

menta la DC la verdad que unifica la razón teórica y práctica, verdad que por referencia a la vida moral exige la superación de la verdad de sí como teoría. (La articulación de estos pasos puede verse en la nota de la p. 161).

Como imagen autosapiente (teoría, doctrina) la DC implica su distinción de otras teorías, especialmente de aquellas que aparecen como una verdad teórica del Absoluto, tomando ésta directamente de la determinación fáctica de la existencia. Particularmente la DC refuta la *Filosofía Natural* de Schelling, en tanto que pretende ser filosofía del Absoluto.

La *tercera parte* contrapone la doctrina fichteana a la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, estudia las diferencias que hay entre ambas e intenta fundamentar sistemáticamente la posibilidad de una física especulativa. Ofrece ciertamente una profundización de ideas esenciales de la DC (cfr. nota de pág. 225). En especial la interpretación de la *Lógica Transcendental* de Fichte muestra una fundamentación filosófica de la Física experimental matemática y de las Ciencias empíricas en general, tarea ésta completamente novedosa dentro de las investigaciones sobre Fichte.

La relación de la DC con la Filosofía Natural fue intentada ya por Kroner, a propósito de su exposición de la DC de 1794. Pero la Filosofía de la Naturaleza de Fichte no fue propiamente explicada; llegó a ver Kroner que la DC es también una fundamentación de la cien-

cia natural; esto último resalta en el libro de Schulte, en la tercera parte, a propósito de sus referencias a la *Lógica trascendental* de Fichte.

El problema de una Física especulativa fue tocado en el 1968 por Wildt siguiendo la impostación schellingiana de una Filosofía Natural; pero sus resultados son insatisfactorios (cfr. nota de pág. 261). Schulte critica fundadamente esta fase de la filosofía de Schelling. Además, y refiriéndose a la teoría kantiana de las ciencias naturales, subraya el fracaso kantiano (en *Metaphysischen Anfangsgründen*) y busca una verdad propia de estas ciencias.

En el excurso del § 10 considera que el destino de la existencia humana en Sartre y Merleau-Ponty está ya contenido y superado en *El destino del hombre* de Fichte.

El trabajo contiene en general un valioso análisis de textos y un conjunto de reflexiones críticas de alto valor filosófico.

En su conjunto, Schulte muestra la posibilidad, aunque no la necesidad, de comprender y realizar la filosofía como filosofía del Absoluto.

JUAN CRUZ CRUZ

TINLAND, Frank, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Aubier Montaigne, París, 1977, 454 págs.

“¿Hay o no continuidad y homogeneidad entre la informa-

BIBLIOGRAFIA

ción que da propiedades y consistencia de seres a las realidades naturales y la información según la cual se produce la forma humana? ... El nudo de la cuestión es, pues, saber si la singularidad antropológica se establece mejor a partir de una diferenciación interna de la naturaleza (en "niveles"), o a partir de una diferencia entre lo natural y otra cosa, diferencia que no excluiría la dependencia de esta "otra cosa" respecto de lo que permanecería de la parte de acá de la naturaleza" (pág. 440). Esta interrogación, reiterada frecuentemente a lo largo del libro, marca el encuadre de la reflexiones de Tinland.

El libro se divide en cinco capítulos, distribuidos dos en una primera parte que investiga "Los fundamentos naturales de la *alteridad* antropológica", y tres en una segunda parte que analiza "El ser del hombre y el juego del artificio", o lo que es lo mismo, una primera parte de antropología biológica y una segunda de antropología cultural.

Los dos capítulos de antropología biológica están dedicados, el primero a la morfología humana ("El hombre y su cuerpo"), y el segundo a la etología humana ("El hombre y su entorno: la apertura al mundo"). Los tres capítulos de antropología cultural se dedican al artefacto ("Sobre el instrumento y el gesto técnico"), a la norma ("Sobre la regla") y al símbolo ("El universo de signos y el pensamiento simbólico"). Se trata, pues, de un planteamiento

bastante clásico en los estudios de antropología.

El enfoque es más bien interpretativo, y el esfuerzo de interpretación se centra fundamentalmente en los estudios de Leroi-Gourhan y de Lévi-Strauss. Son los trabajos del prehistoriador francés los que suministran los datos para los tres primeros capítulos, y los del antropólogo estructuralista los que proporcionan el material para los dos restantes. El capítulo último, dedicado al lenguaje, es el que tiene una base documental y bibliográfica más amplia, incluyendo autores que no pertenecen al área cultural francesa (Penfield, Chomsky y Jakobson) junto a especialistas claves en esa área (Saussure, Benveniste, Lévi-Strauss).

Tratándose de un estudio interpretativo puede ser ahorrado el reproche de particularismo nacionalista o el de limitación bibliográfica, pues los dos autores señalados tienen la suficiente entidad y recopilan la suficiente cantidad de datos como para merecer una interpretación específica. Es más difícil de evitar el reproche de falta de alusión a las diversas interpretaciones críticas del estructuralismo, aunque tal reproche podría obviarse también señalando que Tinland se mueve dentro del ámbito de la antropología estructuralista sin proponerse salir de él. Esto justificaría la ausencia de referencias filosóficas (sólo hay unas cuantas citas de Aristóteles, de Kant y de Marx, y de carácter meramente ornamental), y el silenciamiento de la corriente socio-

BIBLIOGRAFIA

lógica francesa representada por Gurvitch.

Se trata, pues, de una interpretación de datos paleontológicos, psicológicos y antropológicos, desde una perspectiva estructuralista en general, y no específicamente filosófica. El valor del libro —y en ello hay que cifrar su valoración— estriba en la ordenación de los datos, en la agudeza de las observaciones y en la congruencia con que se articulan unas observaciones críticas con otras. En este plano es en el que cabe legítimamente señalar las fisuras del estudio de Tinland.

El primer capítulo está dedicado a definir “la esencia del hombre en tanto que organismo” como “arcaísmo morfológico” cuyas peculiaridades más específicas serían su falta de especialización morfológica, la polivalencia funcional de su equipamiento operativo y el carácter neotécnico o fetal de todo el conjunto. En esto Tinland sigue a Leroi-Gourhan, a Piveteau y al fisiólogo holandés Bolk, cuyo silenciamiento en el área cultural francesa deplora. La esencia del hombre en tanto que organismo viene dada, pues, según Tinland, por su carácter biológicamente deficitario. Como esta tesis ha sido ampliamente desarrollada, también partiendo de Bolk, por la antropobiología alemana, y singularmente por A. Gehlen, no hay ninguna nueva aportación que señalar en las reflexiones de Tinland.

Las conclusiones que Tinland puede obtener de ese análisis de la morfología humana, y que

están señaladas por los autores en quienes él se basa, son que el *homo sapiens sapiens* no debe inscribirse en la línea del *Australopithecus* y el *homo neanderthalensis* en los cuales se dan rasgos de especialización mucho más determinados que los que se encuentran en la morfología humana; que la inespecialización morfológica del hombre tiene como correlato la gran extensión de corteza cerebral inespecializada también, y, finalmente, que esta doble inespecialización es cubierta en el proceso de la antropogénesis por una sobredeterminación que viene dada desde el orden del artefacto, sin que tal orden esté de ninguna manera programado en la información filogenética. Se produciría así una confluencia entre dotación biológica deficitaria y herencia cultural, que daría lugar a la humanidad del hombre.

El capítulo segundo lo dedica Tinland a mostrar que a la inespecialización morfológica y cerebral del hombre corresponde también una inespecialización en el comportamiento. Esta vez, haciendo referencia a los estudios de Tinbergen y Lorenz, Tinland concluye con Lévi-Strauss que “todo acontece como si los grandes simios, capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudiesen llegar a establecer una norma en un nuevo plano. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión con que se da en la mayor parte de los mamíferos, pero la diferencia es puramente negativa, y el dominio abandonado por la natu-

BIBLIOGRAFIA

raleza permanece territorio in-ocupado" (pág. 111). Esa indeterminación comportamental permite el enraizamiento biológico del artificio, el cual, en su triple modalidad de instrumento técnico, de norma ético-jurídica y de representación simbólica, es, a la vez, efecto y causa de la humanización del hombre.

Para evitar el problema de cómo la cultura pueda ser causa y efecto del hombre, Tinland recurre al expediente de considerarla como ya dada, manifestando que no quiere ocuparse del tema de su origen, sino simplemente del proceso por el que tiene lugar la humanización del hombre, y a tal efecto ilustra frecuentemente sus conclusiones con ejemplos tomados de los procesos de aprendizaje de los niños salvajes. Tal decisión metodológica es sin duda legítima, pero a partir de ella toda afirmación sobre la humanización del hombre formulada en el plano psico-sociológico que pretenda tener alcance ontológico, queda *eo ipso* en el vacío. Hay bastantes afirmaciones con esas características en el libro de Tinland, pero seguramente se deben a inadvertencia más que a intereses ideológicos conscientes.

En la segunda parte de su estudio, que comprende más de las tres cuartas partes del libro (pp. 126-433), es donde Tinland pone más en juego su reflexión crítica.

El capítulo tercero analiza el instrumento técnico en sus relaciones con el organismo biológico. Tinland recoge los estudios

de Leroi-Gourhan sobre la correlación constante entre las variaciones de los estereotipos líticos y las variaciones morfológicas del organismo homínido a lo largo del millón y medio de años que comprenden el paleolítico inferior y el medio, para contrastarlo con la variedad de modelos líticos que surgen a partir del paleolítico superior, momento en que aparece el *homo sapiens sapiens* con una morfología en la que no se registran variaciones.

Tinland señala la continuidad entre la industria lítica del *homo sapiens sapiens* prehistórico y la industria moderna, y la discontinuidad de ambas con los estereotipos líticos de los restantes homínidos. Mientras que estos pueden considerarse como una prolongación de órganos naturales, enraizados de alguna manera en el código genético de la especie, los artefactos del paleolítico superior no pueden encuadrarse en el mismo modelo explicativo: "la mediación de la tradición es aquí una necesidad absoluta", o lo que es lo mismo, se ha producido "la sustitución total de la memoria instintiva por la memoria de educación" (pág. 155). Las inmensas lagunas del código genético son cubiertas por las aportaciones que provienen del código lingüístico, las cuales instituyen la humanidad del hombre sobre la base de su dotación biológica deficitaria.

Ahora bien —y aquí Tinland hace una crítica a las tesis de Gehlen aunque no las mencione—, "en sí misma, una laguna en la suficiencia de los sistemas

BIBLIOGRAFIA

naturales no produce nada. Podría suscitar una producción que no nace del vacío, sino de capacidades operativas propias de un cuerpo organizado de manera definida" (pág. 167). La singularidad antropológica podría venir dada, pues, justamente por la naturaleza de esas capacidades operativas, pero esa cuestión es sistemáticamente esquivada por Tinland. En su lugar contrae la atención sobre el carácter indefinidamente abierto de los procesos técnicos por contraposición al carácter regularmente cíclico de los procesos naturales.

El cuarto capítulo (pp. 189-289) está dedicado a un artificio en el cual se manifiesta con mayor claridad la singularidad antropológica: la norma. La norma es el artefacto mediador entre la exigencia de orden inherente a todo ser humano y las condiciones de tal orden. La memoria de la especie, o la información filogenética, no contienen patrones de comportamiento para el caso del hombre, y esto es verdad incluso en aspectos tan enraizados en el organismo biológico humano como pueden serlo el bipedismo y la sexualidad. En efecto, los casos estudiados de niños salvajes ponen de manifiesto que la posición erecta y la marcha es algo que debe ser aprendido, y, por tanto, transmitido culturalmente, y de la misma manera han de aprenderse no solo los modos de satisfacer la sexualidad, sino incluso su objeto propio. Estas lagunas en la programación del comportamiento son las que hacen posible la humaniza-

ción del hombre mediante la incidencia de la norma en el organismo (de nuevo se soslaya la cuestión del origen de la norma y se vuelve a hablar de causalidad recíproca entre hombre y norma).

De entre todas las reglas humanas el autor toma la prohibición del incesto como aquella que, por su carácter privilegiado, permite advertir mejor el "juego antropogénico de la naturaleza y de la regla". La justificación del carácter privilegiado de esta norma y, por tanto, de la elección de ella para el estudio de la antropogénesis, la cifra el autor en que tanto el psicoanálisis como la etnología, por caminos independientes, la han considerado fundamental por su universalidad y por su poder configurador del orden social. Es la prohibición del incesto lo que ha dado lugar a la configuración de la sociedad y a toda la cultura, mediante la prohibición de un deseo universal y su encauzamiento hacia modos determinados de satisfacción. Aquí las tesis de Freud y de Lévi-Strauss se toman como punto de partida y de llegada, sobre el telón de fondo de la teoría de Hobbes sobre el origen de la sociedad.

Tinland opera aquí con dos suposiciones no justificadas: la primera, que la prohibición del incesto reprime un deseo que se da *siempre* en *todos* los hombres (el deseo sexual referido específicamente a los inmediatos consanguíneos); la segunda, que el sentido de una norma es originariamente reprimir un deseo. Pero estas dos suposicio-

nes son tan plausibles como sus contrarias. En efecto, la norma cultural de la que se tienen testimonios arqueológicos más antiguos es la de enterrar a los muertos, y no hay ningún motivo para suponer que tal norma surgiera para reprimir un deseo universal de dejarlos pudrirse al aire libre. Muy bien cabe suponer que esta norma, en lugar de oponerse a una tendencia espontánea, actuase a favor de ella.

Una mayor penetración crítica le hubiera evitado al autor la precipitada reducción de las tesis de Freud y Lévi-Strauss. La identificación de esas dos tesis se paga con la equivocidad de la noción misma de incesto. En efecto, lo que Freud llama incesto es la referencia del deseo sexual a los progenitores, mientras que lo que llama incesto Lévi-Strauss es ese mismo deseo en la línea fraterna y filial.

Esta diferencia hace que las explicaciones del antropólogo estructuralista sobre la prohibición del incesto como origen de la sociedad y de la cultura mediante la reglamentación del intercambio entre grupos humanas, sea aplicable a su propia concepción, pero no a la de Freud. Lévi-Strauss sostiene que la sociedad surge y se estructura a partir de la obligación recíproca de dar y recibir, y que esa obligación surge con la prohibición del incesto, pues es esa prohibición la que obliga a dar hijas y hermanas para recibir nueros y esposas. Pero obviamente esta tesis no es aplicable a la concepción freu-

diana del incesto, puesto que la propia madre (a la que se refiere la noción de incesto freudiana) nunca es objeto de intercambio.

Por lo que se refiere a la tesis de Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto como origen de la configuración social y de la cultura, Tinland esboza tímidamente una metáfora que, de haber profundizado en ella, le hubiera llevado a cuestionar todo el planteamiento teórico de Lévi-Strauss. Se prohíbe toda relación sexual con hermanas y con hijas porque ellas son el objeto primordial de intercambio entre las sociedades. De esta manera, "el valor de cambio de la mujer arrebatada y suprime lo que no nos atravesaríamos a llamar su *valor de uso*" (pág. 225). Aquí se supone que si el hombre pudiera satisfacer su sexualidad por referencia a sus hermanas, no sentiría la necesidad de realizar ningún tipo de intercambio. Tal suposición es completamente gratuita, y es una restricción metodológica arbitraria, que lleva a cabo Lévi-Strauss y que Tinland comparte, respecto de los planteamientos más amplios de Marcel Mauss en el *Essai sur le don*.

El hombre podía muy bien satisfacer su sexualidad por referencia a sus hermanas, y además tomar a éstas como valor de cambio para recibir esposas.

La tesis de Lévi-Strauss y Tinland es que la mujer es el "analogatum princeps" de la noción de valor de cambio, y que lo es precisamente a resultas de la prohibición del incesto.

BIBLIOGRAFIA

Ahora bien, dicha prohibición lo único que produce es un veto sobre la mujer en cuanto a su valor de uso, lo cual no la constituye *eo ipso* en valor de cambio; y a la inversa, el erigirla en valor de cambio no tendría por qué anular su valor de uso. Un bien cuyo valor de uso anula *eo ipso* su valor de cambio es lo que se define como bien fungible. Pero resulta que la mujer se puede considerar como bien fungible únicamente si se identifica mujer y virginidad, o si se considera que la mujer es algo valioso en tanto que es virgen. Por tanto, para que esta teoría sobre el origen de la sociedad se mantuviera, habría que sostener la prioridad del valor de la virginidad sobre los demás, lo cual llevaría consigo el carácter fundamentado y no fundamentante de la prohibición del incesto. La teoría de Lévi-Strauss habría de ser sometida a revisión desde sus raíces, incluyendo una búsqueda de fundamentación para el valor de la virginidad.

Desde este punto de vista ya no sería la estructura funcional el fundamento de la significación de lo intercambiado, sino que más bien el significado sería fundamento del significante, y la "semántica" tendría un ámbito de autonomía propio, irreductible a la "gramática", en el plano de las estructuras y elementos de la realidad social.

Tinland señala que Lévi-Strauss acentúa en exceso la identidad estructural, dejando en la penumbra las legitimidades de las diferencias, por más que las proclame como respec-

bles (pp. 269-271), pero su crítica al jefe de la escuela no pasa de la genérica afirmación de que los elementos de las estructuras se sustraen a una explicación exhaustiva en términos de relaciones estructurales.

El fundamento de las relaciones de intercambio, y por tanto el fundamento de la norma, lo ve Tinland en el inconsciente estructural, el cual tiene a su vez como fundamento el funcionamiento binario del cerebro humano. "Pero el funcionamiento nervioso mismo, abandonado a las puras leyes del desarrollo somático, sería incapaz de hacer surgir las determinaciones más simples de una existencia humana. Todavía resulta necesario el recurso a la tradición, a sistemas propuestos por una cultura que aporta de entrada, con el lenguaje, el primer instrumento para una ordenación de la experiencia" (pág. 286).

La representación simbólica aparece, pues, como fundamento del instrumento técnico y de la regla de conducta. Aunque anteriormente se había establecido la prohibición represiva como fundamento de la cultura, el papel fundamentante pasa ahora a la representación simbólica. No se aborda explícitamente la cuestión referente a cuál de los dos factores fundamentales —el símbolo y la norma— tiene carácter prioritario, aunque parece desprenderse que corresponde más bien a la representación simbólica.

El quinto y último capítulo (pp. 290-433) contiene el estudio del lenguaje como factor antropogénico, desde el punto de

vista biológico y desde el punto de vista lingüístico. Nuevamente hace notar Tinland que, al igual que en el caso del instrumento técnico y de la regla ético-jurídica, el fundamento orgánico del lenguaje es la indeterminación y la disponibilidad biológica del ser humano. No hay órganos naturales de la palabra, ni tampoco centros de la corteza cerebral específicos de los cuales surja naturalmente el lenguaje. Tinland no desconoce las investigaciones de Penfield y Lenneberg, al contrario, las expone con cierta amplitud, y mantiene su tesis precisamente en base a los trabajos de estos mismos autores. Los fenómenos de suplencias de áreas corticales lingüísticas por otras áreas en caso de lesión, o los casos de suplencia del hemisferio cerebral izquierdo por el derecho, estudiados por Lenneberg entre otros, prueban, según Tinland, que el lenguaje no es un producto espontáneo del cerebro humano, sino que dicho cerebro llega a ser humano precisamente por el lenguaje, es decir, por la incidencia de la cultura. Esta misma tesis se pone de manifiesto en la consideración de la escritura: cabe una localización cerebral de diversos centros que regulan el lenguaje escrito, pero esos centros son tales *a posteriori*. Hay poblaciones enteras que desconocen la escritura sin que pueda afirmarse por ello que sus individuos posean cerebros discernibles biológicamente de los de otros individuos que manejan un lenguaje escrito.

“La diferenciación de centros

del lenguaje escrito o leído resulta así, no obstante la existencia de condiciones genéticas adecuadas, la obra del arte más bien que la de la naturaleza, y el cuerpo humano no es el lugar de procesos que permiten la lectura y la escritura más que al término de una estructuración que lo constituye en uno de los términos integrados en el sistema de la humanidad, con lo que ello implica precisamente de participación en la artificialidad tal como ésta ha sido definida” (pág. 313).

El problema que ahora vuelve a plantearse es el del origen del lenguaje y el de la causalidad recíproca de hombre y lenguaje. Tinland rechaza las hipótesis empiristas y evolucionistas según las cuales el lenguaje habría surgido de elementos simples de carácter fónico, sobre los cuales se habría constituido la semántica por asociación entre sonidos y cosas, y de la cual se habría originado la sintaxis por un proceso de complejificación. Si ello fuera así, debería haber unos lenguajes más evolucionados que otros, pero es el caso —y aquí Tinland toma la tesis de Sapir reelaborada por Chomsky— que entre todas las lenguas existentes, incluidas las de los pueblos considerados más primitivos, no hay ninguna diferencia en lo que se refiere a complejidad y riqueza fonológica, semántica y sintáctica.

Las hipótesis empiristas y evolucionistas sirven para explicar el proceso de adquisiciones lingüísticas de los niños salvajes, adquisiciones que alcanzan un número reducido de

BIBLIOGRAFIA

palabras y que transcurren por tanto en el plano de la semántica, pero que no alcanzan el de la sintaxis. La conclusión es que dichas hipótesis, más que explicar el origen del lenguaje, se autoinvalidan en orden a dicha explicación cuando entra en consideración la sintaxis.

Tinland analiza también las tesis de la gramática generativa, y especialmente la teoría del innatismo de Chomsky. Para explicar la adquisición de un saber tan complejo como el habla, en un periodo tan corto de tiempo y en una edad tan precoz como la infancia, adquisición que presenta siempre estas características para todos los niños del mundo cualquiera que sea la lengua que han de aprender, Chomsky recurre a la noción de *a priori* lingüístico innato.

Tinland rechaza tal noción, y prefiere la de estructura significativa autónoma para explicar el mismo fenómeno. Así, al quedar involucrado el individuo en las estructuras lingüísticas, que en sí mismas son significativas y que desde sí confieren significado a todos los elementos que la integran, cobra significado para él la totalidad estructural y él mismo en tanto que elemento de esa estructura.

El autor cita de nuevo a Lévi-Strauss: "Las cosas no han empezado a significar progresivamente. A resultados de una transformación [...] ha tenido lugar el tránsito de un estadio en el que nada tenía un sentido a otro en el que todo lo poseía. El universo entero, de un solo gol-

pe, se ha vuelto significativo" (págs. 366).

A continuación se centra Tinland en los estudios de Benveniste para mostrar cómo hasta la propia subjetividad se torna significativa en virtud del juego lingüístico. Los pronombres personales pueden considerarse como términos no referenciales pero sí significativos en virtud de la función que desempeñan en el universo del discurso. Con esto Tinland piensa haber resuelto la dificultad que se plantea Chomsky sin necesidad de recurrir a ningún apriorismo innato. Sin embargo, partir de una cultura ya dada y un lenguaje ya dado, es decir, partir de un *a priori* objetivo, no es menos problemático que el *a priori* subjetivo del lingüista norteamericano. El autor piensa que de hecho el lenguaje está siempre dado respecto de los individuos que lo aprenden, sin embargo hay por lo menos un caso estudiado por Jespersen y por Eibl-Eibesfeldt (a los que Tinland no menciona en ningún momento), de dos niños daneses muy desamparados, a los que cuidaba sólo su abuela sordomuda, que hablaban entre sí una lengua que ellos mismos habían inventado (O. Jespersen, *Die Sprache*).

Tinland, de todas formas, se resiste a suscribir una tesis tan radical como la de Benveniste según la cual "la subjetividad no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje" (pág. 407), dado que la subjetividad jamás se da separada del lenguaje. La resistencia de Tinland,

BIBLIOGRAFIA

no obstante, no parece deberse a que haya advertido el paralogismo que se produce en el salto del plano psicológico al plano ontológico, ni tampoco a que acepte una concepción de la subjetividad como realidad fundamentante, sino simplemente a que le parece excesivo atribuir tanto poder al lenguaje. "La posibilidad misma de decir *yo* o de ser llamado *tu* presupone la unidad natural que constituye el cuerpo (...). El sujeto se alcanza a sí mismo, según la modalidad que hemos descrito como fenomenalización, a través de la mediación de sus representaciones, tomadas ellas mismas, arrancadas por el sistema de signos en el cual se integran" (pág. 408).

Ahora la alternancia equívoca de las nociones de "cuerpo" y "sujeto" no permiten una exposición clara de la concepción de Tinland. El cuerpo no contiene una programación para el lenguaje, el lenguaje incide sobre algo que es pura disponibilidad genérica en tanto que carencia de determinaciones, y de esa conjunción resulta el sujeto. Tinland vuelve ahora sobre la teoría freudiana del origen de la representación simbólica en virtud de la represión de los deseos, pero eso deja completamente intacto el problema tal como lo había planteado. El lenguaje no constituye absolutamente el *yo*, sino que también concurre el cuerpo; el cuerpo en este sentido sigue siendo disponibilidad genérica y carencia, pero la carencia y la posibilidad siguen siendo insuficientes en orden a una positividad ulterior.

Hay que admitir, por consiguiente, "algo que permanece como realidad prelingüística, en el corazón mismo de la individualidad que constituye el anclaje natural de eso que toma forma a través de su representación en el lenguaje" (pág. 410). ¿Qué tipo de realidad es eso?, ¿se trata de una positividad que no es del orden de lo biológico-material? Esto último parecería deducirse de la eficacia que se le atribuye, pero no hay ninguna afirmación de tal índole. Las nociones de "alma" y de "intelecto" se han evitado a lo largo del libro; a veces se emplea el término "espíritu", pero con el significado de "subjetividad" en el sentido más amplio y vago.

Resulta problemático sostener que la obra de Tinland se inscribe en la línea de un estructuralismo materialista, pues si bien lo primero no parece discutible, lo segundo podría ser objetado en base a la persistente y reiterada afirmación del autor de que la cultura no es del orden de la naturaleza (en sentido biológico material). Habiendo renunciado de entrada al problema del origen de la cultura, y considerándola como ya dada y como dotada de una sustantividad estructural, Tinland apela en las conclusiones a los conceptos filosóficos de *natura naturans* y *natura naturata* y remite a Spinoza para la interpretación de tales conceptos. Quizá pueda decirse en último término que Tinland es materialista en el mismo sentido en que puede decirse que Spinoza lo es.

JACINTO CHOZA