

MÉTODO ESTRUCTURAL Y TEOLOGÍA

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre estructuralismo y teología, objeto de este artículo, pueden parecer abstrusas a primera vista. ¿Qué es eso del estructuralismo? ¿Qué tiene que ver con la teología? A fin de facilitar la comprensión, trataré la cuestión en dos partes complementarias: la primera expone una síntesis bastante lacónica de los conceptos básicos y del método estructuralistas, que creo indispensable a pesar de su aridez terminológica; la segunda plantea el problema de la aplicabilidad del análisis estructural a determinados campos de la teología. Tal vez sea esta segunda parte la que más pueda interesar al lector, pero seguramente tendrá que recurrir a la primera, si no está habituado a ciertos términos técnicos del estructuralismo.

El estructuralismo ha aparecido y se está desplegando como una revolución en los dominios de un buen número de ciencias humanas: lingüística, etnología, sociología, economía, psicoanálisis, antropología. En todas ellas ha resultado fecundo, a veces de forma espectacular, aunque discutible. Esta espectacularidad se atribuye, a menudo, a la eficacia de su común *método*, rigurosamente crítico, aspirante a una total objetividad científica y constituido en tronco unificador del polifacético estructuralismo. Claro que el método no siempre se ha empleado tan asépticamente, por lo que se ha contaminado de *ideología*, con un marcado tono antihumanista. Sin embargo, las mutuas implicaciones entre ideología y método no parecen tan evidentes, circunstancia que permite contemplarlos por separado.

Por eso, pasaremos en seguida a preguntarnos si la aplicación de la metodología estructural a la tarea teológica tiene algunas garantías de éxito, si cabe una «teología estructural», como ya existe una lingüística y una antropología estructurales. Tal es el intento.

PRIMERA PARTE: EL ESTRUCTURALISMO

1. Breve historia

Se tiene por precursor del movimiento estructuralista a Ferdinand de Saussure, que fue catedrático de Lengua en la Universidad de Ginebra, a comienzos del presente siglo. De Saussure formuló los principios germinales del futuro estructuralismo, incluidos en su *Curso* póstumamente publicado (1). Su idea fundamental es la afirmación de que la lengua constituye, en un corte temporal simultáneo, un sistema de signos cuyo valor queda definido por meras diferencias: sólo las relaciones de oposición dentro del sistema determinan el valor de sus elementos. Llama *semiología* a la ciencia general que estudia los sistemas de signos en el seno de la sociedad humana, y ve la lingüística como una rama particular de esa ciencia. La lingüística moderna, en sus figuras más destacadas (Trubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev, Bloomfield, Martinet, Barthès, etc.) ha seguido decididamente la escuela saussuriana.

El triunfo del método saussuriano —que dio en llamarse estructural— en el campo lingüístico fue, justamente, el que abrió camino a su exportación a otros campos de la ciencia. Para ello, se ha visto favorecido también por los avances de la lógica matemática, de la teoría de conjuntos y de la cibernética. Las disciplinas físicas, biológicas y sociológicas han dado la bienvenida al nuevo método.

Pero donde se ha experimentado con más energía y originalidad es, seguramente, en el análisis marxista de la infraestructura económica —por Louis Althusser—, en el psicoanálisis freudiano de la estructura del inconsciente —por Jacques Lacan—, en el estudio de las estructuras del saber humano —por Michel Foucault— y en la etnología, antropología y mitología —por obra y gracia de Claude Lévi-Strauss—.

Parecidamente se ha probado el modo estructuralista de comprensión en otras áreas culturales, susceptibles de ser consideradas sistemas de signos. Tales son el arte culinario, la moda, el cine, la televisión, la literatura especialmente, la publicidad, la información y otras por el estilo. Para Lévi-Strauss, todo el hombre se puede tratar según el modelo lingüístico.

2. Método estructural

Una ciencia —que realmente lo sea— se caracteriza por la claridad en la demarcación de su objeto y por la operatividad y objetividad del método con que lo conoce e investiga. Fuera de esto hay que tener en cuenta que todo método de conocimiento está basado en unos supuestos previos, explícitos o implícitos; se construye sobre presupuestos que, simultáneamente, determinan la validez y los límites de la ciencia en cuestión, dentro de los condicionamientos preestablecidos al formular el método. Por estas razones, entre otras, voy a exponer, a continuación, los presupuestos más importantes del análisis estructural: su objeto, sus modelos y sus reglas, así como los pasos del método estrictamente dicho.

2.1. Presupuestos epistemológicos

La lingüística estructural y su método se edifican sobre los cimientos de una serie de conceptos, parámetros o categorías fundamentales, forjados por de Saussure y sus sucesores. Para hacernos cargo de la epistemología (teoría del conocimiento) que introducen, se requiere un resumen, aunque comprimido, de esos condicionantes del tipo estructuralista de inteligibilidad. No otra cosa es lo que voy a ensayar (2).

A. Objeto del análisis

La primera tarea del estructuralismo estriba en elegir el campo de conocimiento, en definir cuál es su objeto y las características que han de constituirlo. ¿Cómo hacer de lo real un objeto de ciencia? Es el punto de vista el que crea el objeto. Y este punto de vista se cierne sobre el universo de los fenómenos sociales, para seleccionar los que cumplen determinada homogeneidad y pertinencia. En otros términos, el objeto susceptible de análisis estructural tiene que ser un conjunto de elementos interrelacionados al que se asigna el nombre de «sistema». Sólo una realidad sistematizada o sistematizable se puede considerar objeto del análisis estructural.

De lo dicho se desprende que el *objeto concreto* del análisis consiste en un conjunto de fenómenos observables, en un sistema real, acotado, capaz de ser tomado como una totalidad (parcial, no total) coherentemente organizada. Se supone, además, el axioma de que —en el seno del sistema— los fenómenos se explican satisfactoriamente unos por otros. De este objeto concreto, empírico, es necesario recoger todos los datos posibles, que ulteriormente se encargará de inteligibilizar la «estructura».

Con el punto de partida en ese objeto concreto, se adopta un procedimiento que desembocará en el *objeto abstracto*, que son las estructuras. Para descubrirlas es preciso analizar las leyes de interacción entre los elementos del sistema y, luego, diseñar hipótesis conceptuales o *modelos* teóricos, explicativos de los datos inventariados acerca del sistema. Sólo con base en estos

modelos y tras una paciente elaboración, se consigue la formulación de las *estructuras*. Desde ahora, es importante recalcar que, al hablar aquí de «estructura», no se hace referencia a la realidad concreta y experimental, ni a lo institucional, ni a las relaciones sociales (3). Se trata de algo inobservable directamente, con frecuencia inconsciente, pero inteligible, que da razón globalmente del objeto real y del funcionamiento del sistema observado. La estructura es la explicitación de la ley interna (necesaria, para ser científica) del sistema en su totalidad, de tal forma que llega incluso a pronosticar sus transformaciones y a autorregularse a sí misma.

Entre esos dos objetos, concreto y abstracto, empírico e inteligible, se intercala el complicado procedimiento con que trabaja el estructuralista. Se da una mediación, y el mediador no es otro que el enrejillado mental, los esquematismos conceptuales (léase más técnicamente: el *orden epistemológico*) característicos del estructuralismo. Este orden epistemológico aludido condiciona aprioricamente tanto el campo u objeto del análisis como la competencia, recursos y alcance del método.

Ya se ha visto cómo esa «episteme» mediadora tiene por principio básico delimitar el objeto concreto de estudio, el sistema real observable, constituyéndolo en *sistema de signos* al modo de la lingüística. Tal es el criterio que funda la perspectiva específicamente estructuralista. Desde ahí se piensa. Desde ahí se emprende la analítica de una frase, de un parentesco, de una moda, de un mito, o de una narración bíblica.

Por consiguiente, quede claro que el objeto del análisis estructural es el definido —elevándose a objeto científico— por medio del orden epistemológico estructuralista. Esto es: cualquier sistema concreto de la realidad (cultural), capaz de ser considerado como un sistema de signos, conforme al patrón lingüístico. De acuerdo con él, prosigue el resumen de las categorías fundamentales que configuran la episteme (tamiz mental) del estructuralismo.

B. Modelos del análisis

Un sistema de signos hay que afrontarlo con una ciencia de los signos. Se entiende, precisamente, por *semiología* esa ciencia general que estudia los signos en el ámbito de la vida social (4). Un *signo* está formado por la unión de un doble aspecto: un significante y un significado. El *significante* es el plano de la imagen sensible, la forma, la expresión. Mientras que el *significado* remite a la representación mental, al concepto, al contenido. Correlativamente con esta distinción, se llama *semiótica* a la ciencia de los significantes; y *semántica* a la ciencia de los significados.

Otra distinción capital es la trazada entre lengua y habla. La *lengua* indica el sistema, socialmente instituido, que encierra y rige todas las potencialidades de los signos de un lenguaje; es como el «código» con relación a los mensajes concretos. En cambio, el *habla* constituye la actualización individual del sistema de la lengua, es decir, son los «mensajes» emitidos con arreglo a tal código. Aparte de esto, hay autores que llaman *uso* o *estilo* a los rasgos particulares y creadores de una época, de un grupo, de una persona, etc.

El estructuralismo se interesa, a partir del habla y del uso (lo acaecido, lo histórico), por el análisis de la lengua que hay en el trasfondo (lo sistemático, lo estructural). Su objetivo está, pues, en el sistema como tal, cuya estructura trata de elucidar y formalizar.

Ahora bien, la investigación del sistema se puede atacar de dos maneras. Bien *sincrónicamente*, mirando el estado del sistema en un momento dado, independientemente de la sucesión del tiempo. Bien *diacrónicamente*, teniendo en cuenta las mutaciones que lo transforman a lo largo del tiempo. De estas dos perspectivas, el estructuralismo prefiere la sincrónica, según la cual —en un momento dado— el valor de los signos se explica por su posición actual dentro del sistema, no por su historia anterior. Con todo, se cree factible también una explicación estructural *pancrónica*, que abarque sincronía y diacronía a la vez (5).

En cualquier caso, el conjunto de signos analizado hay que contemplarlo como un *sistema cerrado*, autónomo, en el cual no existen términos absolutos. El signo tiene únicamente un *valor relacional*. Son las relaciones de recíproca dependencia, la respectividad de diferencias y oposiciones, las que determinan el valor de cada término, o signo, en el interior del sistema clausurado.

Descendiendo a más detalles, se suelen distinguir dos clases de relaciones entre los signos. Las *sintagmáticas* son las relaciones establecidas entre los signos presentes en contigüidad (p. e.: en la frase «la joven viste de blanco en la fiesta»). Las *paradigmáticas* son las relaciones asociativas o de semejanza que se establecen entre cada signo presente y otros ausentes, que podrían colocarse, alternativamente, en su hueco (p. e.: en la frase citada, le vestido podía ser, en lugar de *blanco*, *negro/azul/rojo/etc.*, pero no simultáneamente). Lo que es compatible sintagmáticamente (p. e.: *camisa-corbata-chaqueta-impermeable*) resulta incompatible paradigmáticamente. Y lo que es compatible paradigmáticamente (p. e.: *boina/gorra/teja/chistera/tricornio*) resulta sintagmáticamente incompatible.

Los conceptos sintetizados hasta este instante rigen, por igual, en la semiótica y en la semántica. Paso a reseñar, ahora, otros más específicos de cada una de e dos ramas.

La *semiótica*, según quedó ya sentado, es la ciencia que estudia los significantes; es decir, la forma de los signos, prescindiendo de la sustancia. El análisis semiótico trabaja sobre el sistema de los significantes, sobre sus diferencias y oposiciones intrasistemáticas.

Roland Barthès discierne dos niveles del lenguaje: el denotativo y el connotativo. El nivel de la *denotación* o lenguaje primero, objetivo, indica lo expresado directamente y al pie de la letra (p. e.: *vestido blanco* = que es de ese color y no de otro). El nivel de la *connotación* o lenguaje segundo, subjetivo, hace referencia a la impregnación afectiva, ideológica, metafórica, etc., que el lenguaje primero deja sobreentender entre líneas (p. e.: *vestido blanco* connota idea de «limpieza», de «alegría»). En la connotación ocurre que el significante y el significado denotativos se convierten en significante para un nuevo significado sugerido.

Aparte de estos dos mencionados, existe un tercer lenguaje, bajo la denominación de *metalenguaje*. Es aquel lenguaje que tiene por objeto a otro lenguaje. Aquí ocurre que el significante y el significado del lenguaje-objeto viene a constituir el significado para un nuevo significante (=metalenguaje). La función metalingüística se actualiza allí donde un lenguaje estudia, critica, aclara, interpreta a otro (p. e.: cuando explico a propósito del «vestido blanco»: El *blanco* simboliza «alegría», pero sólo en sentido occidental; en Corea, es señal de «luto»).

La *semántica*, como también se vio, es la ciencia que estudia los significados, los contenidos de los signos. Sólo tardíamente ha sido abordada por los estructuralistas, que primero inspeccionaron el aspecto significante (6). En general, todos los principios epistémicos referidos a propósito de la semiología tienen vigencia igualmente en la semántica. A ellos hay que añadir —y voy a perfilar esquemáticamente— los modelos empleados para el análisis estricto del significado.

En primer lugar, se buscan las *estructuras elementales* de significado, que se definen por la oposición de los términos. Suelen ser éstos normalmente dos, articulados en torno a un común *eje semántico* (p. e.: el eje común de *sexo* vertebra «niño»/«niña»). Junto al eje, por tanto, se sitúan los rasgos diferenciales, cada uno de los cuales constituye una unidad básica de significado y recibe el nombre de *sema* (en el ejemplo «masculinidad»/«feminidad»). Este emparejamiento oposicional de los rasgos se opera según un sistema binario, como cosa normal; pero, a veces, se da un sistema tripolar de oposición; entonces, el término intermedio puede ser *neutro* (p. e.: «grande»/ «**mediano**»/«pequeño»), o *complexivo* —que recubre a los otros— (p. e.: «mañana»/«**día**»/«tarde»).

Una vez identificadas las estructuras más simples —eje y semas—, el *análisis sémico* se orienta en busca de unidades mayores. El paso inmediato va a extraer y clasificar el contenido

del *lexema* —o *monema*, en terminología de Martinet—. Lexema es una unidad significativa que acumula una colección de semas y que, en el lenguaje usual, suele coincidir con la palabra (p. e.: *cabeza* encierra idea de «extremidad», «preeminencia», «jerarquía», etc.). Este haz de significados, que el lexema engloba, se denomina *semema*. Entre los semas que lo componen se da: un *núcleo sémico* (=base fija de significado), unos *semas variables* (=determinantes de los diferentes sentidos) y unos *clasesemas* (=semas comunes a distintos lexemas y que permiten la clasificación de éstos).

El paso siguiente se dirige a una unidad más amplia de significado: al *sintagma*: es decir, a la parte del discurso vulgarmente llamada frase u oración. Se supone que siempre hay una «isotopía» —coherencia significativa— dentro de la cadena discursiva. Al enfrentarse con un sintagma, se procede a despejar su organización significativa interna, compuesta según el modelo bimembre de «actante» y «predicado». El *actante* designa aquel núcleo que no admite grados de más y menos (p. e.: «*El hombre trabaja feliz*»); desempeña diversas funciones: de sujeto u objeto, de emisor o receptor, de ayudante u oponente (=«el hombre *trabaja feliz*»). Se reconocen dos modelos distintos de predicado: el dinámico, o funcional, que informa sobre la actividad del actante; y el estático, o calificativo, que informa del estado del actante.

El sentido de los sintagmas, que componen el discurso, puede moverse a un doble nivel: el *práctico* y el *mítico*, conocidos como *niveles semánticos*. Estos se corresponden, exacta y respectivamente, con los niveles semióticos —ya vistos— de la denotación y la connotación.

Combinando cada uno de los «niveles semánticos» mentados con cada uno de los «modelos de predicado» antedichos, se obtienen y demarcan las fronteras de cuatro *universos semánticos*. A estos universos pertenecen las diversas suertes de significados que registra el discurso. A nivel práctico, un modelo funcional recorta un universo *operativo*, tecnológico (p.e.: «el campesino da muerte al cordero»). También a nivel práctico, un modelo calificativo marca un universo *indicador*, científico (p. e.: «el cordero es lanudo y blanco»). A nivel mítico, un modelo funcional define un universo semántico *mitogénico*, ideológico (p. e.: «el inocente es sacrificado con los corderos»). Y también a nivel mítico, un modelo calificativo delimita un universo *mitológico*, o axiológico (p. e.: «el pobre es un corderillo y la sociedad, un lobo rapaz»).

C. Reglas del análisis

Todo el entramado epistemológico desarrollado hasta este instante, así como la puesta en práctica de la metodología, que resumiré más adelante, opera y se rige por una serie de reglas o leyes del análisis estructural. Aquí salen a escena las principales:

Regla de inmanencia: El análisis se circunscribe a los factores y relaciones internos al sistema estudiado, excluyendo toda referencia al mundo exterior.

Regla de pertinencia: Cada ciencia cuenta con un punto de vista desde el que enfoca su objeto. Este punto de vista es el que cierne rigurosamente los datos o rasgos pertinentes, desatendiendo los restantes.

Regla de conmutación: Al cambiar artificialmente cualquier elemento del sistema, se verifican mutaciones en todos los demás. Así, se introducen cambios en el significante, para observar si se producen también en el significado...

Regla de compatibilidad: Los signos pueden tener, o no, capacidad para combinarse entre sí (ya apunté antes que lo sintagmáticamente compatible resulta incompatible paradigmáticamente, y a la inversa). Se da compatibilidad, o incompatibilidad, entre los sistemas de significación.

Regla de integración: Regula la articulación de los términos en las estructuras elementales y la de éstas, en otras paulatinamente más complejas.

Regla de transformación: Mira a los cambios que tienen lugar de un estado del sistema a otro. La variación diacrónica también obedece a leyes analizables estructuralmente.

Regla de funcionamiento: Concierno a la estructuración de las funciones dentro del sistema. Es ya clásico —siguiendo a Jakobson— clasificar esas funciones en seis: *Expresiva*, propia del emisor. *Conativa*, del receptor o destinatario. *Poética* (retórica), configuradora del mensaje. *Fática*, mantenedora del contacto emisor-receptor. *Referencial*, que alude a un horizonte mental común a ambos. Y *metalingüística*, que versa sobre el lenguaje utilizado.

2.2. Operaciones metodológicas

Está claro que la lista de conceptualizaciones que cae bajo el epígrafe de «presupuestos epistemológicos» forma parte integrante de la metodología estructuralista. No sólo acotan el campo de trabajo, sino las herramientas que son necesarias y sus instrucciones de empleo. Pero ya toca la vez al método estrictamente dicho. ¿Qué condiciones ha de cumplir, para llegar a ser verdaderamente científico? A juicio de Lévi-Strauss, las de objetividad, totalidad y significatividad (7).

La *objetividad* quiere decir que es imprescindible dejar el mundo de referencias de la propia cultura, romper con la propia vivencia y mentalidad, a fin de lograr una fórmula de comprensión universalmente válida.

La *totalidad* exige que los modelos estructurales explicativos de los sistemas concretos puedan alcanzar una «forma común» que los abarque a todos globalmente.

La *significatividad* subraya que los sistemas de la vida social hay que contemplarlos como sistemas de signos.

D. Etapas del análisis

En este apartado, sigo la elaboración de Lévi-Strauss. El método avanza por etapas, que van efectuando —alambicando— progresivas reducciones que culminan en la «estructura»: explicitación de la legalidad interna del sistema afrontado. Ulteriormente, se pretende relacionar entre sí las estructuras de diversos sistemas, con la finalidad de descubrir (confeccionar) la estructura última de la vida cultural.

La *fase primera* es la **observación de lo real**, la descripción exhaustiva de la totalidad de los fenómenos y sus interrelaciones; esto es, la recogida de todos los datos posibles, referentes al sistema encuestado.

La *fase segunda* se dedica a la indagación de las leyes que rigen el sistema y a la **creación de modelos** inteligibles, que expliquen la constelación de datos: la mejor hipótesis —la verdadera— será la que, de forma más simple, dé cuenta de todos los fenómenos observados y observables.

La *fase tercera* se ocupa de la **experimentación con los modelos** ideados. Viene a ser una praxis teórica, no empírica, mediante la cual esos modelos se van aquilatando y perfeccionando retrospectivamente.

La *fase cuarta*, en continuidad con la tercera, trata de inquirir las relaciones estructurales, abstractas hasta arribar a la **formulación de la estructura** de tal sistema.

La *fase quinta* reelabora los datos recogidos acerca del funcionamiento de las estructuras de los diferentes sistemas particulares, y tiene por objetivo detectar y llegar un día a formular la **estructura de las estructuras**. Esta será la clave del «espíritu humano» omnipresente en la historia, que estructura y justifica tanto la universalidad de la naturaleza humana como la pluralidad de las culturas. Este último paso metódico, sin embargo, no pasa de ser una postulación, un ambicioso proyecto del estructuroanálisis.

Como se ve, todas las operaciones del método van encaminadas a resolver la multiplicidad de sistemas (socioculturales) en la unidad de estructura.

3. Ideología estructuralista

Tampoco la ideología estructuralista se presenta como un cuerpo teórico compacto y monolítico. El estructuralismo no es una filosofía; más aún, piensa que toda filosofía es decepcionante. Con todo, es posible reconocer, entre los varios estructuralismos, cierto parentesco cosmovisional que trasciende lo meramente metodológico.

En las antípodas del estructuralismo se encuentra el existencialismo, al que cronológicamente sucede. Si la existencia se define por la absoluta libertad de decisión humana en el ámbito de la subjetividad, la «estructura» exalta la total objetividad que somete todo lo humano a la determinación y al criterio de verificación científica. Para el existencialismo «estamos condenados a la libertad»; mientras que para el estructuralismo la libertad está condenada.

Lo que sucede es que, al proclamarse el estructuralismo como explicación completa, suficiente y exclusiva, como el único método científico de las ciencias humanas, se ha erigido en filosofía. Al pretender disolver al hombre y su historia, reduciéndolos a pura estructura, está jugando papel de ideología antihumanista.

Si buscamos sus antecedentes, entre los más prestigiados están: el *marxismo*, del que hereda la convicción de una infraestructura determinante de los acontecimientos sociales; y el *freudismo*, del que toma la noción de inconsciente como lógica subterránea de los comportamientos —si bien más en sentido formal que pulsional—.

La *estructura* llega a plasmarse a guisa de formulación (estructural) de ese condicionamiento intrínseco a la realidad (estructurada) que opera a nivel *inconsciente* y como *determinante* necesario de todo lo que acaece, personal e históricamente. La estructura lo posibilita todo, lo explica todo, y hasta podría predecirlo, si se conociera bien (¿algo así como un «código genético»?).

En esta línea, Claude Lévi-Strauss llama «espíritu humano» a esa última instancia estructurante de todas las culturas, y cree que el análisis «nos revelará un día los resortes secretos que mueven a ese huésped, presente en nuestras reuniones sin haber sido invitado» (8). Para él, no será más que una organización material, coincidente con la fisiología del cerebro.

Para el psicoanalista Jacques Lacan, «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». La cura analítica equivale a lograr una estructuración armónica de los impulsos inconscientes del ello, en el marco de los factores culturales; el yo consciente no representa más que el resultado de esa estructura.

El marxista Louis Althusser relee a Marx, negando su dimensión humanista, en aras de un marxismo completamente científico. En la vida social, lo «sobredeterminante» es la estructura económica, motor eficaz y fin absoluto de la historia.

El filósofo Michel Foucault augura el ocaso de la pasada y presente filosofía, la «muerte» del humanismo: «El hombre es un invento cuya fecha reciente está bien probada...»; se podría apostar que el hombre se borrará «como un rostro de arena en la orilla del mar» (9).

A la vista de tan poco halagüeño panorama, cualquier desprevenido se queda —humanamente— perplejo. La ciencia devora al hombre. Donde parecía haber hombre no queda más que estructura. La estructura objetivizante ha sustituido (¿suplantado?) la conciencia y la libertad subjetivas, con la presunción de apoyarse en algo material, no metafísico. ¡Adiós, poetas y políticos! No hay sujeto. La primacía se adjudica a una racionalidad más acá de la razón. ¿Para qué preocuparse del futuro? Todo acontece por determinismo estructural. Todo está «escrito». Querer la revolución, o la liberación, no pasaría de ser un deseo piadoso, un autoengaño, un no sé qué poco científico. La evolución se valora homogéneamente. Tanto monta una cultura primitiva como otra moderna, de las que se han sucedido en el decurso del tiempo. No hay historia, en el sentido de los libros de historia. En realidad, se trata sólo de fenómenos superficiales y leves modulaciones, puesto que la estructura lo es todo, único dios verdadero,

dios panteísta.

Consiguientemente, la cultura sufre una drástica reducción a la naturaleza, a la cual se reintegra. Su distinción es meramente pedagógica. La concepción humanista —e incluso hominista—, del hombre, artífice de su ventura o protagonista de la historia, se esfuma como un lírico espejismo.

Hasta aquí, sumariamente, el método y la ideología del estructuralismo.

3.1. Para una crítica

Sólamente unas insinuaciones. Para una crítica adecuada de la ideología estructuralista, hay que partir de un examen interno del mismo estructuralismo. Es menester discernir hasta dónde alcanza claramente la aprioridad epistemológica y finitud metodológica preestablecida, y desde dónde se pierde apoyo en esas bases.

En cuanto ciencia, el estructuralismo vale; sus análisis son aceptables a un cierto nivel de realidad, cuando explica sistemas o totalidades particulares. Pero, precisamente por eso, urge denunciar cualquier extrapolación que lo eleve a fórmula exhaustiva de inteligibilidad. La «totalidad total» —lo reconoce el mismo Lévi-Strauss— escapa a la competencia del análisis directo; y, por otro lado, la vía de acceso indirecto a ella a través de la «estructura de las estructuras» no se ha demostrado que sea más que una bella hipótesis, quizá sólo un mito con aureola de ciencia.

No todas las ideas estructuralistas se desprenden necesariamente de una científica aplicación del método preconizado. Tan pronto se traspassa la barrera de la ciencia, se incide en el mundo de las ideologías. Y como ideología, si es coherente, gozará de tantas probabilidades como cualquier otra igualmente coherente. Porque ninguna ideología, o creencia, resulta científicamente demostrable, sino sólo más o menos razonable humanamente.

Razonable es que la historia y la cultura humana en medio y por encima de los múltiples sistemas estructurados en que existe, posea un valor que persiste sin poder ser reducido. No ha conseguido el estructuralismo acallar la superproducción de preguntas que angustia a la humanidad. Los hombres parecen poco contentos con su suerte. Triste consuelo, anunciarles que todo obedece a un inexorable y fatal cumplimiento de recónditas estructuras. Evidentemente los sistemas de civilización, sobre el planeta, se guían por leyes (estructurables); pero su coacción sobre el sistema no es tan hermética que impida a la consciente voluntad humana el intervenir efectivamente: transformándolo, manipulándolo, incluso haciéndolo saltar por los aires, recreándolo.

Tal vez habría que pensar en estructuras sólo virtual y provisionalmente cerradas, y abiertas a lo imprevisible. El hombre comprende la estructura, pero no es claro que la estructura comprenda del todo al hombre. En fin, cabrían otros caminos de crítica (10).

SEGUNDA PARTE: EL ESTRUCTURALISMO Y LA TEOLOGÍA

1. Aplicación a la teología

Hemos bosquejado, abreviadamente, una descripción del instrumental estructuralista disponible. Ya es hora de cuestionarse si será hacedero el adoptar, adaptar y aplicar a la teología el método descrito, y qué efectos producirá su importación a dominios teológicos. La ocurrencia no es nueva. De hecho, escrituristas y teologizadores se han ocupado ya del asunto, aunque las

realizaciones que conozco, hasta el momento, parecen escasas y con trazas de primeros ensayos.

1.1. Algunos intentos

Quien con más amplitud de horizonte se ha planteado la cuestión tal vez sea el teólogo alemán Günther Schiwy, en un largo artículo titulado «Estructuralismo y teología», publicado en 1968 en la revista española *Selecciones de teología* (11). En este artículo, el autor va alternando su propio discurso con el fiel resumen de una excelente presentación del estructuralismo, es decir, de un libro de J. B. Fages aparecido el año anterior, en francés (12). No le falta ingenio en iluminar relaciones entre teología y estructuralismo, con intención de informar y estimular metodológicamente. De trecho en trecho, va plasmando interesantes reflexiones —si bien poco sistematizadas— a propósito de las cuestiones planteadas a la teología por la semiología, la semántica, el análisis y la ideología estructuralistas. Más adelante, me referiré de nuevo a él.

Otro autor que se preocupa del estructuralismo en conexión con ciertas áreas teológicas es el belga Michel van Esbroeck, en su libro *Herméneutique, structuralisme et exégèse* (13). Considera a Lévi-Strauss como uno de los principales especialistas contemporáneos en hermenéutica, a la altura de Paul Ricoeur. Precisamente dedica el capítulo II de la citada obra a «La interpretación estructuralista de Claude Lévi-Strauss». Luego, tras una sutil confrontación con el método de Ricoeur, trata de entroncar a ambos con la concepción hermenéutica tradicional de los «cuatro sentidos de la escritura».

Pasando a una línea de más directa aplicación del método estructural a la teología, el único experimento serio que conozco es un caso de exégesis neotestamentaria: *Análisis estructural del episodio de Cornelio* (Hechos de los Apóstoles). Es resultado de unas reuniones mixtas, entre escrituristas y estructuralistas, celebradas en Chantilly el verano de 1969. La revista francesa «Recherches de Science Religieuse» publicó poco después los trabajos preparados por R. Barthès, X. León-Dufour, L. Marin y E. Haulotte (14). Merece la pena su lectura, no por lo novedoso del tratamiento, ni sólo para discutir su éxito, sino ante todo, para vislumbrar el mundo de posibilidades que promete un empleo inteligente y creativo del método.

Aparte de esto, con una orientación más filosófica, ha llegado últimamente a mis manos un libro de Maurice Corvez: *Connaître dieu* (15). En él emprende una sucesión de «diálogos» con las corrientes más descollantes del pensamiento moderno. En el capítulo IV se enfrenta cara a cara con las ideas de los patriarcas estructuralistas. Resalta la sinceridad y la perspicacia con que Corvez desenvuelve el discurso, desde su postura cristiana. Descubre casi inverosímiles potencialidades en sus interlocutores.

1.2. Otras sugerencias

Lo reseñado hasta aquí recoge, en rápida ojeada, algunas tentativas de aproximación de los teólogos al método estructural. En lo que resta, me propongo disparar hacia un blanco semejante, con no demasiadas pretensiones y en plan puramente de ensayo y sugerencia. Sería un recurso provechoso, para ello, ir repasando las categorías fundamentales ya mentadas e idear —con imaginación— las consecuencias a que conducirían. Pero sólo haré un reflexión muy parcial, sobre puntos sueltos, dejando abiertas muchísimas cuestiones.

Puestos, pues, en la hipótesis de una «teología estructural», el paso preliminar apunta a la constitución del objeto teológico en *objeto científico*, con arreglo a las condiciones anotadas más arriba. La primera constatación es que la teología no forma una sola ciencia, sino que la componen una pluralidad de ciencias —y de objetos— con sus peculiares métodos. Hay que aclimatar y habituar la metodología estructuralista a cada disciplina (que tampoco tiene por qué

coincidir con cada asignatura del plan de estudios) y, dentro de ella, a los sectores o estratos susceptibles de ser considerados «sistema»: objeto de análisis estructural.

Efectuada esta demarcación previa del campo de trabajo, conviene diferenciar dos áreas objetivamente diseccionables, con características propias: la de lo vivido y la de lo escrito.

El área de *lo vivido* abarca esos sistemas que, en un momento histórico, se encuentran encarnados en la existencia real y concreta de los creyentes (sistemas vividos, o actuados incluso preconceptualmente). Por ejemplo: el sistema de creencias y valores, el de actitudes profundas, el de una parroquia, el de una comunidad de base, el de relaciones intraeclesiales, el de la organización jerárquica, sacramental, económica, política, etc. Para estudiar lo vivido, hay que recolectar datos de la experiencia diaria. La vida misma de los creyentes es investigable teológicamente, no sólo sociológica o psicológicamente. La teología opera entonces como *lenguaje* relativo a la realidad de la fe vivida realmente; será lenguaje primero, que la objetiva, la conceptualiza, la expresa, la interpreta (aunque, a su vez, lo vivido acostumbre a reinterpretar y revivir lo escrito).

En el área opuesta se sitúa *lo escrito*, lo ya conceptualizado y vertido al «habla»; representa, quizá, lo más trillado por los teólogos. Son sistemas escritos, como los relatos bíblicos, los textos patrísticos, los decretos conciliares, las encíclicas papales, los tratados y compendios de teología, las codificaciones de derecho canónico, los libros de historia eclesiástica, los rituales litúrgicos, todo tipo de documentos. Sus datos se guardan en bibliotecas y museos. Todo eso puede llamarse (genéricamente) «escritura». Es un lenguaje a cuya interpretación se dedican ingentes esfuerzos, no siempre bien premiados. Exactamente por eso, podría probar fortuna en esas lides el análisis estructural, interviniendo. En el doblegarse de la teología sobre el lenguaje de lo ya escrito sobre la fe, o sobre sí misma, en función autocrítica, autojustificadora, etc., está desempeñando el papel de *metalenguaje* (¿metateología?).

Antes de adelantar más, imagínese un objeto teológico ya acotado. En enfrentamiento con él admite un doble punto de vista, que no hay que confundir. Primero, *lingüísticamente*: se estudia la lengua en que está escrito determinado texto —sus relaciones sintagmáticas y paradigmáticas, etc.—, a fin de reconstruir científicamente su significación lingüística. Segundo, *teológicamente*: se analiza el sistema estricto y pertinente de ideas, o de actitudes, o de normas, etc., según la disciplina de que se trate (teniendo en cuenta que lo teológico se expresa y se conoce a través de lo lingüístico) (16). Por lo demás, adviértase que, en cualquiera de ambos enfoques, el método no prejuzga nada de lo que excede su competencia. Por tanto, no se pronuncia sobre la realidad —o no realidad— de los contenidos del sistema afrontado. Eso se establecerá por otro procedimiento. La razón radica en la «ley de inmanencia», que priva de pertinencia a las referencias extrasistemáticas. Así, por ejemplo, analizar ayuda a entender lo que se afirma de Dios; pero no puede verificar —ni negar— su existencia real; esto último sólo incumbe a la fe de los hombres que creen, o dejan de creer.

Prosiguiendo en la búsqueda de aplicabilidad del método estructural, voy a descender a algunos puntos de disciplinas que se cursan en cualquier facultad teológica.

A. Biblia

La Biblia, estructuralmente enfocada, trae un abultado volumen de relatos analizables, de índole histórica, poética, sapiencial, etc., pero con un común sesgo religioso y teológico. Tales relatos «hablan» de hechos, gestas, experiencias, valoraciones y creencias cuyos protagonistas son personas o comunidades creyentes a lo largo de una historia peculiar. En el Antiguo Testamento, el antiguo pueblo de Israel dejó constancia de su fe. En el Nuevo, la iglesia cristiana primitiva puso también por escrito su fe (vivida) en Jesucristo, al paso que ratificaba la escritura veterotestamentaria como coherente con su propia fe.

Todos esos relatos, aceptados por el creyente a título de «palabra de Dios», componen —lingüística y teológicamente— un conjunto de «mensajes» que transmiten la fe vivida en Yahvéh y en Cristo. Si esto es verdad, entonces no se mantienen en pie, según pienso, algunos términos del artículo de G. Schiwy. En concreto, cuando opina que (mirando diacrónicamente) la proclamación de los Apóstoles es la «lengua», es decir, el código de revelación con respecto al «habla», identificada con la posterior doctrina y teología. Lo mismo, cuando dice que (mirando sincrónicamente) la doctrina y teología eclesial es la «lengua», respecto al «habla» de la predicación contemporánea. Aunque no carece de ingenio, hay que aclarar que, si no se habla muy metafóricamente, todas esas instancias (proclamación apostólica, doctrina, teología, predicación actual) pertenecen, en rigor y por igual, a la categoría estructural del «habla», no a la «lengua». En efecto, el sistema de una «lengua» o de un universo semántico nunca se ofrece explícitamente en un texto «hablado», sino implícitamente. Lo que se proclama, o se enseña, o se escribe, son siempre mensajes particulares e históricos, «hablados». Con base en ellos, el especialista puede restituir el código o «lengua» que suponen: en sus dimensiones tanto sintácticas (lingüísticas) como semánticas (teológicas). Evidentemente, los libros de la Biblia no pueden tomarse por un estudio sistemático, exhaustivo y abstracto en torno a la fe y a su objeto; encierran, más bien, la conciencia y el testimonio de quienes la vivieron.

Desde el ángulo estructuralista lo que procede es afrontar esos mensajes concretos y analizar el sistema o sistemas que dichos mensajes implican: sistemas de creencias sobre Dios, de concepción del hombre y la vida, de comportamientos éticos y prácticos. No hay que confundir el sistema con lo inmediatamente observable, sobre todo cuando se están aduciendo categorías del estructuralismo. Al investigar los relatos bíblicos y su significación, lo que una exegética estructural ha de elucidar es, antes que nada, los sistemas y las estructuras encubiertas. Por el hilo se sacará el ovillo.

Quizá alguien se esté preguntando, a estas alturas, si semejantes procedimientos no revertirán en menoscabo del singular valor de la Biblia o de la revelación; si el insistir tanto en lo estructural, tan enigmático, no resquebrajará la seguridad de la fe en la palabra divina. No pasa de ser una falsa alarma, puesto que inquirir los sistemas y estructuras subyacentes de la escritura revelada (o del dogma, etc.) no va a llevar a desvalorizarla sino a conocerla y reconocerla mejor. Continuará siendo la colección de mensajes en que la Iglesia —el pueblo que cree en Dios y en Cristo— se identifica a sí misma e identifica la imagen de aquél en quien tiene fe y espera.

Comparativamente, ¿qué ocurriría, si se llevara a cabo un análisis de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* y se lograr formalizar tales o cuales estructuras? No por eso se devaluará lo más mínimo el contenido literario, estético, humano, que comunica la lectura directa de la inmortal obra; al contrario. No hay motivo, pues, para temer una lectura estructural del evangelio.

En definitiva, el mensaje bíblico (visto desde la fe) conserva intacto su valor y su normatividad para la fe, como revelación, sin prejuzgar el valor de otros posibles mensajes cifrados conforme al mismo código subyacente. La calificación explícita de «revelación» lo que sella es el reconocimiento explícito y oficial, por parte de la Iglesia, que privilegia tal colección de mensajes como concordantes con su experiencia originaria de fe en el misterio de Dios revelado en Jesucristo. De ahí que sean, para los creyentes, libros canónicos, normativos: gozan de la garantía eclesial de ser el «habla» originaria que pronuncia la fe históricamente vivida (revelada), cuya «lengua» implícita es identificable.

En cualquier hipótesis será esclarecedor sacar a la luz, mediante el análisis, la estructura del sistema de la fe (con todas sus variantes) presupuesto como código tras los mensajes concretos, a los que —cristianamente— se asigna el nombre de «sagrada escritura» o «palabra de Dios».

Si lo que precede se desprende de la oposición *lengua/habla*, sería factible, de manera semejante y arrancando del concepto lingüístico de *uso*, un estudio de los géneros literarios, de

las particularidades de cada escuela teológica, del idiolecto de una curia, un pontificado, una época...

B. Teología fundamental

Entre los muchos interrogantes con los que batalla la fundamentación teológica, puede encontrarse, sin duda, la pregunta sobre cómo el lenguaje humano es capaz de referirse —y en cierto modo, de albergar— a Dios. ¿Hasta qué punto unas palabras humanamente articuladas, pueden ser «palabra de Dios»? Porque, aun admitiendo tal calificativo en son de interpretación creyente, debe ser razonable e inteligible.

Aquí entra en funciones la oposición entre *nivel denotativo* y *nivel connotativo* (con su correlato: nivel práctico/mítico). Gracias al concepto de «connotación» se explica la posibilidad de un lenguaje no objetivante: incluido el lenguaje de la fe con referencia a Dios.

El sistema lingüístico de la revelación, en cuanto sistema de signos, no es otro que el idioma preexistente en que la revelación se expresa (o se traduce). No cabe otra alternativa; ya Pablo desconfiaba de la glosolalia.

Cuando se designa «palabra de Dios» a un enunciado, no puede referirse a los significantes, producto arbitrario de la sociedad o cultura; ni a los significados objetivos inmediatos, meramente denotativos; con ello se sugiere otro universo semántico, hospedado en la dimensión connotativa del lenguaje. Esta apertura connotacional es la que llega a convertir ciertos signos (no exclusivamente lingüísticos) en «símbolos» para una comunidad humana.

En la connotación el significante y su significado objetivo compone el significado de un nuevo significado. De modo que el significado (connotado) sobrepasa al significado (denotado): como «Dios» desborda toda «palabra» que lo anuncie, como la «vida eterna» excede al «agua» bautismal. Con razón ya Tomás de Aquino escribió que «la adhesión de fe no apunta al enunciado sino a la realidad» (17).

Schiwy se pregunta si, en la actualidad, no habría que formular la fe en un lenguaje que opere con exactitud, aun a costa del lenguaje simbólico. A mi juicio y en consonancia con los últimos párrafos, la contestación es un «no» absoluto. Porque una cosa es interpretar el símbolo, o purificarlo, y otra, pretender reducirlo a lo no simbólico.

La fe entraña esencialmente una dimensión simbólica; es incerrable en un lenguaje denotativo, irreductible a los significados intramundanos o prácticos —que Dios siempre trasciende—. A partir de los significados objetivos de este mundo (léase: por método de las ciencias experimentales) no se puede inferir a Dios. Creer en Dios supone un salto en el que los hombres se arriesgan —lo mismo que el no creer—; se apoya en significados de trascendencia, percibidos subjetiva e intersubjetivamente, sólo traducibles a un lenguaje simbólico, es decir, connotativo, capaz de anidar en sí lo heterogéneo hasta ese extremo. El de la fe es un lenguaje humanamente interpretado e interpretando, no entendible si no se capta el contenido que lo trasciende infinitamente. (Así, la realidad profunda de los sacramentos cristianos no es objetivable científicamente, pero sí se convierte en gracia y presencia de Jesucristo para quienes creen.) También disiento de G. Schiwy cuando da a entender que hoy ha decrecido la potencia simbolizadora de los hombres. Como prueba, me remito sólo a *Las fiestas de locos*, escrito por Harvey Cox. Lo que habría que preguntarse es, más bien, qué pasa con ciertos símbolos, que han reprimido y sofocado su antigua fuerza.

C. Dogma

Dentro del ámbito de la dogmática, Schiwy pretende que también las formulaciones de fe se sitúen a nivel denotativo. Piensa que la «connotación» tiene lugar allí donde el dogma se

trasplanta a la predicación viva. Frente a esto, insisto de nuevo en lo dicho en el apartado anterior. Los signos, en el plano denotativo, se comportan de forma objetivante: hablar así de Dios equivale a tratarlo como si fuera una realidad terrestre, homogénea con lo empíricamente verificable. Este túnel sin salida sólo se abrirá si se recuerda que todo enunciado tocante al misterio de Dios se mueve a ambos niveles de significación. El denotativo sirve de apoyatura para el connotacional; pero éste último es el que da alojamiento a la fe, el que permite una referencia al trascendente. Resultará absurdo identificar la inefable realidad divina con los significados «prácticos» de las enunciaciones dogmáticas. No se puede embotellar a Dios en la literalidad de nuestros conceptos y moldes culturales. A lo más, se le puede «simbolizar», como hicieron los «símbolos de fe» —así llamados en los primeros siglos del cristianismo—. El Dios del universo no es demostrable (en el sentido fuerte del término), ni comprobable, ni siquiera comprensible radicalmente, sino tan sólo creíble e invocable.

El hecho de que la connotación únicamente habite en el plano de la subjetividad, no del todo objetivable, conduce a importantes consecuencias. La proclamación eclesial del evangelio de Jesucristo —o un dogma— no se comprenderá verdaderamente más que por relación a la fe vivida de sus proclamadores (clave de interpretación de sus palabras). La teología, por su parte, no debe limitarse al estudio objetivo de los «textos de la fe» (lo escrito). Tiene que tener en cuenta la vida de fe (lo vivido) de la comunidad creyente, a no ser que prefiera meterse en un laberinto sin salida, en el que deambula todo aquél que disocia la teoría de la praxis.

La elucidación de la estructura del dogma tal vez descubriría, además, las leyes de su evolución —variación diacrónica—. Quizá se consiguiera formular una regla de compatibilidad/incompatibilidad, que marcara la divisoria entre ortodoxia y herejía en el seno de un sistema teológico dado.

D. Moral

Por un procedimiento equiparable, sería factible el análisis de lo concerniente al orden ético: a los sistemas de valores cristianos, de actitudes, de mandatos, de normas litúrgicas, de cánones jurídicos. Asimismo, se podrían examinar las relaciones estructurales entre dogma y moral; entre el sistema dogmático y el de creencias reales; entre el sistema axiológico y el de actitudes vividas, etc. Sería un buen camino para averiguar la coherencia entre teoría y praxis cristianas, entre ortodoxia y ortopraxis.

E. Historia

Para finalizar, también habría algo que decir a propósito de la historia, ya sea la de las religiones, la del cristianismo o la de la teología (18). Se estudiarían diversos cortes sincrónicos, tomando cada sistema como una totalidad aparte, para luego ver la relación entre las estructuras de cada uno de ellos. Se deberá llegar a descubrir como un metasistema, que facilite la comprensión entre los sistemas y su recíproca traducción. Porque es un hecho que un determinado dogma, un tipo de cristología o eclesiología, o el estilo de vida cristiana, florecido en una época, sufre notables cambios de significación en el conjunto de la existencia de la gente creyente de otras épocas. El sentido de un signo se ve afectado por la posición que ocupa dentro del sistema social. Y el signo religioso no es una excepción. Sin duda, permanece lo fundamental; pero lo fundamental sólo se da históricamente en moldes culturales cambiantes, en formas lingüísticas que evolucionan sin cesar. ¿Permanecerán los *núcleos sémicos*, mientras se alteran los *semas variables*? ¿Pervive siempre la misma *estructura*, que precontiene y hace surgir todas las transformaciones?

2. Conclusión

El estructuralismo, como método, tiene sus limitaciones, basadas en sus mismos presupuestos. Sólomente tendría competencia en ciertos espacios del universo teológico, que cumplan equis condiciones.

Como ideología, incita a pensar en serio y no se le debe repudiar en bloque. Hay que discernir. No se aceptará el total determinismo, ni el reduccionismo pesimista. Por el contrario, quien tiene oficio de teólogo ha de defender la libertad humana y ha de justificar la interpretación cristiana de la historia como historia de salvación.

Lo que es de esperar es que la teología sepa acoger y utilizar el nuevo método que se le brinda. También cabe esperar que salga purificada y fortalecida de su confrontación ideológica con un pensamiento potente, como el estructuralista. Por ahora un horizonte de posibilidades queda por explorar, aunque casi todo sean interrogantes. No será honrado escatimar los esfuerzos de búsqueda.

Resulta aleccionadora una crítica como la que hace M. Corvez, en el libro antes citado. Apunta una sugestiva devolución del argumento al estructuralismo (19): Si las estructuras intervienen en todos los órdenes, coherente e inteligentemente, de forma extraña a la razón y a la libertad humana, ¿no postulan una inteligencia o espíritu ordenador supremo? Es una pregunta, y ahí queda.

Yendo a la realidad del mundo, la gente necesita nuevas respuestas. A muchos cristianos les urge encontrar un lenguaje (no ingenuo, ni acrítico) que traduzca el evangelio de Jesucristo a la mentalidad crítica de estos tiempos, que no lo siga oscureciendo. Con esta mira, ojalá una más rigurosa investigación de lo esencial del cristianismo contribuya a revivir, reactualizar y readaptar a la cultura moderna su mensaje (otrora injertado en la cultura helénica). Bien es verdad que (para la fe) el plan de salvación, lo nuclear del evangelio, no cambia; la estructura del sistema teológico persevera, en el fondo, idéntica a sí misma. Pero también es cierto que los sistemas lingüísticos, filosóficos, políticos, socioeconómicos, etc., se han modificado radicalmente en el mundo moderno.

Ahí surge el descalabro: en la brecha creada entre el cristianismo formulado en moldes de aquellos sistemas (antiguos —por anticuados—, a cuyo través se manifestó) y los hombres de fines del siglo XX. Estas formulaciones, al desfasarse, y por ley de incompatibilidad entre sistemas, han llegado a interceptar la comprensión de lo que antaño transmitían.

Urgen hoy nuevos sistemas de ideas, imágenes y utopías, nuevos métodos y proyectos. Que vengan de las ciencias humanas o de cualesquiera experiencias comprometidas en la revolución de la fe cristiana y en la liberación de la humanidad no es lo más inquietante. La interrogante es si serán mal o bienvenidos esos nuevos símbolos que realmente despierten la esperanza en el reino de Dios.

NOTAS

- (1) F. De Saussure: *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1967.
- (2) Pueden ampliarse estas nociones en: J. B. Fages: *Para comprender el estructuralismo*. Buenos Aires, Galerna, 1969. R. Barthès: *Elementos de semiología*. Madrid, Alberto Corazón, 1970.

- (3) Según Lévi-Strauss, el concepto de *estructura* «no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo en ésta». *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pág. 251.
- (4) De acuerdo con De Saussure en su *Curso*, ya citado.
- (5) Sería el intento de la «gramática generativa» de N. Chomsky, entre otros.
- (6) A. J. Greimas: *Semántica estructural*. Madrid, Gredos, 1971.
- (7) *Antropología estructural*, págs 327-329.
- (8) *Antropología estructural*, pág. 73.
- (9) M. Foucault: *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1968, pág. 375.
- (10) Por ejemplo, el juicio sumarísimo que efectúa E. Lupasco, en *La tragedia de la energía*. Bilbao, D.D.B., 1972, pág. 52.
- (11) G. Schiwy: «Strukturalismus und Theologie». *Th Ph* 34 (1968). En castellano: *Selecciones de Teología*, núm. 37 (1971). con posterioridad a mi redacción de este artículo, escrito en julio de 1972, Schiwy ha publicado un nuevo libro: *Structuralisme et christianisme*. Tours, Mame, 1973.
- (12) J. B. Fages: *Comprendre le structuralisme*. Toulouse, Privat, 1967. Ya se ha citado en castellano en la nota (2).
- (13) Editado en París, Declée, 1968.
- (14) *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970).
- (15) Editado en París, Declée, 1972. Anteriormente, había publicado un artículo referente al estructuralismo etnológico de Lévi-Strauss, *Nouvelle Revue de Théologie* 90 (1968) 338-410.
- (16) Es oportuno mencionar aquí las discusiones de P. Ricoeur con la hermenéutica estructural, recogidas en su libro *Le conflict des interprétations*, París, Du Seuil, 1969. Por otra parte, hay un magnífico artículo de J. M^a Vía: *La reflexión filosófica ante los problemas del lenguaje*, en la revista litúrgica *Phase* 59 (1970) 425-447; en él alude —no exclusivamente— a los autores estructuralistas y a las exigencias básicas que el estructuralismo plantea el lenguaje religioso y cristiano.
- (17) «Assensus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem». Sanctus Thomas: *De veritate*, q. 14, a. 8. ad 5; *II-II*, q. 1, a. 2, ad 2.
- (18) Muy interesante, a este respecto la introducción del libro de M. Tuñón de Lara: *Estudios sobre el siglo XIX español*. Madrid, Siglo XXI, 1972.
- (19) M. Corvez: *Connaître Dieu*, pág. 45-50.

Proyección (Granada), 1973, nº 87: 195-211.
