

**“Algunas notas sobre un texto olvidado: *El Dios Oculto*, de Lucien Goldmann”**

**Claudia Möller**

**Universidad de Salamanca**

Este trabajo intentará abordar el estudio crítico de la obra de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché -El Dios Oculto-*, un texto muy rico y sin ninguna duda bastante olvidado por los historiadores.

El análisis que presento propone partir de las siguientes premisas: por un lado se reconstruirá el contexto historiográfico del autor, teniendo en cuenta las tradiciones que atraviesan su producción -*Annales*, Marxismo, Existencialismo, Humanismo Marxista...-; y por otro se intentará, a partir de la presentación de las líneas argumentales básicas de la obra, reconstruir su estrategia discursiva en función del análisis del vocabulario, las categorías empleadas, el universo de referencia bibliográfica, y por último la valoración y recepción de la obra a manera de reflexión final.

Lucien Goldmann nace en 1913 en Bucarest, allí se licenció en Derecho y luego en Zurich, se doctoró en Filosofía y en Paris, en Letras; estos datos sólo nos sirven para recordar el espacio histórico-geográfico que en un principio ubica a nuestro autor.

Su obra más importante será *Le Dieu Caché*<sup>1</sup> y su primera edición data de 1955, segundo hito cronológico importante que nos permite ingresar al contexto historiográfico de este autor, que por otra parte nos remite necesariamente por lo menos a dos modelos de análisis: *Annales* y Marxismo, con ciertas ideas-fuerza que será necesario analizar<sup>2</sup>.

La generación que ha sucedido a los padres fundadores en *Annales* ha hecho su opción en la herencia y ha dejado un poco en la sombra lo imaginario, la psicología colectiva y las mentalidades; por el contrario, la historia económica ha sido la predilecta, aunque se trata de una historia económica de ambición humanista<sup>3</sup>.

En este marco aparece la figura de Fernand Braudel como contextualizante.

Entre 1950-55 preside el Jurado de Agregación en Historia y en los veinticinco años posteriores al fin de la segunda guerra, Braudel revelaría sus extraordinarias dotes como organizador cultural, y en torno a tres instituciones, la revista *Annales*, la

---

<sup>1</sup> La producción historiográfica de Goldmann puede sintetizarse en torno a las siguientes obras: *Introducción al estudio de Kant* (1948), *Ciencias humanas y filosofía* (1952), *Investigaciones dialécticas* (1958) y *Para una sociología de la novela* (1964).

<sup>2</sup> Cuando hablamos de ideas-fuerza pensamos también en conceptos fundamentales que nos ayudan a construir un mapa de lectura en función del tema analizado.

<sup>3</sup> LE GOFF, J., CHARTIER, R. Y REVEL, J.: *La Nueva Historia*. Bilbao .

Dirección de la VI Sección de l'École y de la más reciente *Maison des Sciences de L'Homme*, crearía una sólida posición académica que le permitiría extender sus influencias en Francia y fuera de ella. Los años de férreo dominio institucional de Braudel, sobre todo desde 1956, sirvieron además para promover un vasto conjunto de iniciativas de investigación en torno a aspectos demográficos y económicos del mundo euroatlántico en la época moderna<sup>4</sup>. Es en esta fase ascendente del ciclo braudeliano que podemos ubicar a Goldmann.

A lo largo de los años 60, la reaparición de las mentalidades cambia de arriba a abajo la historiografía francesa. Es un acontecimiento capital, los sumarios y los temas de doctorados cambian, hay un descenso de los temas socioeconómicos y entran en escena temas como la familia, la muerte, la sexualidad, los testamentos como fuente de mentalidad religiosa...: aparece la Nueva Historia.

Ahora bien, entra en escena por primera vez en los países occidentales, un aguerrido grupo de historiadores profesionales creyentes en las bondades analíticas del marxismo, aunque no se constituyen en los únicos adversarios ni tampoco quizás los más inmediatos de los *Annales*. Desde otras ciencias sociales reaparecerían los ataques a la historia vista como una curiosa supervivencia decimonónica escasamente científica. Detrás de ellos había cuestiones epistemológicas: la moda estructuralista vino a signar la aparición no sólo de una tradición intelectual que atacaba a la historia con la excusa de atacar al historicismo, sino también de un pensamiento ahistórico y abstracto que por ende, despreciaba el empirismo y la falta de sistematicidad, característicos de los historiadores. No se trata sólo sin embargo, de cuestiones epistemológicas: al igual que 50 años antes, en la polémica de los sociólogos contra los historiadores, existía también un intento de desplazar a la historia de su posición prominente en los ámbitos académicos franceses<sup>5</sup>.

La palabra polémica nos permite retroceder por un instante al segundo hito cronológico destacado: 1955, año de publicación de *El Dios Oculto*. Es necesario, para comprender aún mejor la situación de Goldmann, hacer referencia al "Congreso Internacional de Ciencias Históricas" llevado a cabo en Roma en dicho año, 1955.

Allí, Labrousse presentó un programa específicamente explicitado de investigación de la historia social, que llevaría adelante junto con sus discípulos Furet y Daumard. Abogaban por una clasificación de la sociedad en base a categorías socio-profesionales moduladas por el estatuto jurídico y su puesto en la producción. Así,

---

<sup>4</sup>DEVOTO, F.: *Braudel y la renovación histórica*. Buenos Aires, 1991. p. 17 y 18; y BURKE, P.: *Una Rivoluzione storiografica. La scuola dell' "Annales", 1929-1989*. Bari. 1992. Cap. III.

<sup>5</sup>DEVOTO, F.: *Braudel y la renovación histórica*. Op. Cit. p. 18.

surgía una historia social y estadística, que definía las estructuras sociales en términos de estatuto socioprofesional y de jerarquía de fortunas<sup>6</sup>.

Había nacido una historia social cuantitativa, que Soboul definiría como el estudio de la sociedad y de los grupos que la constituyen, tanto en sus estructuras como bajo el ángulo de la coyuntura, tanto en el tipo cíclico como en la larga duración. De ahí vienen los cambios de método, la superación de la fase descriptiva y el necesario recurso a la medida y a lo cuantitativo<sup>7</sup>.

El Congreso de Roma abrió un doble frente contra los planteos de Labrousse. Por un lado P. Vilar, propugnaba una definición de la burguesía atendiendo a las categorías sociales elaboradas por Marx, frente a Labrousse, que rechazaba una definición jurídica o económica, prefiriendo un análisis empírico de la realidad social para enumerar, clasificar y jerarquizar por profesiones. Por otro lado Mousnier y sus discípulos, consideraban que la jerarquía social no puede deducirse del nivel de fortuna, sino que depende de la función social de cada estado.

Debate fértil en sus inicios, pero que con el tiempo se reveló estéril, llegándose a un punto muerto; situación puesta de manifiesto en el Coloquio de 1965, celebrado en la Escuela Normal Superior de Saint Cloude, donde se mantuvieron las posturas enfrentadas.

Una mención explícita merece Fernand Braudel, quien en su célebre artículo de 1958 sobre la *longue durée*, fue uno de los primeros en definir la historia de las mentalidades y el primero en hacerlo en clave de 'prisiones' de larga duración. Pero poco después, E. Labrousse concluía el "Coloquio de Historia Social" con una invitación a prospectar el campo de la historia de las mentalidades que definía explícitamente como la historia de las resistencias. Estas dos profesiones de fe, entran de hecho en un contexto histórico en el que precisamente las investigaciones empezaban a descubrir, la noción sobre el terreno.

En E. Labrousse entonces, la orientación se había producido desde una historia de los movimientos en las sociedades modernas, y singularmente del movimiento obrero, hacia una historia de lo que frena, a la historia de los obstáculos con los que choca. Por el contrario, en Fernand Braudel ese descubrimiento se arraigaba en la conciencia de los condicionamientos geográficos, de las herencias de larga duración y se enriquecía con contactos interdisciplinarios

---

<sup>6</sup>CARDOSO, C. Y PEREZ BRIGNOLI, H.: *Los métodos de la Historia*. Barcelona. 1976. p. 293.

<sup>7</sup>SOBOUL, A.: "Descripción y medida en historia social". Citado por TUÑÓN DE LARA, M.: *Metodología de la historia social de España*. Madrid. 1973. p. 4.

Sin embargo, esto permitirá en el plano de las investigaciones un cambio en la actitud de los jóvenes, entre otras cosas se produce una vuelta por ejemplo, a los temas de investigación filosóficos, y aquí nuevamente nos encontramos con Goldmann.

Lucien, será discípulo de Braudel, y no obstante la polémica subyacente con el marxismo, no obstaculizará la presencia entre ambas corrientes, de ámbitos de coincidencia, sobre todo ahí donde aparecían aires renovadores, como en Inglaterra. Con ellos se compartía la aversión hacia la historia tradicional, el interés por las dimensiones sociales y económicas del pasado, o la preocupación por procesos de media-larga duración sobre todo en el siglo XVII.

Desde otra perspectiva, “a pesar de que Goldmann nunca estuvo de acuerdo con el existencialismo, es en cierto modo su tributario y deudor”<sup>8</sup>, asimismo, establecer su relación con Lukács<sup>9</sup> y el Humanismo Marxista es fundamental.

En el marco de las tradiciones que influyen en nuestro autor, no debemos dejar de mencionar a por lo menos dos arquetipos más: Hegel y Marx. Esta referencia es para recordar que estamos en presencia de un historiador-filósofo que a partir de un fenómeno empírico abstracto quiere llegar a la esencia conceptual; que adscribe al pensamiento dialéctico donde no existen puntos de partida ni problemas resueltos definidos, donde el conjunto sólo puede ser conocido mediante verdades parciales; y por último, que concibe a la ciencia como constructiva en oposición a la filosofía analítica.

Al principio del trabajo, Ss ha planteado la necesidad de presentar, al menos sintéticamente, algunas líneas argumentales básicas de la obra de Goldmann. Aquí es necesario incluir una nota de precaución metodológica: no se procederá a un desarrollo lineal, o lo que sería lo mismo, a la presentación de un resumen de lo expuesto por el autor ordenadamente y por capítulos, por el contrario se intentará ‘desarticular’ la obra,

---

<sup>8</sup> AROSTEGUI, A.: *Iniciación al estudio del pensamiento actual*. Madrid. 1975. p. 22,153,186,214,225-6

<sup>9</sup> Cuando hablamos de Lukács, a quien se retomará más adelante, estamos hablando de un autor que se encuentra en la confluencia de tres grandes corrientes del pensamiento universitario alemán de su tiempo: el neokantismo de Heidelberg, la aclaración de los conceptos de significación y de comprensión de Dilthey, y la fenomenología husserliana; y es tal vez en parte esa situación, la que le ha permitido recuperar la tradición del idealismo clásico, definiendo la significación por la relación entre el alma y lo absoluto, en tanto que habiendo renunciado a esa relación, las tres corrientes mencionadas habían roto, de hecho, con la gran tradición filosófica. (Análisis efectuado por GOLDMANN, L.: “Introducción a los primeros escritos de Georg Lukacs”, p. 155)

Por su parte, el Humanismo Marxista aparece en un momento de exaltación del hombre: el existencialismo. Exaltación también, como una necesidad interna del Marxismo de superar “un comunismo hecho de burócratas, policías, neveras y ningún hombre”. EN: AROSTEGUI, A.: *Iniciación al estudio del pensamiento actual*. Op. Cit. p. 223.

para proceder a su reconstrucción -sobre todo conceptual- que es otro de los objetivos planteados al comienzo. A tal efecto, es necesario dividir esta parte del análisis en dos: el desarrollo histórico del tema -mediante un estudio de caso- por parte de Goldmann, y el análisis conceptual.

En lo que se refiere al primer punto, Goldmann retoma una temática -conflictiva por cierto- del s. XVII. Francia transitaba entonces por lo que nuestro autor llama el paso de la monarquía moderada de Antiguo Régimen a la monarquía absolutista, lo que en términos de P. Anderson sería el paso de la fase II (primacía de la realeza frente a la nobleza) a la fase III (independencia de la nobleza del tercer estado -gobernados mediante un cuerpo de comisarios)<sup>10</sup>.

La primera mitad del siglo XVII asiste a la consolidación de la *noblesse de robe* (de toga) fuertemente dependiente del monarca y a la domesticación de la *noblesse d' épée* (de espada) al servicio del estado absolutista.

A la *noblesse d' épée* se le confiaron los cargos de intendentes (comisarios), teniendo a su cargo la supervisión de la vieja magistratura. Así la *noblesse de robe* entrará en crisis en los años 30, en función de la doble contradicción en la que se verá envuelta: dependencia política y económica del monarca y pérdida de prerrogativas y poderes del sistema de intendencias. Esto, que para Goldmann, se constituirá en una alienación, será la base material sobre la que se instalará la visión trágica del mundo y la vida que caracterizará a la nobleza togada, cuya expresión mas clara será el Jansenismo.

Estos hombres debieron de volver con fuerza al principio de la gracia y de la predestinación en desmedro de las obras. Pero: ¿Entre qué tipo de gente se desarrolla la visión trágica? y ¿Por qué se orientaron hacia tal concepción?

En este punto el interlocutor de Goldmann es R. Mousnier. Para éste último, no se da por sentado el ascenso del absolutismo entre los siglos XVI y XVII, se resiste a hablar de alianza entre realeza-tercer estado en la evolución del estado so pena de simplificar un tema demasiado complejo: para Mousnier, no hay una relación específica entre Jansenismo y nobleza cortesana, ya que muchos -según sus estudios- eran

---

<sup>10</sup>ANDERSON, P.: *El estado absolutista*. Madrid. 1980. Cap. referido al caso francés. Para este autor, la fase II del absolutismo es en la que "la extensión de la guerra, la burocratización de los cargos, la intensificación de los impuestos y la erosión de las clientelas, apuntaban a la eliminación de los poderes intermedios".

Debemos recordar que en el siglo XVI existía una alianza entre las burguesías locales y la monarquía, y los puestos en el Parlamento eran ocupados por el tercer estado, y que dichos puestos fueron consagrados con el régimen de la *Paulette* (heredabilidad de los cargos a cambio de un canon anual).

jesuitas y por lo mismo, enemigos de Port-Royal, serán sí, el espacio de los golillitas (las gentes cultas) el ámbito en el que se desarrollará la vida intelectual.

Para Goldmann, la intensidad de los conflictos del Parlamento de París contra el monarca, las dos guerras civiles (La Liga y La Fronda) y el desarrollo del Jansenismo, sumados a tres impulsos -el ascenso del absolutismo monárquico, la transformación de la *noblesse de robe* en nobleza cortesana, y el ascenso de la monarquía y del tercer estado (*noblesse d' épée*) serán “determinantes en la construcción de su argumentación, y el concepto de alianza se constituirá en el fenómeno central.

Así, desde el retiro de Le Maitre en 1637, hasta la representación de *Fedra* (la última tragedia de Racine) en 1677 -año a partir del cual no habrá más tragedias- aparecerá y se desarrollará una ideología que afirma la imposibilidad radical de realizar una vida válida en el mundo, ideología o concepción total que se ha calificado de trágica y que como se dijo, su expresión más clara será el Jansenismo<sup>11</sup>.

Goldmann destacará la relación de dos grandes intelectuales del siglo con el Jansenismo, intentando describir los resultados de la alienación de la *noblesse de robe*: Pascal<sup>12</sup>, quien a través de sus *Provinciales* se hará cargo de la polémica sobre las cinco proposiciones, pronunciándose a favor de la predestinación (aquí aparecerá

---

<sup>11</sup>Resumamos algunos aspectos de la cronología del Jansenismo y de sus protagonistas más importantes. La familia Arnauld mantenía estrechas relaciones con el convento de Port-Royal como protectora y asociada, varias hijas de Arnauld eran religiosas de aquí, una de ellas, la madre Angélica, llevó a cabo una reforma conventual que la acercó al abate de Saint-Cyran, amigo de Jansenius, agustino radical en lo referido al problema de la gracia. Port-Royal se convierte en centro de atracción para los partidarios del agustinismo en boga (entre los nobles de robe). En 1637, Antoine Le Maitre se instala como primer solitario en Port-Royal y en 1638, el abate de Saint-Cyran se niega a recibir un obispado y a aceptar la atrición, por lo que Richelieu los arresta. En ese mismo año muere Jansenius y se publica *Agustinus*, largo comentario sobre las doctrinas de San Agustín y la confirmación de una necesidad de la gracia eficaz para la salvación, gracia concedida a los hombres por la fe, tras la caída, y diferente a la gracia suficiente, que según el jesuita Molina, era el don divino connatural, la fuerza que inclinaba hacia el bien y que naturalmente se tornaba en eficaz. Gracia asociada a la fe: se abría un nuevo camino de la predestinación, esta vez en un medio conventual y ascético, característico del misticismo católico del siglo XVII. En 1651, la Sorbona y noventa y tres obispos franceses, solicitan a Roma el examen de cinco proposiciones del *Agustinus* por considerarlo hereje -en cuanto al tema de la gracia-, el papa condena las cinco proposiciones, y en 1655 se pretendió obligar a los jansenistas a firmar el formulario de condena y se resistieron. Muy pronto aparecen sin embargo dos corrientes en el interior del Jansenismo: la conciliadora, encabezada por Nicole, donde se observa un acercamiento al cartesianismo y al trabajo en el mundo, y la contestataria con la Madre Angélica con un rechazo ascético del mundo.

<sup>12</sup>Su punto de partida es considerar la visión del hombre como un ser situado entre el infinito y la nada, de donde de la conciencia de su miseria extraerá su grandeza, consistiendo toda dignidad en el pensamiento. Para él, el infinito y Dios permanecen mudos, la divinidad es el Dios oculto, el *Deus absconditus* de Isaías, que nos convoca a abandonar el mundo para conocerlo, pero que se niega a rebelarse a nuestra razón, en un pensamiento que sólo es fértil en el compromiso con el mundo. Tal es la situación paradójica del “rechazo mundano por el mundo”, del cual sólo una apuesta sobre la existencia de Dios puede arrancarnos. Por lo que, la razón insatisfecha seguirá

la noción de apuesta sobre la salvación del cristiano, acusado por el mundo y por la duda); y Racine<sup>13</sup>.

En función de la síntesis argumental presentada, es importante plantear ahora que Lucien Goldmann, al iniciar su obra se proponía dos finalidades: desarrollar un método positivo en el estudio de las obras filosóficas y literarias, y contribuir a la comprensión de un conjunto preciso y limitado de escritos, que a pesar de las diferencias, le parece emparentados.

Desde lo epistemológico, este trabajo es una etapa en el estudio de un problema: “el conocimiento de los hechos empíricos continuará siendo abstracto y superficial, mientras no se haya concretado por su integración al conjunto, único que permite superar el fenómeno parcial y abstracto para llegar a su esencia concreta, a su significado”.

“En las Ciencias humanas, la separación entre lo esencial y lo accidental solamente puede realizarse por integración de los elementos al conjunto, de las partes al todo. Esta es la razón por la que a pesar de que no sea posible llegar nunca a una totalidad que no sea a su vez elemento o parte, el problema del método en las Ciencias humanas consiste en trocear el dato empírico en totalidades relativas suficientemente autónomas para que sirvan de cuadro a un trabajo científico”, este método (el dialéctico), preconiza ir no solamente del texto al individuo sino también de éste a los grupos sociales de los que forma parte.

Paulatinamente nos hemos ido acercando a una de las tareas que todavía quedan pendientes: el esfuerzo analítico para proceder a la reconstrucción conceptual en función de aquellas ideas-fuerza que sin duda se imponen a la hora de aprehender el texto. En este marco, por lo menos tres actores conceptuales interrelacionados debemos considerar, y es a partir del siguiente planteo, que nos adentramos en la cuestión. En el *Prefacio*, Goldmann considera que la idea central de la obra es que “los hechos humanos forman siempre estructuras significativas globales cuyo carácter es a la vez práctico, teórico y afectivo y estas estructuras sólo pueden ser estudiadas

---

exigiendo una renovación constante de la apuesta mientras vivamos, poniendo sólo la muerte, fin a esta dialéctica.

<sup>13</sup>Toda la obra de Racine puede ser leída como una secuencia de síntomas y expresiones de los avatares de Port-Royal y el Jansenismo. La tragedia de Fedra en particular (1677) revela la reedición de la situación paradójica del movimiento tras el fracaso de la “Paz de la Iglesia”.

En *Fedra* encontramos el tema de la huida del mundo y del silencio divino al comienzo mismo de la tragedia. El personaje de la Aya Enona representa la última tentación del mundo que, al descubrirse ilusoria para la reina, induce a ésta, a la elección trágica e imposible de la totalidad. Fedra e Hipólito encarnan dos situaciones humanas opuestas, las dos polaridades entre las que se debate la crítica jansenista: ella es el justo pecador y él es el monstruo inocente. Sólo la

positivamente (explicadas y comprendidas) en el contexto de una perspectiva práctica fundada en la aceptación de un conjunto de valores”<sup>14</sup>. Partiendo de éste principio se ha demostrado la existencia de una estructura de este tipo: la visión trágica<sup>15</sup> que ha permitido delimitar y comprender la esencia de distintas manifestaciones humanas y poner de manifiesto entre todos estos hechos, un parentesco estructural escasamente percibido antes. Así, al tratar de determinar y describir progresivamente las características de la visión trágica y al utilizar para el estudio el teatro de Racine, se ha demostrado que aquella constituye la esencia común de los movimientos y de la ideología del Jansenismo .

El concepto de estructura significativa, es tomado por Goldmann desde Lukács, en *Historia y Conciencia de Clase* pero, de ninguna manera le es propio<sup>16</sup>. A partir de esta herramienta conceptual, Goldmann capta la descripción de una estructura significativa atemporal: la visión trágica<sup>17</sup>. Según declara Goldmann, el concepto lukacsiano de visión trágica, ha sido un instrumento capital para la comprensión de los escritos de Pascal y de Racine. La comprensión del movimiento jansenista, en tanto que estructura dinámica, tiene por el contrario, un valor explicativo con relación a esos escritos. Del mismo modo la descripción comprensiva de la evolución de la estructura de las relaciones de clase en la sociedad francesa global, en los siglos XVI y XVII, tienen un valor explicativo para los procesos dinámicos que constituyen el devenir de la

---

muerte de ambos hace posible que Teseo restaure el mundo en el compromiso, pero ese Teseo está muerto ante Fedra que resucita en la eternidad de la poesía trágica.

<sup>14</sup>GOLDMANN, L.: *El Hombre y lo Absoluto. 'Le Dieu Caché'*. Barcelona. 1968. Prefacio.

<sup>15</sup>Uno de los puntos fundamentales del pensamiento trágico, como ya se deslizara en la nota dedicada a Pascal, es el considerar al Dios oculto: la voz de Dios ya no habla al hombre de manera inmediata. La idea de un Dios oculto es fundamental para la visión trágica en general y para Pascal en particular: Dios está oculto para la mayoría de los hombres pero es visible para los elegidos. Para Pascal el Dios oculto es el Dios presente y ausente siempre (centro de la tragedia), ‘aparece a veces’, esta es una posibilidad esencial pero que no se realiza jamás, porque en el momento mismo en que Dios se aparece al hombre, éste deja de ser trágico. Ver y oír a Dios es superar la tragedia, Dios existe siempre pero no aparece jamás.

<sup>16</sup>En tanto que idea general, abstracta y filosófica, se encontraba ya en el centro de la dialéctica hegeliana. Marx, que la ha tomado a continuación, eliminándole todo lo que tenía en Hegel de especulativo, la ha convertido en un instrumento de búsqueda empírica concreta. El materialismo dialéctico, que es un estructuralismo genético generalizado, basado en tres conceptos básicos: estructura dinámica significativa, conciencia posible y posibilidad objetiva, implica la afirmación de que todo hecho humano se presenta a la vez, como una estructura significativa, comprensiva por el análisis de las relaciones constitutivas entre los elementos que la componen (elementos que son a su vez y en su propio nivel las estructuras significativas del mismo tipo), y como elemento constitutivo de un cierto número de otras estructuras más vastas que lo abrazan y lo integran.

Por otra parte, la concepción atemperada de las estructuras significativas lo posicionan contrariamente a Dilthey y a sus maestros de la escuela neokantiana de Heidelberg que se orientaban hacia el hegelianismo y la historia. Lukács vuelve resueltamente a la posición kantiana donde encuentra la significación auténtica.

nobleza de toga y sus consecuencias históricas. Por lo que, esta visión trágica es captada a partir de otro concepto: la concepción del mundo. Para nuestro autor, dicha concepción es una realidad que no es individual y que se expresa a través de las obras, por ejemplo, de Pascal, Kant y Racine, por tener esencialmente elementos análogos a pesar de las diferencias que los separan. La concepción del mundo no es una realidad metafísica sino que es el principal aspecto concreto del fenómeno llamado conciencia colectiva<sup>18</sup>.

En este punto se imponen dos aclaraciones, por un lado, - tomando solamente la palabra conciencia (sin su adjetivación)- el hombre trágico tiene conciencia de dos insuficiencias: insuficiencia del hombre, al mismo tiempo rey y esclavo, ángel y bestia, e insuficiencia de un mundo ambiguo, donde tratar de probar sus fuerzas, pero donde no debe emplearlas jamás<sup>19</sup>. Exigencia de síntesis, de unión de los contrarios, esta es la esencia de la conciencia trágica: “el hombre no es ni ángel ni bestia porque su auténtica tarea consiste en realizar el hombre total que integrara a ambos”; la tragedia decía Lukács, es un juego que se realiza para un único espectador: Dios; lo que queda, jamás será certeza sino esperanza.

Por otro lado, tomando la expresión conciencia colectiva, conciencia de grupo - al decir de Goldmann- nos retrotraemos al principio del presente trabajo, y es en función de las “relaciones peligrosas” surgidas entre *Annales* y Marxismo, que no podemos dejar de analizar un concepto subyacente en la obra de nuestro autor y colindante con estos últimos conceptos enunciados (conciencia colectiva-conciencia de grupo): la ideología.

Retomando los debates ya explicitados, es importante en el marco del nuevo problema planteado, hacer referencia a un nuevo Coloquio de historia social -celebrado igualmente en Saint-Cloud en 1967-, dedicado al tema de las órdenes, los estamentos y las clases. Labrousse y sus discípulos volverían a dar un espaldarazo a la historia social de las mentalidades.

Es necesario, a partir de aquí, efectuar una breve historia ‘relacionada’ de conciencia colectiva y visión del mundo.

---

<sup>17</sup>Lukács considera a la visión trágica, en esa época, como la única verdadera que opone a las otras formas inauténticas de evasión y de seudorechazo de la vida cotidiana. EN: LUKACS,G.: *Teoría de la Novela*. Buenos Aires. 1966.p. 157.

<sup>18</sup> Según Goldmann, una concepción del mundo es precisamente el conjunto de aspiraciones, sentimientos, ideas, que reúne a los miembros de un grupo y los opone a los demás grupos. Él prefiere hablar de conciencia de grupo.

<sup>19</sup>GOLDMANN,L.: *El Hombre y lo Absoluto*. Op. Cit. p. 73

Mandrou identificaba la historia de las mentalidades con las “visiones del mundo”, y Vovelle <sup>20</sup>opinaba que esta definición era “a la vez hermosa, satisfactoria para mí gusto, pero innegablemente imprecisa”<sup>21</sup>. Satisfactoria porque como historiador marxista, ve en esta definición un concepto próximo a la noción de ideología; imprecisa porque “la historia de las visiones del mundo es, en última instancia, una definición marginal y que no satisface del todo”<sup>22</sup>. Considera peligroso equiparar el concepto de mentalidad colectiva con el de “inconsciente colectivo”, peligro que tiene que ver con el uso que Ph. Ariès hace de esto último: “es una noción que quiere ser - dice Ariès- mucho más empírica, y remite a la autonomía de una aventura mental colectiva que obedece a ritmos y causalidades propias”<sup>23</sup>. Como historiador marxista, Vovelle es consciente que la realidad es una interrelación de niveles, por lo tanto no puede admitir que los fenómenos mentales sean autónomos del resto de los niveles. Por ello, al igual que G. Duby, prefiere un concepto “más neutro”: el de “imaginario colectivo”, ya que es “más manejable... y sobre todo menos susceptible de extrapolaciones aventuradas en el dominio del psicoanálisis”<sup>24</sup>.

En relación con estas ‘presentaciones/confrontaciones’ llegamos al tópico final a abordar: la recepción de la obra de Goldmann.

La crítica hacia el marxismo apodado ‘vulgar’, hace que Vovelle se interrogue sobre si esa misma crítica no habría contribuido en la historiografía francesa, a esa especie de prudencia y aún de cierta vergüenza, de los historiadores marxistas, para abordar los objetos que podían exponerlos a reproches. “Hasta una fecha reciente se tenía la impresión de que muchos historiadores marxistas suscribían, al menos con su silencio, una partición implícita: se les confinaba en el ámbito de la economía, de las estructuras sociales (pero con una libertad muy vigilada) reservando para los más calificados que ellos los territorios más complejos de la historia religiosa, de las mentalidades y de las sensibilidades. De esta manera el *Goldmann de El dios oculto*

---

<sup>20</sup>Recordar que es la influencia de E. Labrousse la que orienta sus pasos desde una historia social cuantificada o serial hacia las “resistencias” de la historia como la forma de avanzar en la investigación de la historia serial tras el bloqueo metodológico, pero sobre todo, ideológico en el que se encuentra sumida como resultado del enfrentamiento de posturas entre la escuela de Labrousse -a la que perteneció entre los años 1950-60- y la de Mousnier. EN: BAZAN DIAZ, I.: “La Historia social de las mentalidades y las Ciencias Sociales”. EN: A.A.V.V.: *La otra historia: Sociedad, cultura y mentalidades*. Bilbao. 1993.

<sup>21</sup>VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona. 1985. p. 12

<sup>22</sup>MARTINEZ SAW, C.: “Conversa amb Michel Vovelle. La historia de les mentalitats” EN : *L’Avenc*. 1981. p. 63

<sup>23</sup>VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Op. Cit. p. 16

<sup>24</sup>*Ibidem*. p. 17

durante mucho tiempo fue la excepción que confirmaba la regla de una no intervención de los investigadores marxistas en las materias que no eran de su competencia”<sup>25</sup>.

Le Roy Ladurie, en una reseña crítica al libro de Taveneaux<sup>26</sup> expresa “ Un buen libro pues, en la tradición de Lucien Goldmann. Pues el jansenismo es también, como lo había comprendido magníficamente Goldmann, uno de los ingredientes con que se elaboró la burguesía francesa, en la prolongación de los legüeyos y de los oficiales. Conserva de él, todavía hoy, una brizna de austeridad pronto alerta, y una sana desconfianza contra los instintos... eso sí menos teórico y menos conceptualizador que Goldmann...”<sup>27</sup>.

J. Burucúa por su parte, rescata no sólo la conceptualización planteada por Goldmann, sino también su postura historiográfica, para dar cuenta del siglo XVII en el esquema de la convergencia de las culturas populares y de elites<sup>28</sup>. En este marco hará suya la hipótesis sostenida por nuestro autor para quien la *noblesse de robe* en 1630, entra en crisis por la contradicción de su dependencia política y económica del monarca y por la pérdida de las prerrogativas y poderes del sistema de intendencias. Esta alienación será la base material sobre la que se instaló la visión trágica del mundo y de la vida que caracterizó a los togados, y cuya expresión más clara fue el Jansenismo.

Para concluir, y a su vez hacer honor a los aportes que este “olvidado” libro ha realizado a la historiografía, nada más clarificador que partir de la propuesta hecha por el propio Goldmann: construir una historia intelectual ejercida desde los textos.

La reformulación de la vieja historia de las ideas también fue llevada al interior del campo de la historia intelectual y allí, según comenta R. Chartier<sup>29</sup>, alcanzó posturas contradictorias con aquellas de los historiadores de las mentalidades. La obra capital en esta dirección es la L. Goldmann, *El Dios oculto*. Al principio, se plantea una misma distancia con respecto a las modalidades tradicionales, biográficas y positivista, de la historia de las ideas. Al igual que en Febvre y en la historia de las mentalidades, se trata ante todo de pensar en la articulación entre los pensamientos y lo social. Extraído de Lukács, el concepto de ‘visión del mundo’, como se expusiera anteriormente, es el instrumento que autoriza dicha posición y permite una triple

---

<sup>25</sup>VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Op. Cit. p. 9 y 10

<sup>26</sup>TAVENEAU, R.: *La vie quotidienne des Jansenistes*. Paris. 1973. Reseña de Le Roy Ladurie aparecida en *Le Monde*, 1º de febrero de 1974.

<sup>27</sup>LE ROY LADURIE, E.: *Entre los historiadores*. México. 1989. p. 87-88

<sup>28</sup>BURUCUA, J.: *Sabios y Marmitones*. Buenos Aires. Cap. correspondiente al S.XIII: El Jansenismo.

<sup>29</sup>CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona. 1992.

operación: asignar una significación y una posición social definidas a los textos literarios y filosóficos; comprender los parentescos que existen entre obras de forma y naturaleza opuestas; discriminar en el interior de una obra individual los textos 'esenciales', constituidos como un todo coherente, con el cual debe relacionarse cada obra singular. En Goldmann, el concepto de visión del mundo tiene a su cargo las funciones que pertenecen al utillaje mental de Febvre y al *habitus* de Panofsky (y Bourdieu). El *Dios Oculto* daba una aplicación discutible pero ejemplar de estas proposiciones, al construir los *Pensées* de Pascal y nueve tragedias de Racine, desde *Andrómaca* hasta *Atalía*, como el *corpus* que expresa con la mayor coherencia posible 'una visión trágica del mundo', identificada con el Jansenismo, y relacionando esta conciencia colectiva a un grupo particular, el de los oficiales de toga desposeídos de su poder, y por lo tanto, de su poder social como consecuencia de la construcción del estado absolutista.

Se puede decir con Chartier, que sea cual fuere la validez histórica de un análisis, así planteado aportaba una idea esencial, opuesta a uno de los postulados de la historia de las mentalidades, a saber: que son los 'grandes' escritores y filósofos quienes expresan o reflejan con mayor coherencia, a través de sus obras esenciales, la conciencia posible del grupo social del que forman parte; son ellos los que alcanzan 'la mayor conciencia posible del grupo social que representan'. Como consecuencia de esto, la prioridad acordada a los textos mayores (definidos en forma nueva, por su adecuación a una visión del mundo) y su corolario: la desconfianza y el rechazo de los enfoques cuantitativos en el campo de la historia cultural. Mucho antes de los desafíos actuales, apoyados en una concepción antropológica de la cultura, es en la tradición de la historia intelectual al estilo de Goldmann, donde aparecieron las primeras manifestaciones contra las ilusiones de la cuantificación.