

Entre la teoría y lo banal: el camino metodológico

Espacio de las representaciones, representaciones del espacio: una relectura sobre el imaginario

Georges B. Benko
Universidad de París I/Instituto de Geografía/CNRS

Las reflexiones que presentamos a continuación no tienen otra ambición que sintetizar algunas ideas sobre la representación de lo real. Resultan a partir de una lectura basada en obras teóricas de antropología y física teórica. El objetivo de estas reflexiones es el de volver a pensar con profundidad y discutir una vez más la imagen que nos construimos de la realidad.

Gilbert Durand en su libro *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1969) definió a lo imaginario como el “trayecto” en el cual “la representación del objeto” se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual recíprocamente las “representaciones subjetivas” se explican por los acomodos anteriores del sujeto al “medio objetivo”.

Ante todo, lo que nos interesa en esta afirmación de Durand no es lo que aparece como problemático (determinar las motivaciones psicológicas del sujeto), sino lo que se presenta como evidente porque está planteado como un *a priori*. Se trata en este caso preciso de las nociones de representación y medio objetivo. Durand no parece tener la necesidad de producir una definición

precisa de estas nociones, prefiriendo en este nivel, sin duda, lo implícito a lo explícito. Y sin embargo, en lo que nos concierne, plantear la cuestión de las representaciones en el contexto de una teoría de lo imaginario implica que es necesario interrogarse, a la vez, sobre las condiciones de formación de estas representaciones y sobre la noción de lo *real* tal como el autor nos la presenta aquí, a saber, como referencia *objetiva*.

Es necesario observar que la concepción de lo “real” como entidad concreta y objetiva jamás ha gozado de un consenso; empero, paradójicamente siempre ha constituido la forma de entender al hombre y la materia. Precisamente por ello es que resulta fundamental, en un primer momento, intentar conocer las diferentes acepciones, así como sus implicaciones tanto en el ámbito teórico y metodológico, como ontológico.

Teniendo en cuenta el estado actual de esta cuestión, nos conformaremos en este texto con iniciar una reflexión sobre la manera en que ciertas disciplinas científicas se plantean e identifican lo real, y sobre la naturaleza de los instrumentos de análisis que ellas utilizan.

Como se puede constatar aquí, no abordaremos como tales las nociones de imaginario, de espacio y de representaciones; aun cuando ellas aparezcan a lo largo de toda la discusión, debe quedar claro que son empleadas a falta de otras mejores, ya que lo que ellas recubren y a lo que ellas aluden constituye uno de las principales problemas de estas notas de investigación. Por el momento, sólo podemos comprometer el sentido, esperando que este compromiso tenga un cierto valor heurístico.

¿Es un invariante lo real?

Desde el siglo XVIII el pensamiento científico, y más particularmente el de la física teórica (gravitacional y termodinámica), ha sabido imponer en el universo del conocimiento, si no su definición de lo real, al menos su manera de interrogar la realidad. El imperialismo del paradigma *objetivista* de las ciencias de la naturaleza, en efecto, no ha carecido de consecuencias sobre el desarrollo de nuevas teorías que han participado ampliamente en la redefinición de ciertas disciplinas asociadas con las ciencias humanas. La fusión entre el estructuralismo y la antropología social —que, por su parte, frecuentemente ha sacado ventaja de la física y de las ciencias matemáticas, tanto para validar ciertas eleccio-

nes teóricas como para legitimar sus dominios de competencia— sin duda uno de los ejemplos, a la vez interesante y caricaturesco, de esta voluntad un poco ingenua de adquirir un carácter científico sobre la sola y escasa base de préstamos metodológicos y conceptuales. En el caso muy preciso de la antropología estructural, la preocupación por ser reconocida como ciencia legítima simplemente la ha encerrado en un círculo hermenéutico que ha comprometido todo el proyecto. Es necesario señalar aquí que la antropología estructural ha nacido en el corazón del debate que desde hace mucho tiempo ha enfrentado a la historia con la etnología. Lévi-Strauss —y él nunca lo ha escondido— ha querido servir de las armas que le proveía el estructuralismo para arreglar, más o menos, sus diferencias con esas dos disciplinas.

Regresaremos con más detalle sobre estos aspectos a lo largo de nuestra discusión. Por principio, intentemos precisar, en la medida en que lo comprendemos, este paradigma de las ciencias físicas que está en el origen de la representación denominada objetiva de lo real.

La hipótesis ontológica de una realidad independiente

La primacía de la realidad física sobre el pensamiento (lo espiritual, la mente) le otorga a lo real una naturaleza independiente del hombre, fuera de la captación existencial y de toda percepción sensorial. Limita así el conocimiento de la realidad a un recorte efectuado según las leyes de un esquema objetivo universal, cuyos resultados y conclusiones no pueden hacer manifiestamente alguna referencia a la comunidad de observadores humanos. Esta forma de recorte está en la base del postulado del realismo físico, dentro del cual la realidad sólo puede ser independiente, pues ella es considerada como un dato objetivo preexistente a toda historia, a toda transformación. El objeto de esta teoría ha sido el de elaborar un “relato inteligible” de esta realidad objetiva. No resulta sorprendente que a partir de una hipótesis semejante, los partidarios del realismo físico denuncien la afirmación positivista que pretende que sólo existe una realidad empírica, cuyo recorte debe ser realizado en vistas de nuestras acciones posibles sobre lo real, y lo que es más, que sólo podemos esperar conocer lo que resulta de nuestras observaciones y nuestros actos.

Según el punto de vista del realismo físico, no se puede entonces pretender la objetividad sin plantear como a priori la existencia de una realidad independiente, al abrigo de las transformaciones posibles por los factores “contextuales o accidentales”. En consecuencia, es necesario mantener al sujeto-observador al margen y considerar a lo real sólo como un sistema físico objetivo. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers en *La nueva alianza* (1979) nos informan sobre el papel que debe jugar el sujeto en la física: “el sujeto se debe conformar con elaborar y probar teorías de las cuales no puede en ningún caso ser el objeto”. Es a partir de presupuestos análogos que el estructuralismo plantea a su vez las condiciones de elaboración de su modelo de análisis. Interesados en su apariencia materialista y forzados a desarrollar, según ciertas necesidades lógicas, una teoría coherente, el estructuralismo va a inspirarse en las “visiones” objetivistas del realismo científico.

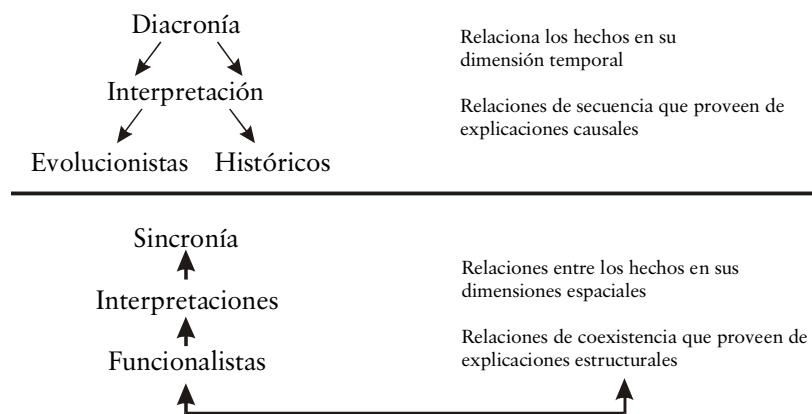
La realidad estructural

Más matizado, pero sin duda más pernicioso, el estructuralismo conoce la existencia de “una voluntad cualquiera” a partir de la cual lo real no es totalmente autónomo, dado que en parte depende de un observador. Por el contrario, esta dependencia es sobre todo relativa a las reglas de elaboración de un sistema de observación y de su capacidad –en tanto que estructura lógica– para relacionar entre sí las características formales de los elementos observados. En un caso semejante, el observador se encuentra con que se le confía un papel ambiguo, pues en un cierto sentido asume la tarea activa de referente universal, aunque intervenga en el proceso de observación sólo como el instrumento de una manipulación lógica, de la cual de ninguna manera puede cambiar la dirección. Este ligero desplazamiento producido a partir del “modelo” objetivo de las ciencias físicas, obliga al estructuralismo a postular una realidad que será a la vez definida por la sola voluntad del sistema de observación considerado, y sometida a la coherencia lógica de sus estructuras, poco importa si este sistema es una construcción abstracta o una concepción del pensamiento. Aun cuando pretendamos –como lo hacía Adam Schaff (1972)– que “tanto el sistema, como la estructura de este sistema son objetivos y que el conocimiento tiene por tarea descubrirlos y formularlos”, no podemos convencernos de que, así planteada, la

realidad estructural sea otra cosa que un artefacto. Entonces poco importa que el sistema de observación, preocupado por generar una cierta pertinencia científica, proceda de una metodología formal y *objetiva*: no hay garantía en cuanto a la arbitrariedad en el nivel de interpretación de los hechos observados y de su rearticulación con la realidad. El funcionamiento exclusivamente sincrónico del modelo de análisis estructural explica en parte este tipo de arbitrariedad. En efecto, cuando Lévi-Strauss hace el estudio de una sociedad primitiva siguiendo el eje sincrónico, sustituye a la realidad por un mundo homogéneo, asimilable a la estructura de su sistema de clasificación. Existe, pues, una negación del pasado histórico del grupo estudiado, una negación de la dinámica de sus relaciones sociales y de los lazos activos que entretengan con sus creencias. El objeto observado es tomado como un “fósil”, sin contexto y sin posibilidad de acción sobre ese contexto. Más aún, todo lo que no puede ser sometido al dominio del modelo de análisis es sistemáticamente eliminado, como si la realidad nunca hubiera generado su existencia.

Las estructuras de la realidad, así subordinadas a las reglas del método, pueden pues sustraerse a la evolución histórica y a la dinámica de las leyes causales. “Lo que importa esencialmente es encontrar siempre y en todos lados la verdad estructural” (Makarius, 1970).

Esquema



“En lugar de ser parte de un proceso gobernado por la causalidad, cada fenómeno aparece como siendo parte de un sistema gobernado por la correlación. Se explica y se define por la función que desempeña, función que lo integra a este sistema” (Makarius, 1970).

La *realidad estructural* obviamente es mucho más compleja que esto que acabamos de decir; sin embargo, podemos desde ahora intentar desentrañar sus premisas ontológicas. Primero, es necesario concebir lo real como una entidad abstracta que de verdad sólo toma sentido con relación a la necesidad lógica impuesta por las leyes coexistentiales (morfológicas). Dado que la ciencia no se interesa por las cosas y los fenómenos singulares como tales, sino por las clases de cosas y de fenómenos, debemos suponer que lo “verdadero” implica una verosimilitud lógica y coherente, “puesta a prueba por una taxonomía inevitable” (Makarius, 1970). Agreguemos por fin que las leyes coexistentiales caracterizan toda tendencia estructuralista que tenga por rasgo común el de acentuar el papel de la ciencia, lo que implica las siguientes obligaciones metodológicas:

- Captar el objeto de investigación como una totalidad que posee el carácter de sistema.
- Intentar el descubrimiento de la estructura del sistema dado.
- Tender subsecuentemente a descubrir las leyes estructurales (coexistentiales) que se manifiestan en dicho sistema.
- Estudiar el sistema en su perfil sincrónico, que en tanto que modela idealizando, elimina el parámetro del tiempo ($T=0$) (Schaff, 1972).

Teniendo en cuenta lo planteado respecto a las características esenciales de la aproximación estructural, y reconociendo que hemos hecho una descripción sumaria, intentemos ahora comprender las posiciones de Adam Schaff sobre el estructuralismo y su voluntad claramente reconocida de mediatizar el proyecto estructuralista.

Schaff admite claramente que la realidad está en constante movimiento y en mutación, y que de ningún modo ella es amorfa: “por el contrario, el movimiento conduce a los sistemas relativamente aislados, a estados de equilibrio relativo” (Schaff, 1972). Este equilibrio es la estabilidad definida de las relaciones existentes entre los elementos de la realidad. Es relativo porque es *temporario*. Estas observaciones son fuertemente atractivas en la medida en que hacen intervenir una dimensión hasta aquí voluntariamente ignorada por el estructuralismo, y que participa en la relativización aparente de las posiciones estructuralistas más dogmáticas, es decir, concede una posibilidad de transformación en el “tiempo” de los sistemas, por el carácter temporal de su equi-

librio. Schaff continúa insistiendo en la importancia de descubrir y formular no sólo las leyes estructurales (coexistenciales) de los sistemas en equilibrio relativo, sino también las leyes dinámicas y causales de la realidad. Por último, y siempre siguiendo a este autor, el estudio de estos dos tipos de leyes no únicamente es justificado, sino lo que es más, se afirma que “sólo su aprehensión complementaria permite obtener una imagen global y precisa de la realidad” (Schaff, 1972).

Las intenciones teóricas y metodológicas formuladas por este autor, nos parecen, más que legítimas, ejemplares. Privilegiar una aprehensión complementaria de las leyes del desarrollo causal de lo real y de las leyes coexistenciales (morfológicas) de su estructura, parece a priori no plantear ningún problema. Pero si Schaff insiste en la posibilidad y la ventaja de una acción complementaria de estas leyes, tampoco insiste menos sobre la importancia de reconocer que hay subordinación de la una a la otra... “Resulta entonces que el conocimiento de las leyes coexistenciales es la base elemental que nos permite articular la realidad”. La captación de lo real por las leyes morfológicas será, según el autor, el más antiguo conocimiento en la historia de la humanidad... “éste ha nacido y se ha desarrollado a medida que el hombre aprendía a distinguir una planta de otra, un animal de otro, es decir, a articular la realidad sobre la base de su capacidad, fijada por la práctica, de reconocer las propiedades coexistenciales que distinguen las cosas”. Si asumimos lo que nos plantea Schaff, entonces el hombre es “estructuralista” desde que es hombre, y clasifica todo naturalmente. Y sin embargo, para retomar las palabras de Makarius, “nada nos autoriza a suponer que naciendo, nuestro pensamiento lleva consigo totalmente el prototipo de este cuadro elemental de toda clasificación” (Makarius, 1970). Que el hombre “primitivo” pueda distinguir las clases de especies o, más exactamente, los elementos formales, pudiendo constituir una clase específica, no presupone necesariamente que él esté en posibilidad, en su aprehensión inmediata, de constituir un sistema de relaciones según las reglas de una estructura lógica, inclusive ni de poder articular el conjunto de estas relaciones. Más bien, es probable que en este caso lo real quede constituido por una serie de experiencias sensibles y que, en consecuencia, un objeto o una clase de objetos estén, ante todo, en relación dinámica con su contexto.

Nos resulta difícil pretender que existe una complementariedad o aun una superposición de las leyes coexistenciales y di-

námicas, en la medida en que ellas nos parecen cada vez menos compatibles. Teóricamente se puede imaginar tal complementariedad; por el contrario, en el plano metodológico, si intentamos hacer la síntesis de estos dos métodos, reduciendo al mínimo los problemas conceptuales que ello implicaría, es más que probable que en términos del análisis no estemos confrontados ante dos aspectos particulares de lo real, sino más bien frente a dos realidades, distintas la una de la otra.

Un ejemplo: Lévi-Strauss y el mito estructural

Antes de avanzar más en esta discusión y de intentar de manera más sistemática que surjan los puntos comunes entre la antropología social y la física teórica con relación al concepto de realidad, es preciso plantear algunas cuestiones sobre el mito, tal como se lo analiza siguiendo las “prescripciones estructurales”.

La obra de Lévi-Strauss ha impuesto a la etnología tradicional un viraje brusco de perspectiva y además ha formulado las bases de una epistemología general de las ciencias del hombre. En este sentido, esta obra ofrece indiscutiblemente un gran número de recursos para la antropología social. Aun cuando el estructuralismo ha permitido proveer a la antropología su primera metodología “científica”, los problemas que ésta plantea aún están lejos de quedar resueltos. Como ya lo hemos mencionado, el enfoque estructural conduce a que el objeto considerado quede aislado, lo atomiza, y finalmente pierde toda sustancia, en beneficio de una brillante demostración. Además, sustituye la realidad por un cuadro de referencia artificial y abstracto, a fin de someterla, sin discusión posible, a las reglas del método.

Aplicadas al estudio del mito, semejantes estrategias metodológicas reducen considerablemente su campo de acción y limitan los significados. En el sentido en que esta perspectiva rechaza la consideración de las propiedades semánticas del objeto/mito (cadenas sintagmáticas), el análisis estructural sólo puede aprehender el mito a partir de sus propiedades morfológicas (clases paradigmáticas y relaciones coexistentiales), lo que produce, como lo veremos, analogías de superficie.

El mito, según Lévi-Strauss, es antes que todo una estructura narrativa de la cual es necesario captar las leyes que la engendran y el código que las autoriza. Así planteado, el mito pierde toda sustancia simbólica, ya que su contenido semántico no

podrá, en ningún momento, ser objeto de cualquier tipo de consideración. En otras palabras, la intriga contada por el mito, que constituye lo esencial de su función mediadora entre las prescripciones e indicaciones que lleva consigo y la práctica social a la cual se dirige, será considerada por el observador sólo como una variable secundaria, el modelo de análisis no puede dar cuenta de ella. Pero incluso si se extrae la dimensión ideológica (simbólica) del mito, es decir, la que tiende a justificar los comportamientos sociales, a autorizar los rituales y a servir de referente para una visión específica del mundo, entonces ¿qué queda de él bajo la lupa de un estructuralista?

Nosotros respondemos que lo que ve el estructuralista no es el mito, sino una estructura permanente de elementos paradigmáticos, que es necesario analizar como una combinatoria. Dicho de otra manera, en nuestro entendimiento, el análisis estructural, con la ayuda de una “metasintaxis”, va a producir una clasificación cuyo proceso de integración debe dar cuenta de la coherencia estructural del modelo. Ahora bien, este procedimiento le niega al mito toda posibilidad de influir sobre la realidad (al ser extraído de la misma); más aún, este procedimiento niega la posibilidad de que exista una realidad mítica. En este caso, el mito sólo tendrá significación para el analista que pudiera, y con razón, preguntarse para qué puede servir el mito a quienes no tengan una matriz de análisis estructural en el bolsillo.

Uno de los primeros críticos de Lévi-Strauss, Robert GeorGIN, en su libro *El tiempo freudiano del verbo*, nos propone, a la manera de la antropología estructural, el análisis del mito de Edipo. Aunque la demostración es voluntariamente caricaturesca, no por ello resulta menos reveladora. Es conforme a la estructura de parentesco que GeorGIN establece su clasificación; por otra parte, es la misma estrategia seguida por Lévi-Strauss. De esta manera, los elementos catalogados reúnen todos los episodios del relato emparentados mediante un “tema”. Tomemos como ejemplo el tema de “la dificultad de caminar correctamente”. El autor reúne elementos que le parecen, en este caso preciso, tener una cierta pertinencia. Revisemos el ejemplo:

Lábdaco, padre de Layos (significa “el que cojea”)

Layos, padre de Edipo (significa “al caminar mal”)

Edipo, aún padre de nadie (significa “pie hinchado”)

Hasta aquí el método no plantea ninguna dificultad. Este método se compara ventajosamente con las taxonomías numéricas de la biología descriptiva. Por el contrario, lo que GeorGIN

nos señala es que a partir de esta clasificación es posible establecer una analogía entre el pensamiento griego arcaico y éste más contemporáneo de los indígenas, cuyos mitos de referencia muy frecuentemente hacen alusión a la dificultad que padecen los hombres nacidos de la tierra de caminar correctamente. Se les llama “pies blandos”, “pies sangrantes”, “pies lastimados”. La intención de GeorGIN aquí es muy clara. Por una parte, demuestra que la antropología estructural hace totalmente abstracción de la cronología del mito y de su evolución histórica; por otra, muestra que si el mito da una significación al mundo, sólo lo hace con referencia a sí mismo. En la misma lógica, se puede pretender estudiar el mito, abstrayéndolo de la sociedad de la cual emerge.

A la búsqueda de lo real

En el curso de esta discusión hemos mencionado que existe una cierta similitud en la manera en que la antropología estructural y la física teórica pretenden interrogar a lo real. Sin embargo, antes de abordar este aspecto quisiéramos más bien, en unas breves líneas, aludir a lo que, al menos en apariencia, *parece* alejar a la antropología estructural de la física teórica.

Las distinciones entre la antropología estructural y la física teórica

La primera distinción implica la noción de sujeto. Por otra parte, Mario Bunge es muy explícito en este sentido: “es necesario mantener al sujeto al margen de la física” (Bunge, 1975). Dado que esta ciencia funciona a partir de leyes universales, “estas últimas no deben depender de ningún observador y sólo deben ser relativas a un esquema objetivo de un sistema físico dado” (Bunge, 1975).

Si las creencias de los físicos “realistas” han sido muy claramente afirmadas, al reconocer que la objetividad científica debe ser definida como la ausencia de referencia a un observador, no ocurre lo mismo para la antropología estructural, en la que el sujeto puede ser a la vez quien observa o quien es observado, y a veces ambas situaciones al mismo tiempo. Teniendo en cuenta las

ambiciones de objetividad del estructuralismo, esta ambigüedad es un escollo más que molesto.

En el caso más específico de la antropología, el estructuralismo produce una teoría de la interpretación que, en última instancia, asegura un papel decisivo al sujeto/observador. Pudiendo ser considerado como un referente universal, el observador está en condiciones de interpretar los “acontecimientos” que examina, fuera de toda restricción impuesta por las reglas de operación de su modelo de análisis. Esto obliga a considerar otra diferencia que implica, ahora, lo que se ha convenido en denominar “la objetividad científica”.

Todas las epistemologías están de acuerdo en reconocer que la prueba científica debe ser establecida sobre la base “última” de la experimentación; es decir, según un ejemplo tipo: en una situación X, el objeto Y se comporta de manera Z. Si no tenemos cambio ni en el ámbito de X ni en el de Y, podemos predecir que cada vez que la experiencia sea repetida, se obtendrá siempre por parte de Y un comportamiento Z.

El enunciado es, sin duda, torpe y lapidario; no obstante, permite al menos comprender mínimamente las condiciones de validación por el experimento.

En física se prueba la validez de un teorema en una relación experimental con la naturaleza (la materia). La experimentación participa igualmente y de manera estricta en el acercamiento entre “los intereses del conocimiento y los intereses de la manipulación” (Prigogine y Stengers, 1979).

A pesar de sus ambiciones científicas basadas en la fe estructural, contraria a la coherencia lógica, la antropología estructural no puede ser objeto de ningún ataque en cuanto al resultado de sus interpretaciones, en la medida en que no puede formular la afirmación sobre la base de la experimentación. Su sistema es cerrado y sólo tiene sentido con relación a sí mismo; cuando los hechos encontrados escapan a su control, por ser incompatibles con las estructuras de su modelo de análisis, simplemente son descartados o considerados como inexistentes en la realidad estructural.

El mito de la objetividad científica está en los fundamentos mismos de los problemas actuales de la antropología estructural. Dado que es imposible predecir (lo que no representa un defecto en sí mismo), sino que más bien la aspiración del investigador es interpretar (lo que ya es mucho y muy complejo), surge este interrogante: ¿Por qué la antropología censura ella misma su rela-

ción con la realidad, participando en la ilusión objetivista generada por el estudio exclusivo de las relaciones coexistentiales que sólo pueden llevar a las taxonomías descriptivas y parciales? Oscilando entre la hermenéutica, el realismo objetivo y el positivismo ingenuo, la antropología estructural se ve reducida a usar artificios empíricos que sólo le permiten tener una mirada “mecánica” sobre el mundo.

Las similitudes entre la antropología estructural y la física teórica

Sin afirmar la existencia de una realidad independiente, la antropología estructural, empero, no permite duda alguna en cuanto a la manera en que se propone utilizar lo real. Por otra parte, según Delfendahl: “Para Lévi-Strauss comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otra; y para alcanzar lo real, es necesario en principio repudiar lo vivido” (Delfendahl, 1971). Esta afirmación nos deja entender que la antropología estructural no será entonces opuesta a la idea de una realidad intrínseca (estructural), independiente del hombre. Sobre este punto, parece que no quedan dudas respecto a un acercamiento notorio de la antropología estructural con los presupuestos de la física. Pero consideremos que lo que acerca aún más a estas dos disciplinas, es esta fe en la existencia de un orden particular de cosas medibles y cuantificables, así como de un modelo analítico único para captarlo. El físico, a partir de su modelo atómico, eligió representar lo real únicamente bajo los aspectos que atañen a este modelo. De igual modo, el antropólogo, si es un estructuralista, elige identificar la realidad a partir de su modelo de las estructuras coexistentiales. Ambos se reconocen en el principio fundamental que dicta la necesidad de representarse un mundo coherente y homogéneo.

Prigogine y Stengers (1979) constatan que aun cuando se utilice el modelo del sistema dinámico, la física matemática asigna a la naturaleza características de pasividad y sumisión, con el fin de obtener de ella respuestas matemáticas.

Para la física y la antropología estructural, lo real es un concepto, una unidad de operaciones científicas que, además de poseer integridad objetiva, permite evacuar todo lo que podría comprometer la estabilidad. Si esta afirmación es semánticamente irrisoria, por el contrario, caracteriza muy bien el círculo hermenéutico en que estas disciplinas se encuentran encerradas.

La realidad física no es independiente de la realidad histórica. Por lo mismo, no podemos pretender que entre la descripción del movimiento de Kepler, el descubrimiento de la ley de la caída de los cuerpos de Galileo y la formulación de las leyes del movimiento de Newton, el mundo haya permanecido estable y que ninguna transformación haya sobrevenido en las formas de identificar e interpretar lo real. De igual modo, es difícil pensar que no exista algún desfase histórico entre la elaboración teórica y la verificación experimental, y que este desfase no tenga significación científica alguna. Por otra parte, si reconocemos – como lo hace el físico Mario Bunge – que el conocimiento siempre es conjetural y nunca apodíctico, como consecuencia deberíamos reconocer también el principio mismo de la evolución y la transformación.

Observaciones finales

Sería interesante completar este trabajo interrogando a otras disciplinas que, a su manera, también producen lo real de formas muy específicas. En este sentido, podríamos estudiar la manera en que la biología social reduce las transformaciones históricas a las leyes de la evolución biológica, y cómo llega a asimilar la lógica de las relaciones sociales a las reglas de funcionamiento del organismo humano. O incluso podríamos cuestionar las semióticas del espacio, que en su voluntad de asumir los procesos de significación, y a pesar de su pretensión hermenéutica, sólo han podido desarrollar una morfología del signo, cuya preeminencia ha ocasionado que se asigne la función de discurso a lo real.

Estos estudios, aunque tan fundamentales como los que venimos de discutir, requieren empero conocimientos de los que no disponemos en grado suficiente, al menos por el momento.

Esperamos que esta lectura al menos contribuya para comprender que la imagen que nos hacemos de la realidad depende de decisiones ontológicas y metodológicas que privilegiamos, y que fuera de estas elecciones no existe algo real que sea posible.

Si reconocemos este principio y evaluamos sus consecuencias, ¿cuáles serán pues las elecciones de las denominadas ciencias de la acción, que justamente se definen con relación a su intervención en lo real? ¿Favorecerán el espacio de las representaciones o las representaciones del espacio? Ambas alternativas

implican elecciones diferentes y concepciones de la realidad distintas.

Traducción realizada por Alicia Lindón y
revisada por Daniel Hiernaux

Bibliografía

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bunge, Mario (1975), *Philosophie de la physique*, París, Seuil.

Delfendahl, B. (1971), “Critique de l’anthropologie savante”, *L’Homme et la société*, núm. 22, pp. 211-235.

D’Espagnat, B. (1981), *A la recherche du réel*, París, Gauthier-Villars.

Durand, Gilbert (1969), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.

Georgin, R. (1973), *Le temps freudien du verbe*, Lausana, L’Age d’Homme.

Lévi-Strauss, Claude (1945), *El pensamiento salvaje*, México, FCE, col. Breviarios.

— (1945), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

— (1983), *Le regard éloigné*, París, Plon, p. 398.

Makarius, Raoul (1971), “Ethnologie et structuralisme: L’apothéose de Cinna: Mythe de naissance de structuralisme”, *L’Homme et la Société*, núm. 22, pp. 191-210.

— (1970), “Lévi-Strauss et les structures inconscientes de l’esprit”, *L’Homme et la société*, núm. 18, pp. 241-269.

Pred, R. y A. Pred (1985), "The new naturalism, a critique of 'Order out of Chaos'", *Environment and Planning D: Society and Space*, núm. 3/4, pp. 461-476.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers (1979), *La nueva alianza*, Madrid, Alianza.

Schaff, Adam (1972), "Le structuralisme en tant que courant intellectuel", *L'Homme et la société*, núm. 24/25, pp. 73-96.

