos por la razón. Constatación que, de suyo, nos incluye con todos los mortales intérpretes del teatro histórico colectivo de la racionalidad occidental. «Si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura» (Wittgenstein, 1981, 84).

En nuestro racionalizado y «racionalista» mundo occidental proliferan y se multiplican los significados y usos del término razón y sus derivados; florece así —o al menos se mantiene— la pedagógica ilusión de racionalidad que físico individual o a un colectivo o categoría social. En toda sociedad, el legítima nuestras más altas instituciones, y hasta llega a imaginarse concepto y prescripción universal del comportamiento humano allí donde, en lugar de piadosa beatería académica, debiese haber rigurosa voluntad de entendimiento analítico del comportamiento personal y colectivo de los humanos. De ello se trata aquí, sin que tal reflexión y argumentación científico-social pretenda suplantarse el objetivo sentido del propio concepto especulativo de lo que sea la razón cuando con tal término se pretende volver a pensar y reiterar aquello mismo que desde Heráclito a Aristóteles fue pensado como *logos* y *nous*.

1. Más allá de toda posible voluntad racional, como supuesto subyacente a toda apariencia o dimensión racional del comportamiento humano, es

posible mostrar y constatar su sobredeterminación mítico-ritual. Tal sobredeterminación es analíticamente constatable para todo el comportamiento social de los humanos, tanto para el comportamiento personal como para el comportamiento colectivo. Con la fórmula «sobredeterminación mítico-ritual» pretendo enunciar teóricamente la específica forma en que resulta analíticamente inteligible la dimensión más profunda de aquello que convencionalmente se define como «determinación social» o «determinación colectiva» de todo movimiento intencional humano, se impute tal movimiento a un sujeto físico individual o a un colectivo o categoría social. En toda sociedad, el proceso de colectiva domesticación ritual de las pasiones individuales es la otra cara de aquel mismo que se cumple como progresiva socialización verbal del comportamiento «personal» de sus humanos sujetos. Toda posible racionalización verbal/instrumental del comportamiento humano, en tanto socializado comportamiento «personal» y «colectivo», se monta sobre los propios límites de su originaria y sucesiva sobredeterminación mítico-ritual. En el contexto del presente análisis, tal enunciado teórico se formula con pretensión de validez como «legalidad universal». Con su formulación se intenta hacer analíticamente inteligible la singular dinámica físico-social de aquello que, desde Freud a Lévy-Strauss, Lacan, Brown y Deleuze, se denomina inconsciente colectivo. Sobre ello —lo inconsciente colectivo— se montan las estructuras significantes más profundas de toda lengua y cultura humanas. Y, por supuesto, los últimos tabúes y «normas fundamentales» conectando las pautas genético-estructurales que intentan garantizar la perdurable reproducción físico-social de tales comunidades, asegurando ritualmente la perdurable reproducción «personal» y «colectiva» del singular «*ethos* de Identidad» que las tipifica en términos etnoculturales.

2. Una cierta lengua propia y una cierta articulación etnoterritorial son dimensiones universales de toda sociedad humana, si con este término entendemos al sujeto y supuesto colectivo de una cierta identidad etnocultural, perdurando más allá de la existencia mortal de sus singulares sujetos individuales. Toda territorializada sociedad, en su endógeno movimiento colectivo, sólo deviene analíticamente inteligible a partir de su particular dramaturgia político-religiosa, consagrando como realidad objetiva una cierta representación del mundo y una cierta figura de humanidad. La articulación político-religiosa de toda sociedad acontece en términos de relaciones de comunicación asimétrica y dominación, impregnando y vertebrando todas las específicas categorías sociales cuya interconexión compone la macroestructura de tal sociedad. Ello se cumple ya desde esa protonorma jerarquizante y discriminante que es el tabú del incesto, regulando el orden genético-genealógico de la colectiva reproducción social. En esta forma, toda sociedad asegura, dentro de ciertos límites, su propia reproducción y perduración dentro de los límites mítico-rituales que rigen la identidad litúrgica de su propia cultura, sobredeterminando dramáticamente el comportamiento personal y colectivo

de sus mortales y hablantes actores, a lo largo y lo ancho de los múltiples y ritualizados escenarios donde acontece su existencia social.

3. Con el término «dramaturgia político-religiosa» se pretende hacer analíticamente inteligible, en términos genético-estructurales, la dimensión del movimiento colectivo de una cierta sociedad donde se juega, frente al azar del tiempo, su propia identidad etnocultural. Conjugándose en una multitud de formas, el etnocentrismo cultural es un básico rasgo genético-estructural de toda sociedad humana, asegurando, dentro de sus propios límites, la consistencia y validez absoluta de la particular figura objetiva de humanidad y mundo, que así acontece como Identidad Colectiva y mundo en común para todos los sujetos individuales de tal formación social. Frente a la temporalidad mortal de la existencia humana, frente a la multiplicada incertidumbre y riesgo subyacente a la historicidad de toda cultura particular, la maquinación mítico-ritual de su propia Identidad Colectiva es un argumento básico y nuclear de cada sociedad concreta. Maquinación colectiva del «significante des-pótico» (Lacan, Deleuze), impregnando de sentido objetivo todo el particular sistema de categorías sociales y pautas relacionales en que se despliega la facticidad concreta y el movimiento objetivo de toda histórica formación social. En esta forma, la actualidad concreta de toda sociedad repite y reitera simbólicamente el mismo mundo objetivo y figura de humanidad que fue patrimonio originario de sus propios ancestres. La ritualizada memoria colectiva de toda sociedad consagra así la perdurable tradición de ese cosmos significante, resolviéndose como imagen litúrgica del futuro colectivo de sus sucesivos descendientes. El avisado lector soportará la obligada simplificación y esquematismo de esta abstracta descripción teórica. Me interesa indicar la íntima conexión entre «dramaturgia político-religiosa» y «sobredeterminación mítico-ritual». Con el primer término estamos designando a esa dimensión organizativo-institucional de cada sociedad donde se «consagra» (Durkheim, Eliade, Berger, Lukman) y explícita litúrgicamente su peculiar cosmos significante y figura de humanidad, en tanto manifiesta objetividad cultural correspondiente a la colectiva sobredeterminación mítico-ritual de la existencia social de tales humanos. En este contexto, resultan ejemplares las investigaciones de Dumézil y Benveniste sobre la más arcaica mitología indoeuropea, mostrando la matriz genético-estructural del sistema clave de representaciones y clasificaciones colectivas que se reitera en todas las viejas culturas incluidas en tal familia lingüística. En todas ellas, el mitologema ritual de la Soberanía se despliega en tres grandes funciones correspondientes a la tríada de los dioses a los que el rey sacrifica, proyectándose sobre la articulación tripartita de tales sociedades (sacerdotes, guerreros y productores) y reduplicándose sobre la propia división topográfica del mundo en cielo, atmósfera (viento y nubes) y tierra.

4. Aquello que Freud, Lévy-Strauss y Lacan han designado como «inconsciente colectivo» es lo que aquí se pretende delimitar analíticamente como

colectiva sobredeterminación mítico-ritual del comportamiento hablante de los humanos, apuntando así a la más profunda matriz genético-estructural de la socializada y dramática temporalidad propia de tales vivientes. «Lo inconsciente es el carácter común y específico de los hechos sociales ... Los "sistemas de parentesco", como los "sistemas fonológicos", son elaborados por el espíritu en el estadio del pensamiento inconsciente.» Lo inconsciente: «un término mediante el cual designamos una función: la función simbólica específicamente humana ... La noción sociológica de representación colectiva, introducida por Durkheim, y la noción psicológica del inconsciente, tal como Freud la ha definido ... constituyen dos caras de una misma realidad» (Lévy-Strauss, 1950, XXX; 1958, 40-41, 224; 1958, 16). En el otro extremo, la crítica de Baudrillard. «Lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia o una categoría, ni una "estructura", sino un acto de intercambio y *una relación social que pone fin a lo real*, que disuelve lo real, y al mismo tiempo, la oposición entre lo real y lo imaginario ... La reinterpretación de lo simbólico por lo psicoanalítico es una operación reductora ... Lo simbólico es el ciclo mismo de los intercambios, el ciclo del dar y del devolver, un orden que nace de la propia reversibilidad y que escapa a la doble jurisdicción de una instancia psíquica reprimida y de una instancia social trascendente ... Las sociedades primitivas ... no conocen la operación de esta Ley [«el Nombre del Padre, significante de la Ley», *id est*, el tabú patriarcal del incesto/la escritura sagrada en el nombre del Padre], ni la estructura de represión y de inconsciente que se desprende de ella ... Todo habla de un proceso simbólico opuesto a un proceso inconsciente ... Esas sociedades tienen acceso a lo simbólico ... Algo se juega colectivamente en las sociedades primitivas, y su rechazo (represión/oclusión) es lo que da acceso para nosotros a la instancia de lo psíquico y del inconsciente. Todo separa, por tanto, al ritual del fantasma, al mito del inconsciente» (Baudrillard, 1976, 205-209). Las citas de Lévy-Strauss y Baudrillard indican términos estratégicos de una discusión analítico-conceptual en torno a «lo inconsciente colectivo» y la «función simbólica», que aquí sólo se debe apuntar. Su explícito desarrollo sería parte del aparato crítico subyacente al argumento teórico que ahora se pretende exponer: hay que explicar en términos de sobredeterminación mítico-ritual y liturgia político-religiosa la posible cesura y diferencia entre lo «consciente» y lo «inconsciente» dentro de cada sociedad concreta y momento colectivo.

5. Los progresos de la arqueología y la antropología nos dan muy poca información sobre la interna articulación etnoterritorial de los humanos anteriores al 10000 antes de Cristo. Desde la «revolución neolítica» (Childe) hasta nuestros días, la investigación histórica y antropológica proporcionan suficientes argumentos sobre tal punto como para poner en cuestión la universal reducción del género humano al universo patriarcal de los occidentales. En nuestro país, como en buena parte del mundo mediterráneo, se multiplican las evidencias de «síndrome matriarcal» subyacente a la omnipresente litur-

gia patriarcal, consagrando públicamente el monopolio del poder oficial por los varones. No podemos seguir pensando la radical pluralidad de las sociedades humanas encerrados en el círculo etnocéntrico de nuestra occidental familia y tabú patriarcal del incesto. ¿Qué sentido tiene retraducir abstractamente en términos de «matrimonio y familia (patriarcal)» una institución como el llamado «matrimonio de visita»? Frente a la supuesta hegemonía universal de la mitad masculina adulta, ¿qué sentido tienen las pautas matrilineales y matrilocales dentro de sus específicos sistemas de parentesco? Dejemos de pensar la abstracta universalidad de nuestra doméstica familia occidental como sagrada célula universal de la íntima producción y reproducción colectiva del Orden social específicamente «humano». Desde los años sesenta y primeros setenta, los occidentales estamos viviendo una sísmica explosión colectiva del antiguo régimen patriarcal/nacional fundado sobre el tabú (patriarcal) del incesto. El nuevo régimen de la doméstica privacidad de las relaciones eróticas legítimas y la intimidad familiar posible emerge sobre las fisuras de esta revolucionaria metamorfosis del fundamento nuclear del Orden social occidental (véase Moya, en Conde, 1982, y Moya, 1983). Un nuevo régimen que no significa ya la abolición del viejo, sino su esteoreofónica metamorfosis emergiendo sobre una notable pluralidad de alternativas «domésticas» y «familiares», coherentes con las nuevas formas relacionales de amistad, vecindad y alianza propias de los sobreurbanizados y tecnovanzados occidentales. De la numerosa bibliografía que podría autorizar mis heréticas afirmaciones recordaré los nombres de Malinowski, Pettazoni, Eliade, Graves, Kereny, Mitscherlich, Brown, Leach, E. O. James, Paz, Moscovici, Douglas.

6. Toda sociedad asegura físicamente su reproducción colectiva mediante su ritualizada articulación en términos de clases de sexo y edad. La teorización sobre el tabú del incesto (Freud, Lévy-Strauss) es, también, una etnocéntrica versión de este argumento universal. Toda sociedad configura ritualmente el ecosistema de escenarios significantes donde acontece la discriminada separación/reunión de sus distintos sujetos físicos en función de su particular clasificación en términos de sexo y edad. Sobre esa doble y fundamental clasificación colectiva se monta el ritualizado juego de las relaciones de intimidad familiar, parentesco, amistad y alianza —y todo el universo restante de las posibles relaciones sociales dentro de cada sociedad—. Las «relaciones sociales» que aquí nos ocupan son relaciones físicas entre humanos de carne y hueso, aconteciendo en el concreto espacio/tiempo de su existencia mortal. El tabú del incesto, entendido en términos no etnocéntricos, se nos presenta como el código nuclear del orden genético-genealógico en que se despliega el movimiento interno del edificio colectivo de las clases de sexo y edad, con el que se juega específicamente la reproducción colectiva de una cierta identidad etnoterritorial/etnocultural. Movimiento físico-social de la reproducción colectiva de toda humana sociedad: conjunción/disjunción

de los signos cuerpo/no cuerpo. Los cuerpos «humanos» tienen sexo y edad (son mortales). Sobre la ritualizada articulación colectiva de ese doble sistema signico se monta todo el edificio del lenguaje y todo el restante sistema de clasificaciones y representaciones colectivas. «¿Por qué nadie ha escrito una historia general de las relaciones entre el cuerpo y el alma, la vida y la muerte, el sexo y la cara? ... Todos estos ejemplos revelan que hay una suerte de "combinatoria" de los signos centrales de cada civilización y que de la relación entre esos signos depende, hasta cierto punto, el carácter de cada sociedad ... En India y China, la conjunción fue el modo de relación entre los signos "cuerpo" y "no cuerpo". En el Occidente, la disyunción» (Paz, 1969, 41, 48, 110).

7. Tendríamos que entender la universalidad del tabú del incesto en la óptica analítico-conceptual que aquí se indica y esquematiza. Sólo así se nos hacen analíticamente observables las precisas y específicas figuras en que la «norma de las normas» (Lévy-Strauss) deviene localizable y fechable código de identidad etnoterritorial. Desde este enfoque (análisis fiscalista del comportamiento social humano) se nos hace patente la específica consistencia mítico-ritual de la «norma de las normas», superponiéndose, a la par que el lenguaje se inventa y se aprende, sobre el puro proceso y resultado de la ontogénesis/filogénesis de la especie humana. La ritualidad sociocultural —la ritualidad propiamente humana— se superpone sobre la ontogénesis/filogénesis de la ritualidad animal específicamente homínida (Huxley, Lorenz, Moscovici). Desde este enfoque analítico, rigurosamente fiscalista, puedo decir: el tabú del incesto rige como supuesto y matriz semiótico-pulsional de todo el complejo teatro colectivo, articulando dramáticamente el mítico sentido objetivo de todo posible comportamiento personal o colectivo dentro de una formación social concreta. No me extendo aquí en la distinción crítica entre «tabú del incesto» y «tabú patriarcal del incesto», fundamental en toda esta argumentación teórica.

8. La sobredeterminación mítico-ritual de la existencia social de los humanos se cumple en términos genético-genealógicos como socialización verbal de su comportamiento y domesticación ritual de sus pasiones a lo largo de los sucesivos y ritualizados escenarios donde su singular vida acontece. En esta forma tiene lugar la progresiva identificación social de tales sujetos —y su eventual distanciamiento o enfrentamiento— con aquellas representaciones y clasificaciones colectivas correspondientes a sus diversos papeles y *status* a lo largo de las sucesivas clases de edad. Sucesivo y acumulativo repertorio dramático donde se pone en juego la pasión de identidad de tan obligados actores de su propia persona y máscara sobre el teatro colectivo que rige su existencia social. Su inexorable internalización como solitario y secreto escenario de la propia intimidad, con su sucesivo argumento personal, es lo que se suele llamar «el foro interno de la conciencia». Parece oportuno aquí una mínima referencia al escenario familiar que determina la más arcaica sociali-

zación verbal y domesticación de los impulsos individuales. La estructura propia de las relaciones familiares y de parentesco características de una cierta cultura resulta ininteligible, en su latente sobredeterminación mítico-ritual, sin su referencia analítica a la explícita liturgia político-religiosa que preside dramáticamente ese teatro colectivo que es toda sociedad. La banalización académica del «complejo de Edipo» como «novela familiar triangular» olvida que el psicoanálisis de Freud parte de una reinterpretación teórica del ciclo trágico griego donde se explicita el argumento político-religioso de la arcaica realza helénica.

9. Dentro de toda sociedad, cada clase de edad, como cada clase de sexo, tiene su propia forma de vivir y entender su propio mundo inmediato, su fugaz temporalidad existencial, protagonizando el dramático repertorio de papeles y gestos correspondiente a su posición dentro del Teatro Colectivo que va programando sucesivamente su socializada existencia personal. Cada territorializada sociedad deviene analíticamente inteligible como un etnocéntrico Teatro Colectivo, sobredeterminando socialmente la consistencia dramática de todos sus singulares actores y personajes, individuales o colectivos. En ese Gran Teatro del Mundo intervienen tanto los vivos como la fantasmática presencia de sus inmediatos o ancestrales muertos: sagrada o repudiada memoria colectiva proyectándose ritualmente sobre la dramática actualidad del presente. Sobre la sucesiva filiación de las generaciones, el orden ritual de las clases de sexo y edad intenta asegurar, frente al azar del tiempo, la perdurable identidad etnocultural de toda articulada sociedad. Dialéctica genealógica de los mecanismos colectivos de la reproducción social, intentando, con mayor o menor éxito, la digestión simbólica del presente y el futuro, en la litúrgica reiteración de la omnipresente memoria colectiva. Entre una y otra clase de edad, la cronificada eficacia simbólica (Lévy-Strauss) de los rituales de pasaje, tratando de imponer, con su particular crueldad física y su dramática espectacularidad colectiva, la consistente identificación de sus neófitos iniciandos con su nuevo *status* dentro de su autóctona sociedad. Por tanto: dentro del colectivo teatro donde se juega la singular pasión de nombre propio e identidad personal de tan obligados y mortales actores de su particular existencia social.

10. «La cuestión de las relaciones de las generaciones es central porque expresa brutalmente el problema de la reproducción social» (Balandier, 1974, 67). Los propios mecanismos de la reproducción social devienen mecanismos colectivos del cambio social cuando la ambivalente relación entre jóvenes y adultos estalla en cronificado y masivo conflicto intergeneracional. Sucede allí donde el Gran Teatro de la Identidad etnocultural, personificado ritualmente por los «mayores», sometido a novísimas e irreductibles dinámicas colectivas, pierde su ancestral eficacia simbólica (Lévy-Strauss) para domesticar a sus inmediatos y juveniles herederos, iniciándoles ceremonialmente en los misterios de la responsabilidad y el poder psíquico de la condición social de los

adultos. Se quiebra entonces la consagrada autorregulación dramática de ese Teatro Colectivo: sus intérpretes adultos pierden su colectiva capacidad para domesticar ritualmente las pulsiones y el lenguaje de sus inmediatos sucesores; fracasa la colectiva voluntad de imponer sobre sus sucesivas y multiplicadas cohortes juveniles la inmediata reiteración simbólica del Orden Social de sus mayores; se dispara su metamorfosis.

11. «El teatro es ritual; la representación es una forma de ritual.» La representación política y la representación religiosa, las dos son una sola; estando unidas en la pauta arquetípica subyacente a ambas: la realeza divina (Brown, 1972, 121). La inmediata organización institucional de la diferencia radical entre «la política» y «la religión» con «el Estado y la Iglesia» es un rasgo estructural específico de nuestra secularizada sociedad occidental, soñando absoluta tan racional apariencia objetiva. Cuando ello acontece, la aparente secularización religiosa de tal articulación estatal deviene latente sacralización del gran teatro de la política, soñándose argumento absoluto de la Historia Universal de la Humanidad, que así se cumple como Razón absoluta del mundo. Una mínima información histórico-cultural sobre los cinco o seis mil años que comprende la historia objetiva de las formaciones estatales debe entender con ironía la omnipresente ilusión de racionalidad que domina estos últimos doscientos años de progresiva modernidad occidental. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim pensó la génesis colectiva de toda religión desde su propia visión analítica del acontecimiento colectivo de la Revolución Francesa (Durkheim, 1968, 221).

12. Invención neolítica de la Realeza Sagrada. A partir de una cierta concentración y acumulación del poder político-religioso, su personificación acontece colectivamente como Realeza Sagrada, protagonizando el cosmogónico drama ritual que unifica culturalmente esa segmentaria sociedad, organizando litúrgicamente el calendario anual de sus trabajos, fiestas y empresas estratégicas. Esta institución central asegura mágicamente, con la fertilidad y abundancia económica para su territorializado pueblo, su propio futuro colectivo. Tal es el argumento objetivo que, manifestándose ya en toda una serie de pinturas rupestres del neolítico, se ha repetido hasta ahora en una multitud de sociedades sin escritura. Esa ancestral formación político-religiosa, concentrando en términos litúrgico-instrumentales el poder colectivo que genera su territorializada sociedad, preside e impulsa el discurso objetivo de la revolución urbana que cierra la era Neolítica en el contexto del mundo mediterráneo (G. Childe). La originaria invención de la ciudad es, ante todo, la reinención del escenario central del ritual de la Realeza Sagrada como recinto monumental presidiendo culturalmente la masa de población que constituye su entorno urbano inmediato. Toda originaria ciudad domina así el *hinterland* rural sobre el que se extiende y territorializa, con mayor o menor eficacia, su centralizada articulación litúrgico-instrumental de esos mágicos poderes, prefigurando así lo que más tarde será

propiamente ritual colectivo de Soberanía. Todavía no se puede hablar de un Soberano con poder coactivo sobre toda su sometida sociedad, pues la colectividad de fieles, con su propia articulación política, controla y limita el desempeño correcto de ese poder sustancialmente litúrgico, decidiendo en su caso la deposición y muerte de tan arcaico *Rex*, que en ningún modo funciona como Señor Todopoderoso de la guerra: la guerra sigue siendo una intermitente y periódica movilización colectiva, que no requiere la existencia de un aparato militar permanente.

13. «La Historia no nos ofrece, de hecho, más que dos tipos de sociedad absolutamente irreductibles el uno al otro, dos macroclases, cada una de las cuales encierra en sí las sociedades que, más allá de sus diferencias, tienen en común algo fundamental. Hay, de una parte, las sociedades sin Estado; hay, de otra parte, las sociedades con Estado... Lo decisivo es la ruptura política y no el cambio económico. La verdadera revolución en la protohistoria de la humanidad no es la del neolítico, que puede muy bien dejar intacta la antigua organización social, sino la revolución política: esta aparición misteriosa, irreversible, mortal para las sociedades primitivas, que conocen bajo el nombre de Estado. Si se quiere conservar los conceptos marxistas de infraestructura y superestructura, quizá sea preciso aceptar el reconocimiento de que la infraestructura es lo político, y la superestructura, lo económico... Si la sociedad está organizada por opresores capaces de explotar a los oprimidos, es que esta capacidad de imponer la alienación reposa sobre el uso de una fuerza, esto es, sobre aquello que constituye la sustancia misma del Estado, "monopolio de la violencia legítima" ... La división mayor de la sociedad, aquella que funda todas las otras, comprendida sin duda alguna la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es el gran corte político entre los detentadores de la fuerza, sea guerrera o religiosa, y los sometidos a esta fuerza. La relación política de poder procede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alienación es política, el poder es anterior al trabajo, lo económico es una derivación de lo político, la emergencia del Estado determina la expansión de las clases» (Clastres, 1974, 74-75).

Hasta aquí, una larga cita de P. Clastres, en su libro decisivo *La Sociedad contra el Estado*, fundamentado sobre una magistral investigación antropológica de la cultura guaraní. En lo que sigue se pretende avanzar más allá de esa apasionante investigación científica, despejando el «provisorio misterio» del origen del Estado (Clastres, *loc. cit.*, 74-75) con que Clastres concluía, cuatro años antes de que su prematura muerte interrumpiese definitivamente sus trabajos.

14. Anterior al Estado, esta arcaica maquinaria colectiva de poder que es la Realeza Sagrada va a ser, allí donde así acontece, el propio supuesto estratégico de la invención del Estado. La expansión territorial del poder soberano que habita la ciudad-palacio-temporal sobre un multiplicado espacio

social, étnicamente heterogéneo, implicando a la vez una organización militar permanente y una multiplicación de los intercambios exteriores e interiores, parecen ser prerequisites para la aparición del Estado. El requisito absoluto para que propiamente queda hablar del Estado es la invención de la escritura, como supuesto semiótico-tecnológico de tan novedosa formación político-territorial. La colectiva invención y desarrollo histórico de aquello que hoy llamamos Estado, en su sentido más general, se identifica con la invención y desarrollo de la escritura en sus sucesivas y múltiples formas. Tal enunciado pretende valer como un postulado axiomático en todo este enfoque. Entender la objetiva identidad físico-social de la historia del Estado con la de la escritura equivale a entender *la identidad objetiva entre formación política y forma de representación simbólica*. «La forma inicial de la política no es la dominación (represión), sino la representación ... Las grandes revoluciones de la sociedad humana son cambios en la forma de la representación simbólica: reorganización del teatro, del tablado para la acción humana. La materia sigue siendo la misma ... Pero la forma cambia, la forma de la representación pública» (Brown, 1972, 118, 123). Ningún cambio más radical en la historia objetiva de las formas sociales de la vida humana y del comportamiento humano en general que aquel que se dispara con la invención de la escritura/invención del Estado. Ninguna transformación tan radical en las formas de representación simbólica a lo largo de los ocho o diez mil años de historia humana sobre los que poseemos una mínima información arqueológica/antropológica analíticamente inteligible. Su revolucionario desarrollo en términos de multiplicadas y sucesivas metamorfosis teje el argumento mayor de esa acumulativa historia objetiva que va desde el final del neolítico hasta nuestro planetario tiempo, regido por la Sociedad Industrial Avanzada.

15. Desde su propio origen como forma de representación despótico-imperial, la escritura cumple una doble función: 1) Instrumento mágico-ritual para la consagración canónica de las fórmulas sagradas en que se pronuncia y reitera la soberanía, estableciendo el orden cósmico y político de su propio mundo: sacramento de la cosmización (Berger) del orden social. 2) Medio universal de organización y administración y organización burocrática de ese poder que se imagina omnímodo sobre su territorializado espacio social y escenario colectivo. Desde la forma de representación propia de su canónica escritura, la función de Soberanía «piensa» la productividad colectiva de su sometida sociedad como manifestación objetiva de su mágica personificación teocrática del destino colectivo, asegurando ritualmente el bienestar y riqueza de su propio pueblo. Que así resulta calculable patrimonio imperial universal, administrable en términos litúrgico-económico-fiscales que garantizan, con la soberana explotación del «excedente colectivo», la mágica identificación del esplendor público de la Realeza, con la objetiva satisfacción de las necesidades de todos aquellos que forman su territorializado y estratificado «cuerpo colectivo». La hierocrática burocracia de escribas que articula la centralizada

administración de ese territorializado imperio es el órgano instrumental que hace práctica ejecutiva ese arcaico «pensamiento objetivo». Originaria prefiguración mítico-ritual de toda posterior política económica y economía política: de lo que mucho más tarde se entenderá como «modo de producción» (Marx).

Una de las más arcaicas figuras de ese «pensamiento objetivo» de la Soberanía sobre el «movimiento económico» de su propia sociedad constituye el contenido de la tercera de las tres funciones que integran la arcaica representación indoeuropea de la Realeza. En el más viejo tiempo de la escritura sánscrita, los dioses que corresponden a tal función «son, sobre todo, dadores de salud, de juventud y de fecundidad, sanadores y taumaturgos ... Pero la tercera función es mucho más que esto: no solamente salud y juventud, sino alimentación, abundancia en hombres y en bienes, esto es, masa social, y riqueza económica, y también vinculación a la tierra, a este goce pacífico y estable de los bienes que se expresan en sánscrito por la importante raíz ksi» (Dumézil, 1952, 13).

16. «El dinero nacional o imperial ha sido siempre afirmación de soberanía. La soberanía lleva en sí el derecho de acuñar moneda o emitir billetes» (Pound, 1979, 191). La invención y desarrollo histórico de la moneda en sentido propio sólo es posible a partir de un avanzado momento en la historia de la escritura. Aquel que inicia, tras su archimilenario monopolio estatal en manos de hierocráticas corporaciones burocráticas, la progresiva secularización y difusión colectiva de tan fundamental tecnología social. La creación y emisión de dinero es una prerrogativa ritual de la Soberanía, que así se manifiesta como regulación despótica y criterio absoluto de valor sobre toda suerte de relaciones de intercambio dentro de su propio ámbito de poder. Acuñañándose como moneda, la Soberanía se desdobra en circulación monetaria de su socializada figura inteligible. Arquetípicamente, una imagen y una inscripción: emblemática representación de la Soberanía consagrando el valor universal de intercambio de cada uno de los monetizados fragmentos metálicos en que ese poder absoluto se socializa mínimamente con su atomizada y calculable dispersión, circulando entre las manos de aquellos de sus súbditos capaces de apropiar y utilizar privadamente sus contabilizados fragmentos. Circulación monetaria y circulación social de la escritura son dos hechos sociales en íntima conexión: dos dimensiones objetivamente manifiestas y analíticamente reductibles a una común y subyacente pauta genético-estructural: la cultura escrita urbana propia de la articulación social de una cierta formación estatal de Soberanía.