

Carlos Nelson Coutinho

EL ESTRUCTURALISMO
Y
LA MISERIA DE LA RAZÓN



Coutinho, Carlos

El estructuralismo y la miseria de la razón / Carlos Coutinho ; prólogo de Miguel Vedda. - 1a ed. - La Plata : Dynamis, 2017.

335 p. ; 21 x 14 cm. - (Ontología y Teoría Social / Gianna, Sergio Daniel)

ISBN 978-987-3986-07-9

1. Estructuralismo . 2. Ciencias Sociales y Humanidades. 3. Dialéctica. I. Vedda, Miguel, prolog. II. Título.

CDD 301

Fecha de catalogación: 15/06/2017

Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social
Editorial Dynamis

WEB: www.catedralibrets.org

E-mail: catedralibrets@gmail.com



El estructuralismo y la miseria de la razón por Editorial Dynamis se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Derivar 4. 0 Internacional.

ÍNDICE

Prologo.....	7
<i>Miguel Vedda</i>	

Nota a la segunda edición.....	21
---------------------------------------	-----------

Prefacio.....	27
----------------------	-----------

Capítulo I

El problema de la razón en la filosofía burguesa

1. El rompimiento con la tradición progresista.....	35
2. La economía y las categorías filosófica.....	44
3. El irracionalismo y la “miseria de la razón”.....	58

Capítulo II

Las condiciones históricas del estructuralismo

1. Angustia y confianza.....	77
2. La ideología del mundo manipulado.....	84

Capítulo III

Los límites de la “razón” estructuralista

1. Lenguaje, praxis y razón.....	99
----------------------------------	----

2. Del neopositivismo al estructuralismo.....	119
---	-----

Capítulo IV

La evolución del estructuralismo como “concepción del mundo”

1. Lévi-Strauss contra la dialéctica.....	132
2. Estructuralismo y literatura: Roland Barthes.....	167
3. El antihumanismo de Michel Foucault.....	181

CAPÍTULO V

Las contradicciones de Louis Althusser

1. Althusser y el marxismo contemporáneo.....	206
2. El vaciamiento de Marx en la “lectura” althusseriana	227

Postfacio.....	269
-----------------------	------------

José Paulo Netto

A la memoria de György Lukács,
mi maestro.

Y para Leandro Konder,
mi amigo.

PRÓLOGO

DE CÓMO LAS MISERIAS DE LA RAZÓN PRODUJERON FORMALISTAS. SOBRE LAS CRÍTICAS DE CARLOS NELSON COUTINHO ALAS TEORÍAS ESTRUCTURALISTAS

A mis amigos entrañables Ester Vaisman y Antonino Infranca
Al querido Carlos Nelson, in memoriam

...Díganle
que debe guardar respeto a los sueños de su
[juventud
cuando se convierta en hombre.
Friedrich Schiller, Don Carlos IV, 21

Escribir sobre Carlos Nelson implica ocuparse de uno de los mayores pensadores latinoamericanos de nuestra época, autor de una obra vasta, aguda, comprometida y consistente, más allá de sus razonables alteraciones históricas, justificables y aun necesarias en un pensador empeñado en realizar un aprendizaje serio y profundo de la realidad con la que le ha sido dado enfrentarse. *Un estudio sobre la coherencia de su pensamiento* no podría dejar de tomar en consideración las diferentes facetas de su fisonomía intelectual: al teórico y crítico de la literatura, al intérprete y comentarista brillante de György Lukács y Antonio Gramsci, al polemista y al militante, al profesor y al traductor puntilloso, al crítico del stalinismo y al defensor de las perspectivas eurocomunistas, al defensor de la democracia como valor universal y al intérprete original de la realidad histórica, política, económica y cultural del Brasil contemporáneo. Representante sobresaliente de una generación de grandes intelectuales marxistas brasileños, entre los cuales podríamos mencionar, por ejemplo,

a Michael Löwy, José Chasin, José Paulo Netto y Leandro Konder, Carlos Nelson sintió, como los otros autores mencionados, la necesidad de romper con la fastidiosa vulgata prodigada por los manuales del marxismo-leninismo oficial y desplegar una forma experimental y novedosa de reflexión, que resultara además apropiada para la realidad concreta de Nuestra América. Verdadero “marxista en movimiento”,¹ tal como lo definió José Paulo Netto en un excelente ensayo dedicado a trazar su evolución teórica y crítica, Carlos Nelson supo encontrar un estilo de pensamiento y escritura acorde con su propia época. Consciente de la aciaga academización de la crítica que se propagó como plaga en el plano mundial durante los últimos cincuenta años, Carlos tuvo siempre en mente tanto la necesidad de cuestionar el “fordismo intelectual académico” (José Paulo Netto) en cuanto degradación de la ocupación intelectual auténtica, como la lucidez necesaria para diferenciarse de quienes permanecen paralizados en la veneración estéril del pasado, es decir: de aquellos que, renunciando a la preocupación vital por el presente propia del auténtico marxismo, prefieren evasivamente perderse, con incurable nostalgia, en el “érase una vez” de los tiempos viejos y buenos. Celso Frederico ha indicado acertadamente que vivimos hoy “en un momento marcado por la extrema burocratización del trabajo intelectual, por el productivismo mezquino impuesto por las agencias que financian la investigación y aceptado pasivamente por la universidad”; en ese ambiente “sofocante y competitivo” no florecen tan solo los “insípidos ‘artículos para periódicos’”

1 Netto, José Paulo, “Breve nota sobre un marxista convicto e confeso”. En: Braz, Marcelo (comp.), *Carlos Nelson Coutinho e a renovação do marxismo no Brasil*. San Pablo: Expressão Popular, 2012, pp. 51-83; aquí, p. 59. De aquí en adelante, todas las traducciones son mías.

sino, peor aún los “*papers...* la ‘forma *trash*’ del ensayo”.² Convendría completar este panorama diciendo que, durante las últimas décadas, la proliferación de *papers* ha ido acompañada por una *degradación de la forma ensayística*, que, ante la escasez de escritores intelectualmente penetrantes y estéticamente talentosos, se perdió por los dudosos meandros del diletantismo filosófico, la trivialidad argumentativa y la ineptitud estilística. En manos de los cultores de lo que Edgardo Cozarinsky llamó, con expresión memorable, el *arte del chanterío*, esta variedad corrompida del ensayo se convirtió en la expresión más justa de la pereza intelectual y, en algunos casos tristemente antológicos, en lo más próximo a su propia parodia. Si, a la hora de valorar una producción intelectual determinada, los tecnócratas académicos se basan en criterios cuantitativos y formalistas, de acuerdo con una racionalidad burocrática hace tiempo convertida en norma, los seudoensayistas se refugian en algunas de las formas más banales del irracionalismo. Fundado, con llamativa frecuencia, en apelaciones no reconocidas a la doxa y en un lenguaje permeado de imágenes extraídas del sentimentalismo bien pensante de las clases medias y de las expresiones más insustanciales del periodismo, este ensayismo degradado es más un producto de la industria de la cultura que una alternativa válida frente a ella.

La obra de Carlos Nelson testimonia una comprensión aguda del contexto contemporáneo y, en cuanto tal, ofrece una notable alternativa frente a las dos formas de pensamiento y de escritura que acabamos de esbozar. Sin capitular ante el burocratismo academicista ni ante la perezosa bohemia irracionalista, el autor del libro que presentamos supo entender que la única posibilidad de rebasar el aca-

2 Frederico, Celso, “Figura de exceção: dois momentos de Carlos Nelson Coutinho”. En: Braz, Marcelo (comp.), *Carlos Nelson Coutinho...*, pp. 85-97; aquí, p. 85.

demicismo era ir más allá de él, sin quedar apresado entre sus mallas ni retroceder a la práctica del *chanterío*. De ahí que haya podido indicar José Paulo Netto, no sin alguna sorpresa, que la producción de Carlos Nelson podía satisfacer plenamente los superficiales criterios de nuestras universidades, “solo” que hay en ellas un *exceso* respecto de esos parámetros, en función del cual podemos bien afirmar que nos encontramos ante la obra de un intelectual, en el sentido pleno y genuino del término. Ilustrativo de lo que venimos diciendo es el modo en que Netto caracteriza el desempeño de su amigo como profesor: “[...] en la academia por un cuarto de siglo, Carlos Nelson reveló ser un estricto cumplidor de los deberes y ritos propios de ella: querido y respetado por los estudiantes, fue el profesor que no faltaba a las clases, que dialogaba con todos sus colegas sin faltar en las confrontaciones internas; que intervenía en los órganos colegiados, que participaba de tribunales (de concursos públicos, de evaluación docente, de valoración de disertaciones y tesis), que dirigía a maestrandos y doctorandos”.³

Carlos “*solo sirvió a la academia*, no se sirvió de la institución para nada”; jamás se valió de ella “como elegante refugio para apartarse, en nombre del estatuto ‘científico’ de la vida universitaria, de sus grandes compromisos sociales, asumidos en la juventud y a los cuales permanece, en la teoría y en la práctica, irreductiblemente fiel”.⁴ Este fue el modo en que eligió Carlos Nelson cumplir con el precepto de Hegel —uno de sus filósofos predilectos— de no ser mejor que su época, pero sí, en cambio, lo mejor de ella.⁵

3 Netto, José Paulo, “Breve nota sobre un marxista convicto e confesso”, pp. 51 y s.

4 *Ibíd.*, p. 52.

5 La cita procede del final del poema “Entschluss” (Resolución): “Strebe, versuche du mehr, als das Heut und das Gestern, so wirst Du / Besseres nicht als die Zeit, auf’s beste sie sein” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,

Esto deja huellas sobre sus publicaciones, y no solo en las posteriores a 1986, año en que se inicia su actividad como profesor: Carlos Nelson halló un *lenguaje* que podía interpelar, por cierto, al militante y al lector formado en literatura, política y filosofía, pero también a estudiantes y profesores universitarios, sobre quienes consiguió influir intensamente. En esa capacidad para comprender su época y adecuarse a ella, pero con una actitud diametralmente opuesta al oportunismo, el equivalente argentino para Carlos podría ser David Viñas; una diferencia relevante es quizás que el estilo del pensador brasileño fue siempre más llano y accesible que el del excepcional crítico argentino. Hay en Carlos, en el mejor de los sentidos, algo del pensador ilustrado que se empeña en ser comprendido y que busca que sus escritos alcancen a un público amplio, pero sin rebajar en nada el rigor de la argumentación.

A todo aquel que se disponga a leer hoy *El estructuralismo y la miseria de la razón* no solo le llamará la atención la juventud del autor —que por entonces tenía menos de treinta años—, sino también el carácter prácticamente inaugural de su exploración. Carlos no contaba por entonces con la densa masa de crítica marxista sobre el tema que comenzó a acumularse, sobre todo, a partir de los años ochenta. Publicado por primera vez en 1972, el libro es relativamente contemporáneo de otros estudios considerados como pioneros —*La cárcel del lenguaje*,⁶ de Fredric Jameson, apareció, por ejemplo, en ese mismo año—. La motivación para escribirlo se encuentra, según declara el propio autor, en un comentario epistolar de Lukács en el que el filósofo húngaro afirma que el estructuralismo era, por aquellos años, el mayor obstáculo para un desarrollo

Dokumente zu Hegels Entwicklung. Ed. de J. Hoffmeister. Stuttgart: Frommann, 1936, p. 388.

6 *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

del marxismo; estimulado por la observación de su maestro, Carlos Nelson buscó enfrentarse con los principales exponentes del estructuralismo —eludiendo a los epígonos, más fáciles de impugnar—, con el propósito inicial de resistir la expansión de esa escuela en Brasil. Ricardo Antunes recuerda el modo en que el libro fue “devorado por aquellos que percibían el derretimiento de la ontología y el endurecimiento de las estructuras desprovistas de subjetividad”;⁷ más allá de que en ciertos momentos se encuentra marcado por sus circunstancias de nacimiento, *El estructuralismo y la miseria de la razón* “tuvo un papel destacado al caminar a contramano, frenando la influencia exacerbada del estructuralismo y rescatando el marxismo de matriz ontológica que se ejercitaba en Río de Janeiro, sin rupturas entre el “joven” y el “viejo” Marx, a diferencia de ciertas lecturas de *El Capital* que florecieron en otras playas y que a veces se enmarañaban entre los (des)caminos del estructuralismo”.⁸

Pero Lukács no fue solo el instigador para la escritura de este libro; su producción madura y tardía proporciona también el andamiaje teórico con ayuda del cual se construyen los argumentos. Es llamativo que, sin conocer la *Ontología del ser social*, el joven investigador haya podido desarrollar una crítica que coincide en tantos aspectos con el espíritu y con la letra del tratado póstumo lukácsiano. En la medida en que este solo comenzó a ser publicado en lengua italiana en 1976, mientras que la edición alemana apareció recién entre 1984 y 1986, Carlos Nelson tuvo que apoyarse en los escritos entonces disponibles; ante todo, en “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946), *¿Existencialismo o marxismo?* (1951), *El asalto a la*

7 Antunes, Ricardo, “Notas de memória: as primeiras influências de Carlos Nelson Coutinho no marxismo brasileiro”. En: *Praia Vermelha* 22/2 (enero-junio de 2013), pp. 27-31; aquí, p. 29.

8 *Ibíd.*

razón (1954) y las *Conversaciones con Lukács* sostenidas por Leo Kofler, Wolfgang Abendroth y Hans Heinz Holz (1967). De manera original, Carlos se apoya en Lukács para presentar a la camarilla estructuralista como una edición corregida y aumentada del neopositivismo. La diferencia reside en que, mientras este último adoptaba una posición idealista subjetiva respecto del mundo objetivo, los estructuralistas proponen un nuevo idealismo objetivo, aunque desprovisto del hambre de realidad que caracterizaba a los grandes sistemas idealistas objetivos de la sociedad burguesa en ascenso –ante todo, la filosofía hegeliana–. El estructuralismo es presentado como exponente típico de una época de relativa estabilidad; y para esta definición Carlos se apoya en una hipótesis general de nítida inspiración lukácsiana: *durante los momentos de crisis, la burguesía acentúa ideológicamente el factor irracionalista, subjetivista; en períodos de estabilidad, privilegia orientaciones basadas en el racionalismo formalista*. Esto explica tanto la vigencia del estructuralismo en el período de postguerra como la crisis que dicha escuela debía experimentar a partir de las insurrecciones del 68, que condujeron a algunos de sus representantes más sobresalientes a revisar sus posiciones, intensamente conmovidas por la realidad material e histórica, tan subestimada por ellos hasta ese momento. Igualmente inspirada en Lukács está la incisiva fórmula de miseria de la razón, acuñada por Carlos Nelson para definir un rasgo definitorio del estructuralismo: *el extremo empobrecimiento agnóstico de las categorías racionales, reducidas a reglas intelectuales que operan en la praxis manipuladora*.

El esclarecimiento del propio estructuralismo va precedido por una caracterización general de la época en la que aquella escuela surgió como una de sus expresiones teóricas e ideológicas más características. Se trata de la era del *capitalismo monopolista de consumo*, en el que se im-

pone y generaliza la colonización de la vida privada de los individuos —su tiempo libre—, que en estadios anteriores estaba librada a las leyes del mercado, al capricho irracional de los numerosos consumidores. Con el crecimiento de la explotación mediante la obtención de plusvalía relativa antes que a través de la plusvalía absoluta, como asimismo a partir de la expansión del mercado mundial, se impone de manera creciente la necesidad de someter la esfera del consumo al proceso de burocratización y homogeneización capitalistas. Apoyándose en las consideraciones del viejo Lukács sobre el capitalismo de la manipulación, pero también en Baran y Sweezy y en el Horkheimer de *Crítica de la razón instrumental*, Carlos Nelson explica precisa y sintéticamente el modo en que el “nuevo” capitalismo va destruyendo la heterogeneidad entre los individuos, homogeneizando sus comportamientos y volviéndolos tan calculables o “producibles” como lo eran ya anteriormente las mercancías. El resultado de la manipulación capitalista tardía es un producto humano uniformizado, racionalizado, *controlable*.

En estas circunstancias aparece una teoría que, como la estructuralista, coloca el análisis de las estructuras por encima de la espontaneidad individual; que entroniza un concepto de sistema ahistórico según el cual este depende de leyes formales tan esquemáticas e impersonales como las que rigen a la vez el mundo de la producción y el del consumo bajo el capitalismo tardío —y aquí no podemos dejar de recordar las reflexiones sobre la cosificación desplegadas por Lukács en el célebre artículo de *Historia y conciencia de clase*—. En la medida en que reduce la razón (la *Vernunft* del idealismo alemán) al intelecto formal (la *Ratio* teorizada por Kracauer en sus ensayos de la segunda mitad de la década de 1930 y, después de él, por la Escuela de Frankfurt) y en que subordina la praxis humana a las reglas del intelecto manipulador, el estructuralismo es *el*

reflejo ideológico del mundo manipulado. Afirmar esto no implica decir que se trata de un reflejo exacto o consciente; consiste más bien en un modo de reacción típico que expresa, aun sin proponérselo, ciertos trazos fundamentales de su tiempo. Un giro más complejo asume el tratamiento del problema cuando se dice que aquello que el estructuralismo expresa es *un temor*: el del capitalismo de consumo. Más sutil que el que infunde el stalinismo, el terror estructuralista se deriva de aquella manipulación que procura eliminar lo humano del hombre, la racionalidad crítica de este, en nombre de una masa de consumidores amorfa y maleable. Desde una perspectiva crítica aborda Carlos Nelson la determinación estructuralista de convertir el lenguaje y, más aún, la lingüística en clave para interpretar la íntegra vida social. Esta operación es problemática, por un lado, a causa de la distorsión reduccionista que implica amoldar una realidad compleja y heterogénea –el “complejo de complejos” que examina minuciosamente el Lukács de la *Ontología*– a fin de que se ajuste a las dimensiones de la cárcel del lenguaje. Pero también, por otra parte, porque, por efecto de esta violencia formalista, el propio lenguaje resulta empobrecido; y Carlos se apoya en autores tan autorizados pero, a la vez, tan diferentes entre sí como Henri Lefebvre y Noam Chomsky para cuestionar la concepción empobrecida y errada del lenguaje, la deletérea eliminación de los elementos sociohistóricos y de contenido que practica el formalista estructuralismo.

Al detenerse en el análisis y crítica de las principales obras (naturalmente: hasta el momento de aparición del libro) de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes y Louis Althusser, *El estructuralismo y la miseria de la razón* consigue abarcar aspectos muy diversos del movimiento cuestionado. Más allá del elevado nivel expositivo y argumentativo que mantiene todo el estudio –y que podríamos extender sin dificultad al conjunto de

la obra de Carlos Nelson—, es preciso reconocer algunos altibajos. El punto menos sólido está dado por el examen de la obra de Roland Barthes; en nuestra opinión, encierra una gran injusticia decir que la mayor parte de los libros del crítico francés son meras compilaciones de artículos periodísticos o algo similar, y en los que una jerga de “especialista” no alcanza para cubrir la superficialidad básica. Por otra parte, al destacar los *Elementos de semiología* (1965) como la obra más representativa de Barthes, Carlos no cumple con el imperativo gramsciano, enunciado al comienzo del libro, de enfrentarse con las manifestaciones más destacadas del estructuralismo antes que con las de menor jerarquía. Un examen más justo y profundo, según nuestro parecer, habría tratado de dar cuenta de por qué los grandes análisis particulares del crítico francés —De Michelet y Racine, de Balzac y Proust, de Brecht y Verne, del cine emancipado y los productos de la cultura de masas— producen un efecto verdaderamente iluminador *a pesar* del andamiaje teórico estructuralista, y no gracias a él. Guardada toda proporción, cabría ver en estos resultados de la exploración lúcida y libre de Barthes un fenómeno parecido al triunfo del realismo acuñado por Engels y retomado de manera brillante, en diversas instancias, por György Lukács.

Si en las consideraciones sobre Barthes aparecen las páginas menos agudas, en el capítulo sobre Althusser se encuentran algunas de las más señaladas de *El estructuralismo y la miseria de la razón*. El conocimiento a la vez erudito y original de la obra de Marx y de la vasta tradición marxista le permite a Carlos Nelson identificar, con precisión extremada, algunos de los puntos débiles más significativos del filósofo francés. Al atacar los tres núcleos categoriales básicos del materialismo histórico —el historicismo, la concepción del mundo humanista, la razón dialéctica— y, en un sentido general, al tratar de

imponer un científicismo antifilosófico que recuerda los tiempos de la Segunda Internacional, cuando no incluso los del stalinismo, el althusserianismo conduce a un empobrecimiento del pensamiento emancipador. Sugestivo es también el empeño en sustraer a la obra de Marx su dimensión ontológica y rebajarla a una mera epistemología; una epistemología que, según destaca Carlos Nelson, constituye una versión *up to date* de la gnoseología formalista del neopositivismo. Pero no se trata tan solo de identificar las debilidades internas del marxismo estructuralista o de rastrear los puntos en que él se aparta del sendero trazado por Marx; es preciso también detectar su significación histórica, la que le ha permitido alcanzar, más allá de sus insuficiencias, una vasta influencia a nivel internacional. Carlos funda esa significación en la capacidad del althusserianismo para constituirse como una respuesta espontaneísta a una época de estabilización capitalista; se relaciona con una tendencia burocrática dentro del movimiento obrero, y por ello recurre a un concepto de racionalidad correspondiente a una praxis burocrática y manipulatoria. De esa manera, la escuela de Althusser termina mostrando un rostro de Jano: por un lado es la continuación del científicismo hegemónico en los tiempos de Eduard Bernstein y Karl Kautsky; por el otro, conserva los contenidos burocráticos del socialismo característicos de la perversión stalinista o neostalinista.

La indagación de Carlos Nelson conduce a un diagnóstico categórico, según el cual la escuela de Althusser es una tendencia restauradora que, bajo la apariencia de un modernismo científico, pretende poner de nuevo en circulación contenidos pertenecientes al stalinismo. Este es un diagnóstico que debería ser examinado a la luz de la evolución de Althusser posterior a la publicación de *El estructuralismo y la miseria de la razón*. Es una pena que, en medio de sus innumerables ocupaciones, Carlos no haya

estado en condiciones de complementar su libro dando cuenta del estado de cosas ulterior. Pero es posible extraer de la nota para la segunda edición algunas indicaciones relevantes. Allí se comenta que la evolución de los principales estructuralistas posterior al análisis de comienzos de los setentas marcó una ruptura con la inicial rigidez teórica: Barthes se apartó del formalismo esquemático temprano, Foucault abandonó la *arqueología del saber* para formular agudas reflexiones sobre la *genealogía del poder* y Althusser publicó diversas autocríticas en las que intentó tomar distancia respecto del estructuralismo. Las sombrías previsiones de un Foucault profeta del mundo totalmente manipulado y del Althusser teórico del neostalinismo, como reconoce Carlos Nelson, felizmente no se cumplieron. Que las insurrecciones del 68 cumplieron, como ya dijimos, un papel significativo en los cambios de orientación es algo que en más de una ocasión reconocieron los propios representantes del estructuralismo. Así, en el prefacio de 1970 a la reedición de *Mitologías* (1957), Roland Barthes señala que las dos determinaciones básicas de su libro, la crítica ideológica del lenguaje de la cultura de masas y el desmontaje semiológico de ese lenguaje, “no podrían ser ya trazados hoy de la misma manera [...]; no es que la materia haya desaparecido, sino que la crítica ideológica, al mismo tiempo que la exigencia de esta resurgía brutalmente (mayo de 1968), se volvió sutil o, al menos, exige serlo; y el análisis semiológico, inaugurado, al menos en aquello que me concierne, por el texto final de *Mitologías*, se ha desarrollado, precisado, complicado, dividido; se ha convertido en el lugar teórico donde puede jugarse, en este siglo y en este Occidente, una cierta liberación del significante”.⁹

Corresponde subrayar que *El estructuralismo y la miseria de la razón* no posee un valor puramente histórico,

9 Barthes, Roland, *Mythologies*. París: Seuil, 1970, p. 7.

en cuanto crítica *coyuntural* a un fenómeno histórico presuntamente superado hace tiempo. Las propuestas de una interpretación historicista, ontológica y materialista de la realidad histórica y social tienen implicaciones metodológicas de primera importancia, y solo podrían aportar, al lector de hoy, un sustancial enriquecimiento. Ojalá contribuya además este libro a difundir aún más, entre los lectores de lengua castellana, a un pensador latinoamericano que podría y debería interpelarlos.

Miguel Vedda

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro fue publicada en 1972, en pleno contexto del llamado “vacío cultural”, consolidado por la radicalización de la dictadura que siguió a la promulgación del AI-5. No obstante, en vez de “vacío cultural” –al final, como no podría dejar de ser, continuó produciéndose cultura en nuestro país-, sería más justo decir que vivíamos entonces en un período de *cultura vacía*, vacía de espíritu crítico, de efectiva preocupación con las cuestiones sociales y políticas. Fue en este contexto que el estructuralismo llegó a Brasil, difundiéndose con rapidez entre muchos intelectuales, sobre todo aquellos ligados a la Universidad.

Con su habitual lucidez, Otto Maria Carpeaux rápidamente percibió el papel que esa moda intelectual iría a desempeñar en la cultura brasilera de la época: en el título de su brillante artículo panfletario de 1967, no vacilaba en decir, premonitoriamente, que “el estructuralismo [era] el opio de los literatos”. La función social del estructuralismo –una función que, debe resaltarse, independiente en muchos casos de la intención consciente de sus defensores- estaba así bien definida: consistía en desviar la atención de los intelectuales de los temas que habían marcado la cultura brasilera de los primeros dos tercios de los años 1960, cuando aún se podía constatar en ella una relativa hegemonía de la izquierda.

Sin embargo, faltaba en nuestro país un análisis crítico de la específica formulación *teórica* del estructuralismo. Estimulado por una carta que Lukács me escribió el 26 de febrero de 1968 –en la cual decía explícitamente que el estructuralismo era, en aquel momento, “el mayor obstáculo a un desarrollo del marxismo”-, resolví escribir un texto teórico de combate al estructuralismo, basado metodológicamente en las indicaciones ontológicas que el último

Lukács hiciera en algunas entrevistas (su *Ontología del ser social* era aún inédita en la época). Decidí, desde el inicio, no incluir en mi análisis crítico los muchos seguidores brasileiros del estructuralismo, sino que me concentré en el examen de las ideas de sus maestros franceses. Seguía así, una recomendación de Gramsci: en la batalla de las ideas, decía el autor de los *Cuadernos de la Cárcel*, si queremos ser eficaces, debemos combatir no los representantes débiles de una corriente, sino sus principales exponentes.

Concluido en 1971, el libro encontró dificultades para ser editado. Fue rechazado, en la época, por dos importantes editoras, tal vez las principales difusoras del estructuralismo en Brasil, a la cuales yo ingenuamente había presentado los originales. Finalmente, después de que fuera aceptada una edición mexicana (publicadas en 1973), *El estructuralismo y la miseria de la razón* fue editado por Paz e Terra, entonces dirigida por los entrañables Ênio Silveira y Moacyr Félix. El libro no tuvo mucha repercusión. Eran poquísimos los vehículos que, en la época, albergaban el debate de ideas en Brasil. Recibió algunas críticas (no siempre venidas de estructuralistas) y unos pocos elogios.

Con la eclosión del mayo del '68 en Francia, el estructuralismo —expresión ideológica de un mundo aparentemente “seguro” y no contradictorio— sufrió un duro golpe. Estaba siendo progresivamente abandonado, inclusive por sus principales representantes (la gran excepción fue Lévi-Strauss, que se mantuvo fiel a sus viejas ideas hasta su reciente muerte), cediendo lugar —en una época en que el prefijo “pos” designa las principales expresiones de la filosofía burguesa— a los llamados posestructuralistas y posmodernistas. En cuanto a mí, obligado a buscar el exilio en 1976, me sentí liberado para ocuparme cada vez más de cuestiones de teoría política; en consecuencia, pasé

a dedicar a Gramsci una atención mayor de la que le había dedicado hasta entonces, cuando Lukács era mi gran (y casi única) referencia teórica.

Por todo eso, pasé décadas sin releer mi viejo libro. Sin embargo, éste siempre era recordado por el querido amigo José Paulo Netto, viejo compañero de batallas políticas e ideológicas, que lo recomendaba con generoso énfasis a sus muchos alumnos. Fui así frecuentemente presionado (¡son muchos nuestros alumnos en común!) a reeditar el libro; mi viejo ejemplar fue muchas veces prestado para que se hiciera fotocopias. A pesar de eso, dudé mucho tiempo en reeditarlo, no porque haya abandonado las ideas centrales que en él defiende, o porque haya cambiado Lukács por Gramsci (¡siempre encontré que los dos marxistas se complementan!), sino porque consideraba al viejo libro superado, en función no sólo de la desaparición del estructuralismo como corriente viva en la batalla de las ideas, sino sobre todo por causa del cambio de posición de los autores que en él critico.

En efecto, después de la publicación de *El estructuralismo*, Roland Barthes, Michel Foucault y Louis Althusser alteraron bastante sus formulaciones teóricas. En vez del formalismo esquemático de sus análisis críticos de la época estructuralista, confinados a un radical reduccionismo lingüístico, Barthes —en sus producciones más tardías— se abocó a llamar nuestra atención sobre el “placer del texto” u ofrecernos “fragmentos de un discurso amoroso”. Foucault, por su parte, desvió sus esfuerzos analíticos de la aborrecida “arqueología del saber”, para proponer interesantes reflexiones sobre la “genealogía del poder”, las cuales —aunque también problemáticas (no me parece posible elaborar una “microfísica del poder” desvinculada de una teórica del Estado)— ciertamente lo sitúan más allá de los límites del estructuralismo; por lo demás, el último Foucault abandonó la antigua y declarada “pasión por el sis-

tema”, tanto que se empeño activamente en la defensa de algunas buenas causas políticas. Ya Althusser, inclusive antes de la tragedia en la que estuvo implicado, publicó varias autocríticas, intentando desvincular su nombre de la corriente estructuralista y buscando intervenir en las luchas internas de su Partido; en los últimos años de su vida, más allá de escribir una bella y sufrida autobiografía, se empeñó en defender y justificar un “materialismo aleatorio”, el cual –aunque tan problemático como sus posiciones de los años 1960- ya no tenía mucho que ver con el estructuralismo. Eso permitió que, felizmente, no se cumpliesen las sombrías previsiones que realizara en mi libro –aunque presentadas cautelosamente como meras posibilidades-, es decir, de que Foucault podía ser el profeta de un mundo enteramente manipulado, o de que Althusser corría el riesgo de convertirse en el teórico del neoestalinismo.

Por todo ello, supuse durante mucho tiempo que, para autorizar una reedición de *El estructuralismo*, tendría yo que reescribir casi todo el libro, sobre todo los capítulos IV y V. Y esa tarea no me atraía, no sólo porque estaba empeñado en el examen de otros temas, sino sobre todo porque de esa eventual reescritura surgía no una reedición actualizada, sino un libro nuevo, que no estaba dispuesto a escribir. José Paulo y sus alumnos, sin embargo, tanto insistían, que en un momento proustiano de la búsqueda del tiempo perdido, resolví releer el libro, escrito hace casi cuarenta años. Mi impresión –¡debo confesar sin falsa modestia!- fue positiva.

Es evidente que no escribiría hoy un libro similar. Tampoco me sentí estimulado por la idea de reescribirlo. Pero la relectura de *El estructuralismo* me llevó a revalidar la oportunidad de republicarlo *sin ninguna alteración*. Me pareció que, en sus tres primeros capítulos, éste conserva actualidad en su crítica a las dos principales corrientes de

la filosofía burguesa pos-hegeliana, o sea, la “destrucción” y la “miseria” de la razón, las cuales –aunque sobre nuevas formas- continúan presentes en el escenario político-ideológico de hoy. Los dos últimos capítulos, que tratan de las posiciones de específicos autores estructuralistas, ciertamente pierden actualidad: pero, más allá de presentar digresiones sobre la filosofía marxista que aún me parecen válidas, pueden ser consideradas –¡con buena voluntad!- como modestas contribuciones a la historia de las ideas en el siglo XX.

Puse una condición para autorizar la reedición de *El estructuralismo*: que José Paulo Netto, que tanto insistió para esa reedición, escribiese para ella un prefacio en el cual, más allá de situar el libro en su tiempo, extendiese hasta nuestros días el combate lukacsiano en éste propuesto contra las tendencias complementarias del irracionalismo y del racionalismo formal. Como José Paulo aceptó generosamente mi invitación, me sentí exculpado de realizar alguna alteración en el viejo libro: el mismo, es aquí reproducido tal como fue publicado en 1972, con mínimos cambios de estilo y correcciones de los pocos errores de revisión. Espero que José Paulo esté acertado en suponer-¡y convencer de ello a tantos de sus (y mis) alumnos!- que esta reedición vale la pena.

C. N. C.

Río de Janeiro, octubre de 2009

PREFACIO

En los últimos años, desde que entró “en la moda”, el estructuralismo se ha convertido en uno de los temas dominantes de la cultura moderna. Al presentarse como un método rigurosamente “científico”, capaz de superar tanto al irracionalismo existencialista como a la vacía abstracción de un “humanismo” pseudo-marxista, la “nueva” filosofía conquistó rápidamente entusiastas adeptos en diversos lugares del mundo occidental, penetrando e influyendo en círculos bastante heterogéneos. Tal penetración ocurrió también en América Latina, pero fue particularmente intensa en Brasil, donde, como consecuencia de las condiciones político-institucionales vigentes en los últimos años, la corriente estructuralista tomó por asalto los recintos universitarios y el movimiento editorial en el campo de las ciencias humanas, beneficiándose de una “neutralidad” frente a las cuestiones ideológicas y del silencio casi completo (naturalmente no voluntario) de sus opositores auténticamente marxistas. Así, independientemente de que estemos de acuerdo o no con sus formulaciones teóricas, debemos admitir que el estructuralismo se convirtió en una corriente viva, actuante y significativa de la cultura occidental de nuestros días.

Por otra parte, casi al mismo tiempo que establecía sus primeras formulaciones, el estructuralismo encontró vigorosos opositores. Durante algún tiempo, la verdadera naturaleza histórica y sistemática de esta corriente no siempre fue correctamente apreciada, ni siquiera por aquellos que intuyeron con sagacidad su carácter en extremo problemático. En gran medida, tales opositores (incluyendo los latinoamericanos) pertenecían precisamente a las corrientes criticadas —con cierta justificación— por el estructuralismo, o sea, al irracionalismo y al pseudohumanismo pretendidamente marxista. La polémica, así, con

frecuencia se transformó en un debate estéril: a las unilateralidades estructuralistas se oponían unilateralidades similares, aunque de signo contrario. De ese modo, la polémica terminaba por reforzar las posiciones antagónicas, pues, en la medida en que cada uno de los adversarios denunciaba las unilateralidades ajenas, justificaba con ello las suyas propias. A la “cientificidad” estructuralista se oponía un humanismo ideológico, subjetivo y retórico; contra un “racionalismo” formalista, limitado y objetivamente agnóstico, se defendía una “imaginación” intuitiva, irracionalista y anticientífica; a la negación de la historia como dimensión objetiva de lo real se oponía un historicismo abstracto, igualmente irracional y subjetivo.

El presente libro pretende analizar el estructuralismo a la luz de una posición más universal, más dialéctica, capaz de superar *simultáneamente* las unilateralidades estructuralistas y las irracionalistas (o para-irracionalistas). Aunque opuestas en apariencia, tales posiciones unilaterales son mutuamente complementarias. Tanto el irracionismo cuanto el “racionalismo” formalista (del cual el estructuralismo es sólo una manifestación), son expresiones necesarias del pensamiento ideológico de la burguesía contemporánea, incapaz de aceptar la razón dialéctica, la dimensión histórica de la objetividad, la riqueza humanista de la praxis.

El predominio de una u otra posición, como intentaremos demostrarlo, depende de causas históricas. Cuando atraviesa por momentos de crisis, la burguesía acentúa ideológicamente el momento irracional, subjetivo; cuando pasa por periodos de estabilidad, de “confianza”, concede prestigio a las orientaciones fundadas en un “racionalismo” formal. Desde el punto de vista filosófico, esta unidad esencial de las dos posiciones aparentemente opuestas se refleja en el hecho de que ambas abandonaron los tres núcleos de categorías que el marxismo heredó de la filosofía

clásica —elaborada por la propia burguesía en su etapa ascendente— y que son, precisamente, el historicismo concreto, la concepción humanista del mundo y la razón dialéctica. Al renunciar a tales instrumentos categoriales, que se caracterizan por sus dimensiones críticas, el pensamiento “modernista”, en sus dos aspectos, capitula ante la positividad fetichizada del mundo contemporáneo.

El puente entre el irracionalismo y el “racionalismo” formal lo constituye el agnosticismo. Al confundir a la razón con el intelecto, la apropiación humana de la objetividad con la manipulación técnica o burocrática de los “datos”, las corrientes formalistas desembocan en un agnosticismo más o menos radical. Esferas fundamentales de la realidad objetiva —precisamente las que denotan las categorías de dialéctica, historia y humanismo— son declaradas incognoscibles, “falsos problemas” y, consecuentemente, lanzadas al terreno de la sinrazón y del irracionalismo. Los límites del “racionalismo” formal, por lo tanto, son el punto de partida para la arbitrariedad irracionalista.

Esa corriente agnóstica, ciertamente, es mucho más amplia y más antigua que el estructuralismo. Sus primeras manifestaciones pueden ser localizadas en el positivismo “clásico” de Comte, en la economía vulgar, en la sociología formalista de Durkheim y en las diversas versiones del neokantismo científico. Se manifiesta más tarde en las investigaciones epistemológicas que desembocaron en el neopositivismo lógico, en el cual el agnosticismo asume dimensiones extremas. En combinación con elementos irracionalistas domina también en el pragmatismo norteamericano. Finalmente, reaparece en nuestros días bajo formas variadas, entre las que el estructuralismo destaca por ser la más significativa, universal y “sistemática”. Pero no es la única: el formalismo agnóstico se manifiesta, por ejemplo, en la reducción de la economía a una manipulación pragmática de datos; en los manejos cuantitativos,

meramente estadísticos, de la sociología norteamericana (desmistificada brillantemente por Wright Mills en *La imaginación sociológica*);¹ en las teorías de la comunicación ligadas a las “investigaciones” de Marshall McLuhan; en las diversas orientaciones semántico-lingüísticas o “informáticas” de la estética y la crítica contemporánea, etcétera. En nuestro libro sugerimos como designación general de tal corriente la expresión *miseria de la razón*, basada en una analogía con la célebre fórmula —“destrucción de la razón”, “asalto a la razón”— utilizada por Lukács para designar al irracionalismo. Por “miseria de la razón” queremos significar el radical empobrecimiento agnóstico de las categorías racionales, reducidas a las simples reglas formales intelectivas que operan en la praxis manipuladora.

Aunque este libro presente un breve esbozo histórico de la “miseria de la razón” e indique algunas de sus características teóricas generales, no tiene la menor pretensión de agotar, ni histórica ni sistemáticamente, los problemas puestos al día por esta corriente. Nuestro análisis crítico toma en cuenta, tan sólo a algunos de sus representantes contemporáneos, más precisamente a los estructuralistas franceses, quienes, gracias a la universalidad y al carácter “sistemático” de sus concepciones, ocupan un lugar privilegiado en el seno de esta corriente. Por otra parte, al examinar en un sólo conjunto a pensadores ciertamente diferentes entre sí, como Lévi-Strauss, Foucault o Althusser, no pretendemos en modo alguno minimizar sus diferencias, cuyas causas y efectos histórico-sistemáticos analizaremos en el curso de nuestra explicación. Sin embargo, tales diferencias, como también procuraremos demostrarlo, se manifiestan en el *interior* de una unidad esencial, asegurada inicialmente por la “miseria de la razón” que

1 C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

todos ellos practican, además de por la manera, esencialmente similar, mediante la cual transforman las reglas formales intelectivas (a las que identifican con la racionalidad en general) en una realidad objetiva, existente por encima de los hombres concretos. En este sentido, consideramos que la peculiaridad del estructuralismo, en el seno de la orientación agnóstica, reside en la sustitución del idealismo subjetivo, propio de los neopositivistas lógicos, por una nueva modalidad del idealismo objetivo. (Dado que la problemática de Althusser se coloca en un contexto teórico e histórico en extremo diverso al del resto de los estructuralistas, o sea, en el marco del marxismo contemporáneo, nos vimos obligados a dedicarle un capítulo aparte; mas esto, que sirve para subrayar la diversidad de la *génesis histórica* y de los *problemas* de Althusser, no debe oscurecer, así lo esperamos, la similitud esencial entre las respuestas teóricas de Althusser y las del movimiento estructuralista en su conjunto).

Finalmente, me gustaría poner de relieve que el punto de vista que en este libro adopto, lo mismo que en el resto de mis trabajos, es aquel que fue sustentado en las obras de madurez de Georg Lukács, el gran maestro húngaro recientemente fallecido. Esto significa, por lo tanto, que mi crítica al estructuralismo nada tiene en común con la hecha por Garaudy, y sólo parcialmente se identifica con las de Goldmann, Sartre y Lefebvre. Son precisamente las posiciones lukacsianas las que contrapongo, a título de justo *tertium datur*, a las unilateralidades estructuralistas o irracionalistas (y, en general, “historicistas” o “humanistas” abstractas). Dentro de mis limitaciones, pretendo contribuir al desarrollo y actualización de la crítica lukacsiana a la cultura burguesa, crítica que alcanzó un nivel de generalización histórico-universal en su libro,

notable y siempre actual, *El asalto a la razón*.² Tanto en sus últimas entrevistas y ensayos, como en sus trabajos póstumos, ahora en proceso de publicación, Lukács intentó completar su magistral análisis del irracionalismo con una denuncia de las diversas versiones de la corriente agnóstica, o sea, de aquel empobrecimiento de la razón que integra, complementa y refuerza los mitos irracionalistas. Por lo demás, tal denuncia aparecía ya, si bien de un modo vacilante e insatisfactorio, como hacia el final de su vida lo reconoció el propio Lukács, en el Epílogo a *El asalto a la razón*.

El presente libro tiene como propósito hacer concreta tal denuncia, esclareciendo teóricamente los límites y las contradicciones de la versión *up to date* de la “miseria de la razón”. Pero es preciso recordar que la crítica lukacsiana de la cultura burguesa se articula orgánicamente —y precisamente de ello deriva su grandeza— con la explicitación y sistematización de una ontología auténticamente materialista y dialéctica, capaz no sólo de restaurar integralmente la problemática filosófica marxista, sino también de responder adecuadamente a los estancamientos teóricos del movimiento socialista contemporáneo. La obra de Lukács, particularmente en su dimensión propiamente filosófica, todavía no es suficientemente conocida y debatida en América Latina. Por ello, si el presente libro contribuye no sólo a mostrar los límites del estructuralismo, sino también a poner de relieve la universalidad y la actualidad de las posiciones de Lukács, habrá cumplido entonces, plenamente, la tarea que se propone.

C. N. C.

Río de Janeiro, julio de 1971

² Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA BURGUESA

En la historia de la filosofía burguesa es posible discernir, con relativa nitidez, dos etapas principales. La primera, que va de los pensadores renacentistas hasta Hegel, se caracteriza por un movimiento progresista, ascendente, orientado en el sentido de la elaboración de una racionalidad humanista y dialéctica. La segunda, que se presenta después de una radical ruptura: el viraje ocurrido entre 1830-1848, tiene por signo la decadencia progresiva, el abandono más o menos completo de las conquistas del periodo anterior, algunas de las cuales son definitivas para la humanidad: las categorías del humanismo, el historicismo y la razón dialéctica. Tal discontinuidad de la evolución filosófica corresponde, naturalmente, a la propia discontinuidad objetiva del desarrollo capitalista. El antagonismo entre progreso y reacción, que marca desde sus orígenes la evolución de la sociedad burguesa, presenta a partir de 1848 un aspecto nuevo: las tendencias progresistas, antes decisivas, quedan subordinadas a un movimiento que invierte todos los factores del progreso (que, ciertamente, continúan existiendo), al transformarlos en fuente de una cada vez mayor enajenación humana.

Desde el punto de vista inmediatamente social y político, tal inversión tuvo su génesis en el surgimiento de una contradicción antagónica entre las clases que antaño formaban el *tercer estado* o *estado llano*. Mientras que en la primera etapa la burguesía representaba objetivamente los intereses de la totalidad del pueblo que combatía a la reacción absolutista y feudal, en la segunda el proletariado surge en la historia como clase autónoma, *en sí* y *para sí*, capaz de resolver en sentido progresista las nue-

vas contradicciones generadas por el propio capitalismo triunfante.

En la época en que la burguesía era el portavoz del progreso social, sus representantes ideológicos podían considerar la realidad como un todo racional, cuyo conocimiento y consecuente dominio eran una posibilidad abierta a la razón humana. Desde la fórmula de Galileo (“el libro de la naturaleza está escrito en lengua matemática”) hasta el principio hegeliano de la “razón en la historia” se extiende una línea que, a pesar de sus sinuosidades, afirma claramente la subordinación de la realidad a un sistema de leyes racionales, capaces de ser integralmente aprehendidas por nuestro pensamiento. Al convertirse en una clase conservadora, interesada en la perpetuación y justificación teórica de lo existente, la burguesía estrecha cada vez más el margen para lograr una aprehensión objetiva y global de la realidad; la razón es vista con un escepticismo día a día más grande, rechazada como instrumento de conocimiento o limitada a esferas paulatinamente menores o menos significativas de la realidad.

Al referirse a la revolución europea de 1848, en la que la burguesía traicionó definitivamente la causa del progreso social, Marx señala las raíces reales de tal ruptura en el seno de la evolución cultural burguesa: “La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban”.³ Entre aquello que la burguesía se aprestaba a abandonar estaba, y quizá en primer lugar, la categoría de razón.

3 Carlos Marx, “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f., t. i, p. 291.

1. El rompimiento con la tradición progresista

Por consiguiente, si la tarea ideológica de la burguesía revolucionaria fue la conquista de la realidad por medio de la razón desplegada en todas sus determinaciones, tal tarea —en la época de su decadencia— consiste precisamente en negar o limitar el papel de la razón en el conocimiento y en la praxis de los hombres. La disolución de la filosofía de Hegel, en la que la identidad entre lo real y lo racional encontró su más radical expresión en los marcos del pensamiento burgués, siguió dos variantes: una de “izquierda” y otra de “derecha”; esta disolución se puede manifestar como el desarrollo superior del “núcleo racional” del pensamiento hegeliano, o, por el contrario, como un abandono que objetivamente represente una regresión. El primer movimiento, efectuado por el marxismo, es la expresión filosófica del proceso por medio del cual el proletariado recoge la bandera abandonada por la burguesía, supera sus límites y contradicciones y eleva la racionalidad dialéctica a un nivel superior, materialista. La crítica “de derecha” a Hegel, por lo contrario, abandona como “inadecuadas” las conquistas fundamentales del periodo anterior y sólo conserva los momentos regresivos, marginales del movimiento *racionalista* que culminaría en la dialéctica, el humanismo y el historicismo.

Nos gustaría, antes de continuar adelante, disipar un posible malentendido. La ruptura que ahora analizamos no se verifica con la totalidad del pensamiento anterior, pero sí con la tradición progresista que constituye la esencia de dicho pensamiento. En muchos puntos, ciertamente, se presenta una relación de continuidad entre la filosofía de la decadencia y la filosofía burguesa de la época revolucionaria. Absolutizando tales puntos de contacto, aislándolos del contexto histórico total, la historiografía filosófica vulgar (seudomarxista o burguesa) establece innumerables

identificaciones falsas: entre el positivismo de Comte y el materialismo ilustrado del siglo XVIII, entre Descartes y el existencialismo, entre Kant y los neokantianos, etcétera. Un análisis más profundo, sin embargo, revelará una ruptura por debajo de la aparente continuidad. Por consiguiente, no se puede hablar de continuidad real frente a casos en los cuales se realiza una asimilación unilateral (y deformada) de simples fragmentos de doctrinas anteriores; fragmentos que, desligados de la totalidad del pensamiento originario y de la evolución filosófica en la que ese mismo pensamiento, incluso en sus limitaciones, aparecía como una etapa necesaria, revelan con frecuencia no sólo un carácter diverso, sino inclusive contrario al que originalmente poseían.

Posteriormente analizaremos, en este mismo sentido, la relación de los estructuralistas con Kant. Entre tanto, nos bastará recordar un ejemplo concreto de distorsión. Mientras el *cogito* cartesiano es un instrumento desantropomorfizador, la preparación de la subjetividad para obtener un contacto despojado de prejuicios con la realidad objetiva, el *cogito* existencialista o fenomenológico es, precisamente, una clausura frente a la realidad, el punto de partida para una radical confusión antropomorfizadora e irracionalista entre la subjetividad y la objetividad.⁴ Frente a tales casos, por lo tanto, nos encontramos con una ruptura de la tradición progresista: no se trata de una continuidad real, sino por el contrario del hecho de que las filosofías de la decadencia “extraen ventaja de donde pueden” (Molière), o sea, utilizan elementos filosóficos fetichizados con un sentido opuesto al original.

4 “En todas las tendencias epígonas que quieren navegar con ayuda del prefijo ‘neo’ bajo la bandera de una escuela que se considera clásica, se ha convertido en norma que se aferren a lo retrógrado de ese sistema, mientras que eliminan con gran facilidad todos los signos de verdadera grandeza” (Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, trad. de Mireia Boffil. Ed. Grijalbo, México, 1967, p. 21.).

En otros casos, sin embargo, puede hablarse de una continuidad real. Pienso aquí, por ejemplo, en la relación orgánica que existe entre Berkeley o Hume y el neopositivismo empiriocriticista o semántico, entre Pascal y los existencialistas, etcétera. Pero estos casos no alteran la justeza de nuestra periodización; cuando se establece una relación de ese tipo, un análisis atento demuestra que el filósofo asimilado no pertenecía a la tradición progresista, o sea que, ya en su tiempo, desempeñaba un papel reaccionario frente a la corriente dominante (Berkeley frente al materialismo inglés, Pascal frente a Descartes). El hecho de que, en la mayoría de los casos, se haya asimilado exactamente el aspecto más reaccionario del pensador en cuestión (el irracionalismo de Pascal, el agnosticismo de Hume) es una confirmación más de lo que hemos afirmado.

Pero ¿cómo podríamos definir, en sus líneas más generales, esa tradición progresista? En un momento dado, el capitalismo representó, y no sólo en el plano económico-social sino también en el cultural, una extraordinaria revolución en la historia de la humanidad. Su nacimiento y explicitación implicaban una actualización de las posibilidades sólo latentes en la economía feudal desarrollada, actualización que dependía, a su vez, de la disolución y desintegración de las relaciones feudales de producción, de sus formas de división del trabajo. Ese carácter objetivamente progresista del capitalismo permitía a los pensadores que se colocaban en la nueva perspectiva la comprensión de lo real como síntesis de posibilidad y realidad, como totalidad concreta en constante evolución. Sin compromisos con la realidad inmediata, los pensadores burgueses no limitaron el papel de la razón a la simple clasificación de lo existente, sino que afirmaron su poder ilimitado como instrumento de aprehensión del mundo en perpetuo devenir. Desde Bruno hasta Hegel, pasando por Spinoza y Vico, observamos en el pensamiento de esta época el nacimiento

de una nueva dialéctica racional que representaba, frente a la dialéctica primitiva de los griegos, el mérito innegable de basarse sobre el reflejo de un ser social, mucho más complejo y articulado. A la conquista de la naturaleza por la racionalidad matemática, que influyó directamente en el extraordinario florecimiento de las ciencias físicas, se unía en los pensadores más destacados de la época una afirmación explícita del carácter racional de los procesos históricos y sociales; a la dialéctica cósmica de Bruno o Spinoza va a unirse la específica dialéctica histórica de Vico, Herder y Hegel. La comprensión de lo real como totalidad sometida a leyes y la afirmación de la historicidad de los procesos objetivos son los momentos determinantes de la nueva racionalidad en proceso de elaboración.

Además, en otro sector del pensamiento de la época clásica, o sea, en la economía política inglesa, se desarrolla la teoría de la relación orgánica entre la realidad social y la actividad humana, que asume en el plano de la praxis económica la forma específica de relación entre trabajo y producto. Debe observarse que el papel activo de la acción humana en la formación de la objetividad social ya fue percibido por la filosofía burguesa progresista; así, en la Ilustración francesa el paso del reino de lo irracional (absolutismo feudal) al de la razón (capitalismo democrático) aparecía como una tarea de los mismos hombres. Sin embargo, en ellos la acción humana era todavía concebida de un modo abstracto, individualista e idealista, o sea, como una acción pedagógico-espiritual, de “esclarecimiento”.

Ya en los economistas políticos clásicos (Smith y Ricardo) esa acción es determinada a partir de su base real: el trabajo económico. Pero aún en estos economistas no existe la generalización filosófica que permita deducir de la teoría del valor-trabajo todas las consecuencias para una ontología dialéctica del hombre y de la historia. Una grandiosa síntesis (aunque todavía idealista) de la dialéctica

racional y de la economía fue intentada por Hegel: ello le permitió llegar hasta el establecimiento de la fundamental teoría **humanista** de que el hombre es el producto de su propia actividad histórica y colectiva, lo mismo que a la tesis *racionalista* de que esa autoproducción es un proceso sujeto a leyes objetivas y dialécticas.⁵

Ese movimiento de construcción de una nueva razón se encuentra admirablemente resumido en una expresión de Giambattista Vico, uno de los más altos representantes de la tradición progresista. En el mencionado pasaje, y al lado del principio humanista, se puede percibir también la afirmación de una racionalidad objetiva, de un sistema de leyes que, gracias al desarrollo de la acción humana, es superior a la arbitrariedad de los sujetos individuales; de acuerdo con la época, ese humanismo y esa racionalidad son formulados todavía en términos idealistas: “Solamente los hombres —dice Vico— hicieron ese mundo; y éste es el primero e indiscutible principio de esta [nueva] ciencia. Pero tal mundo surgió, sin duda, de un espíritu casi siempre diferente, algunas veces contrario y siempre superior a las finalidades particulares que los hombres se habían propuesto; esas finalidades restringidas, transformadas en medios para servir a las finalidades más amplias, fueron siempre utilizadas [por aquel espíritu] para conservar la generación humana en esta tierra”.⁶ Hegel haría concreta esta ontología dialéctica del ser social en su teoría

5 Para el examen de 5a relación entre la economía y la dialéctica en Hegel ver Georg Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. Turín, 1961, pp. 21-22, 246-261, 447-554, etcétera. [En edición española, Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, México, 1963, pp. 29-30, 318-335, 452-544, etcétera.]

6 Giambattista Vico, *La Scienza Nuova* (secondo l'edizione del 1744). Milán, 1963, vol. II, p. 590. [En edición española, Vico, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, trad. de Manuel Fuentes Benot. Ed. Aguilar, Argentina, 1960.]

de la “astucia de la razón”, al ligar la acción humana y la legalidad objetiva que de ella deriva a sus raíces económicas. “La *primera visión* que de la historia tenemos — afirma Hegel— nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquellos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo, que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores* [...] [Pero] en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más que lo que ellos saben y quieren inmediatamente”.⁷

Y es precisamente en Hegel, punto terminal y culminación de esa trayectoria ascendente, que podemos advertir, en toda su riqueza de determinaciones, las categorías esenciales de lo que llamábamos la tradición progresista, categorías que constituyen el legado imperecedero de esa época grandiosa de la humanidad al conocimiento de lo real. El mérito esencial de Hegel reside en su capacidad para sintetizar y elevar a un nivel superior todos los momentos progresistas del pensamiento burgués revolucionario. Podemos resumirlos, esquemáticamente, en tres puntos principales: el *humanismo*, la teoría de que el hombre es un producto de su propia actividad, de su historia común: el *historicismo concreto*, o sea, la afirmación del carácter ontológicamente histórico de la realidad, con la consecuente defensa del progreso y el mejoramiento de la especie humana; y, finalmente, la *razón dialéctica* en

7 G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. París, 1963, pp. 29 y 33. [En edición española, Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos. Ed. de la Universidad de Puerto Rico y la Revista de Occidente, Madrid, 1953, vol. I, pp. 63 y 70.]

su doble aspecto, esto es, como racionalidad objetiva inmanente al desarrollo de la realidad (que se presenta bajo la forma de unidad de los contrarios), y como las categorías, capaces de aprehender subjetivamente tal racionalidad objetiva, categorías que engloban, y superan, las que provienen del “saber inmediato” (intuición) y del “entendimiento” (intelecto analítico).

Ciertamente, los tres núcleos principales de categorías no se encuentran, en su totalidad sintética, en cada uno de los filósofos progresistas, si los consideramos individualmente. Pero, en mayor o menor proporción, cada uno de ellos contribuyó a la síntesis hegeliana, como el propio Hegel lo reconoce en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Sería un error inmenso, por ejemplo, contraponer de un modo absoluto la línea “racionalista”, concentrada en la comprensión de la naturaleza, a la línea “histórico-dialéctica”. “La trayectoria; que va de Vico a Herder —observa Lukács— es una trayectoria de desarrollo, enriquecimiento y afianzamiento de la razón, ni más ni menos que la que arranca de Descartes o Bacon. Es cierto que se presentan aquí diferencias muy importantes, y hasta contraposiciones, pero son todas ellas contrastes *dentro* del mismo campo, en que asistimos a la lucha por una filosofía basada en la racionalidad del mundo”.⁸ Hegel, como dijimos, es el depositario de esta trayectoria. Exactamente por ello la disolución de su pensamiento representa no sólo una ruptura en el interior de la filosofía burguesa, el abandono de aquella trayectoria, sino también la necesaria decadencia y el empobrecimiento de todos los pensadores que, después de Hegel, abandonaron más o menos por completo su concepto de razón. Y de nuevo, por el mismo motivo, el desarrollo crítico de la tradición progresista, efectuado por el marxismo, parte directamente de Hegel y no de ninguno

⁸ Georg Lukács, *El asalto a la razón*, op. cit.

de sus predecesores.⁹ Por tanto, no es arbitrario afirmar que el rompimiento con la tradición progresista puede ser considerado, de inmediato, como un rompimiento con el pensamiento de Hegel.

Ese rompimiento presenta, además, una peculiaridad relevante. La filosofía de la época clásica era una forma de conocimiento abierta a la elaboración de un saber verdadero, desantropomorfizador, científico, aunque no estuviese completamente despojado de deformaciones ideológicas. A pesar de que en esa época la burguesía era una clase progresista, objetivamente fundó un régimen de explotación y estaba limitada por las formas de división del trabajo que ese régimen introdujo en la vida social. Por ello, al mismo tiempo que elabora un conocimiento objetivo de aspectos esenciales de la realidad, la burguesía tiende a deformar ideológicamente diversas categorías de ese mismo proceso. El idealismo objetivo del propio Hegel constituye un ejemplo evidente; su teoría del “fin de la historia”, la mística afirmación de una identidad absoluta entre sujeto y objeto son posiciones ideológicas que sirven para justificar la positividad del capitalismo.

Nos encontramos aquí, como en general durante ese período ascendente, frente a la permanencia de momentos ideológicos en el interior de una posición esencialmente apuntada hacia la representación científica del mundo; en la filosofía de la decadencia, por el contrario, vemos un abandono más o menos integral del terreno científico. En las cuestiones decisivas de la concepción del mundo y la teoría de lo real, en la ética y en la ontología, la filosofía de la decadencia es completamente ideológica. Cuando aún se manifiestan los momentos de un verdadero saber, se limitan cada vez más a las solas ciencias particulares; en el dominio filosófico, tan sólo en los sectores menos explo-

9 Esta aceptación no ha sido plena entre los propios marxistas. Lenin fue el primero, después de Marx y Engels, que la afirmó categóricamente.

sivos, como la lógica formal, pueden mostrar un desarrollo efectivo. Pero mediante un intenso proceso de especialización se consigue neutralizar los descubrimientos parciales e impedir que tengan repercusiones en la ética y la ontología: esas dos disciplinas filosóficas básicas son, en general, desterradas del ámbito de la ciencia y declaradas irracionales.

Las categorías del humanismo, el historicismo y la razón dialéctica son los únicos instrumentos capaces de fundar científicamente la ética y la ontología. Por ello, la tendencia ideologizante de la decadencia comienza precisamente por romper con estas categorías. Poco importa saber cómo se opera este rompimiento, es decir, si se da a través de una polémica abierta contra la filosofía clásica (reacción de Kierkegaard frente a Hegel, por ejemplo) o mediante una “corrección” o una “interpretación” del contenido real de las categorías mencionadas (Hegel transformado en irracionalista por los neohegelianos, Kant en un positivista vulgar por los neokantianos, etcétera). Lo que realmente importa es señalar el carácter nítidamente ideológico de las nuevas categorías o de las categorías “corregidas” que en la actualidad ocupan el primer plano. En lugar del humanismo surge ahora un individualismo exacerbado que niega el carácter social del hombre, o la afirmación de que el hombre es una “cosa”; ambas posiciones acarrearán la negación del momento (relativamente) creador de la praxis humana. En lugar del historicismo surge una seudohistoricidad subjetivista y abstracta o una apología de la positividad, que transforman la historia real (el proceso de surgimiento de lo nuevo) en algo “superficial” o irracional. En lugar de la razón dialéctica, que afirma la cognoscibilidad de la esencia contradictoria de lo real, contemplamos el nacimiento de un irracionalismo fundado en la intuición arbitraria, o un profundo agnosticismo que es

la consecuencia de haber limitado la racionalidad a sus formas puramente intelectivas.

2. La economía y las categorías filosóficas

El factor fundamental de esta creciente ideologización no reside, ciertamente, en una directa intencionalidad de clase; aunque sirvan para la conservación de lo existente, el irracionalismo y el agnosticismo no siempre han sido conscientemente elaborados a partir de los intereses inmediatos de la burguesía. Su carácter conservador debe ser buscado en la sujeción de ambos a los límites impuestos, en la superficie de la realidad, por la división capitalista del trabajo y sus consecuencias sociales y culturales. El criterio para evaluar la científicidad de una filosofía de lo social reside en el modo por el cual aprehende (o ignora, o mistifica) las categorías económicas, que constituyen la modalidad fundamental de la objetividad humana.

Esa forma indirecta de determinación social del pensamiento fue hecha claramente explícita por Marx en un pasaje en el que, refiriéndose a las controversias ideológicas de la revolución de 1848, generaliza sus observaciones: “No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos son todos *shopkeepers* [tenderos] o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en sistema de vida; que, por tanto, se

ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada”.¹⁰ Nos parece fundamental, en el texto que de Marx hemos citado, la indicación de que la ideología no es consecuencia sólo de la capitulación frente a la espontaneidad inmediata de la vida o las apariencias fenoménicas de la economía, sino también de la confusión —ligada, por supuesto, a aquella capitulación— entre lo especial y lo general, entre lo particular y lo universal.

La indicación de Marx nos coloca, así, frente a una tarea: indagar cuáles son esos límites objetivos impuestos por la vida inmediata, por la división capitalista del trabajo, al pensamiento de la decadencia. Como estamos ocupados del problema de un rompimiento, juzgamos necesario esbozar el modo por el cual la filosofía clásica se enfrentaba a este asunto. Ciertamente, los pensadores de esa época sufrían también las limitaciones impuestas por la división social del trabajo y participaban en la responsabilidad de los rasgos ideológicos a los que ya hicimos referencia. De estos rasgos, el más importante lo constituye la separación que el capitalismo establece entre trabajo manual y trabajo intelectual, que impidió la elaboración de una noción materialista de la praxis y alcanzó aun a transformar la síntesis hegeliana —la más elevada de las respuestas que la burguesía dio al problema— en una solución idealista, que reducía la actividad humana a algo puramente espiritual. Pero en su primera época las formas introducidas por el capitalismo en la objetividad social presentaban características revolucionarias, y los pensadores clásicos, comprometidos con el progreso, pudieron aprehenderlas de modo amplio y profundo.

¹⁰ Carlos Marx, “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, op. cit, p. 279.

Podemos concentrar esas nuevas formas de la objetividad en torno a dos cuestiones centrales. En primer lugar, el capitalismo destruyó la división feudal del trabajo, puso fin a la separación entre hombres libres y siervos de la gleba; la nueva división del trabajo exigió la transformación del siervo de la gleba en un trabajador “libre”, lo que representa objetivamente una ampliación de la libertad humana, de la unificación del género humano, con la disolución de la subordinación del individuo a los límites previamente trazados por el estamento feudal. En segundo lugar, el desarrollo de la industria, incluso en su fase manufacturera, trajo consigo una intensa generalización de la socialización del trabajo. Al contrario del trabajo individual, artesanal y autárquico, la nueva organización del trabajo requirió de una cooperación no sólo en el interior de la fábrica particular, sino también una integración orgánica entre varias ramas de la producción; con ello se volvió aún más evidente la naturaleza de la sociedad como totalidad orgánica. Esa creciente socialización encontró otro apoyo en la creación, hecha por el capitalismo, de un mercado mundial, sobre cuya base se erige hoy una cultura universal. Por primera vez ha surgido la posibilidad de comprender lo real a partir de la perspectiva de una humanidad objetivamente unificada o, como diría Kant, de tratar “la historia universal desde un punto de vista cosmopolita”. La nueva objetividad capitalista, de esa manera, permite elevar al nivel del concepto aquello que antes sólo tenía una existencia virtual, o sea, la realidad de la humanidad como totalidad concreta de complejos teleológicos (fundados en el trabajo y en su proceso de objetivaciones), cuyo movimiento depende de leyes racionales.

Este proceso posee enormes consecuencias filosóficas. Con la liberación del trabajo, con la disolución de los estamentos feudales, la categoría de *subsunción* de lo individual (o lo particular) en lo universal deja de tener validez

en la esfera de lo social, y es sustituida por la *inherencia* del género humano en cada individuo singular. Los pensadores comienzan a ver incluso en la acción individual la realización de leyes universales. Esta nueva concepción aparece claramente en la ética de Kant —en toda la problemática del “imperativo categórico”—, pero adquiere una mayor concreción, gracias precisamente a su base directamente económica, en la teoría hegeliana de la “astucia de la razón”. Aunado a lo anterior, se hace más flexible la relación categorial entre necesidad y posibilidad, o acto y potencia, entre las cuales se coloca, como mediación dialéctica, la categoría de causalidad. La mediación recíproca de universalidad y singularidad puede alcanzar una nueva síntesis teórica, que supera la falsa antinomia medieval de nominalismo y realismo, gracias a la elaboración de la categoría de particularidad. El individuo se relaciona con el género humano a través de innumerables mediaciones particulares, como el trabajo socializado, la clase, la nación, etcétera. Todavía más importante para la ontología del ser social es la nueva relación dialéctica asumida por las categorías de causalidad y teleología; una atenta observación de la naturaleza del trabajo, realizada a través del estudio de la obra de Adam Smith, conduce a Hegel a superar la antinomia entre los dos conceptos, aún existente en Kant, y a ver en la relación entre ambas la base de la objetividad social.

El desarrollo de estas nuevas categorías, con la consecuente alteración de todo el sistema conceptual, no podría ocurrir sin un atento examen de la nueva objetividad social desarrollada por la economía capitalista.¹¹ Este proceso económico se encuentra en la base de los impulsos que llevan a la dialéctica, a la renovación y al enriquecimiento de

11 Georg Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista (Sobre la categoría de la particularidad)*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, México, 1965, pp. 15-185.

la racionalidad humana. (Como posteriormente veremos, Lévi-Strauss niega esta relación entre la modificación histórica y la modificación del sistema categorial, afirmando que las categorías son fijas, inmutables y apriorísticas).

En esa época, los grandes pensadores no dudaban, al practicar el análisis de la nueva objetividad, en señalar su carácter internamente contradictorio. Hegel no fue el único que fundó la nueva razón en la “identidad de la identidad y de la no identidad”, esto es, en el carácter esencialmente contradictorio de la realidad social. Esa contradicción penetra toda la filosofía clásica, y lleva no sólo a renovar las categorías de la razón, como en Hegel, sino también a imponer antinomias y límites a los que persistían en la utilización de las viejas categorías del intelecto, como Kant. La división capitalista del trabajo es esencialmente contradictoria. Por lo tanto, al lado de la contradicción entre la liberación del trabajo y la transformación del trabajador en mercancía, se desarrolla también la contradicción, esencial en el modo capitalista de producción, entre socialización del trabajo y propiedad privada —individual— de los instrumentos de producción y los productos. Tales contradicciones —que, en lo esencial, representaban un estímulo al progreso teórico en la fase ascendente del pensamiento burgués— pasan, en el periodo de la decadencia, a constituirse en un límite infranqueable a la aprehensión de la verdad objetiva.

De modo general, podemos situar en 1848 el momento del rompimiento definitivo de la burguesía con el progreso. “Las revoluciones de 1830 y más aún la de 1848 —observa Lukács— atestiguan que la burguesía perdió su lugar al frente del progreso social. En 1830 comenzó el proceso de descomposición de la filosofía burguesa clásica, que terminó con la revolución de 1848”.¹² A partir de ese momento,

¹² Georg Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*, Sao Paulo, 1967, p. 32. [En edición española, G. Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*, trad. A.

las contradicciones en el seno del capitalismo se vuelven explosivas. Encarnación y producto de esas contradicciones, el proletariado surge en la historia como fuerza social autónoma, capaz de resolver en sentido progresista los límites y las antinomias del sistema capitalista. Señalar que la realidad es algo esencialmente contradictorio significa, de ahora en adelante, suministrar armas teóricas al movimiento anticapitalista de la clase obrera. De crítica de la realidad en nombre del progreso y el futuro, de las posibilidades reprimidas, el pensamiento burgués se transforma en una justificación teórica de lo existente. En proporciones cada vez mayores, la historia y la economía pierden su anterior importancia filosófico-ontológica, y dejan de desempeñar un papel significativo en la elaboración de la concepción del mundo. Con esto mismo se pierde la posibilidad de aprehender la esencia de la realidad humana: la filosofía de la decadencia se vuelve, cada vez más, un pensamiento de lo inmediato, centrado en el examen de las apariencias fetichizadas de la realidad.

Ciertamente, esa determinación histórica de la inversión del pensamiento burgués sólo tiene valor significativo cuando es vista bajo un ángulo universal. No sólo el capitalismo puede todavía desempeñar, en ciertos países periféricos, un papel progresivo, sino que puede también —o, mejor dicho, de acuerdo con sus necesidades, es obligado a— promover un espectacular progreso técnico en el plano mundial. Así, incluso después de 1848, pueden surgir en países que todavía no realizan sus revoluciones democrático-burguesas, importantes pensadores no marxistas que elaboran concepciones progresistas del mundo, no contaminadas por la decadencia. (Los ejemplos más significativos son los de Chernichevski y Dobroliubov, demócratas revolucionarios rusos de la segunda mitad del siglo XIX). Se trata, sin embargo, de posibilidades cada vez más li-

mitadas por la propia evolución social y que, de cualquier modo, carecen de significación importante desde el punto de vista histórico-universal. Por otro lado, ligadas al progreso técnico que el capitalismo se ve obligado a promover, surgen en los países capitalistas altamente desarrollados nuevas y originales investigaciones científicas, que conducen incluso al nacimiento de nuevas ciencias (la cibernética, por ejemplo); pero tales investigaciones se limitan a dominios particulares, cuidadosamente delimitados, que no desempeñan el menor papel positivo en la construcción de una concepción del mundo (de una ética y de una ontología) científica.

Lo que determina esta incapacidad del pensamiento burgués decadente para penetrar en la esencia de la realidad no es, como vimos, sólo una intencionalidad directa de clase. En las condiciones del capitalismo desarrollado, los rasgos regresivos de la formación económica burguesa comienzan paulatinamente a asumir el primer plano. En tales condiciones, la praxis humana tiende a objetivarse contra los mismos hombres, tiende a volverse una objetividad enajenada. Marx analizó el proceso al tratar el “fetichismo de la mercancía”, pero es innegable que el movimiento de fetichización (enajenación) se extiende a todas las esferas de la vida humana. No vamos aquí a resumir los fundamentos de la teoría marxista sobre la enajenación,¹³ sino sólo a recordar los principales elementos del proceso. Un rasgo esencial del capitalismo consiste en imponer la completa sujeción de la producción a las leyes anárquicas del mercado. Esta mercantilización de la praxis tiene una clara consecuencia sobre la conciencia de los hombres: la actividad de los mismos tiende a ocultarse a sus propias conciencias, a convertirse en la

13 Una amplia y accesible exposición de este problema puede ser encontrada en Leandro Konder, *Marxismo e alienação*. Ed. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1965.

esencia oculta y disimulada de una apariencia interiormente cosificada. Todas las relaciones sociales entre los hombres aparecen bajo la forma de relaciones entre cosas, bajo la apariencia de realidades “naturales”, extrañas e independientes de su actividad. Los productos de la acción del hombre social, desde la esfera de la economía hasta la de la cultura, se presentan a los individuos como algo enteramente ajeno a su esencia; se opera una escisión entre la esencia —la praxis creadora— y la existencia —la vida social— de los hombres. La vida social se convierte en un objeto “cosificado”, inhumano, que no puede admitir ninguna subjetividad auténtica; esta subjetividad, a su vez, desligada de sus objetivaciones concretas, en las cuales y a través de las cuales se constituye y gana en contenido, se transforma igualmente en un fetiche vacío. Esta fetichización simultánea del objeto y del sujeto, paralela a la ruptura de los lazos inmediatos entre individuo y comunidad, es la consecuencia social más evidente de la división capitalista del trabajo en su etapa de madurez.

Aquí entra en juego una complicada dialéctica de la esencia y la apariencia, cuyas consecuencias cognoscitivas son de la mayor importancia para el proceso que intentamos esbozar. Apariencia y esencia son momentos constitutivos de la realidad objetiva. Sin embargo, entre esos dos niveles de lo real puede existir, en mayor o menor grado de intensidad, una contradicción y hasta un antagonismo. Una representación científica de la realidad, lo mismo que una praxis amplia y efectiva, demandan el establecimiento de una mediación dialéctica entre estas dos categorías, mediación por la cual la apariencia quede disuelta en la totalidad que la esencia revela. Como siempre, Marx formula el problema con gran claridad: “En casi todas las ciencias es sabido que muchas veces las cosas se *manifiestan* con una forma inversa de lo que en realidad son; la única ciencia que ignora esto es la economía [...] Por lo demás, la *for-*

ma exterior ‘valor y precio del trabajo’ o ‘salario’, a diferencia de la *realidad sustancial* que en ella se *exterioriza*, o sea, el valor y el precio de la fuerza de trabajo, está sujeta a la misma ley que *todas las formas exteriores* y su fondo oculto. Las primeras se reproducen de un modo directo y espontáneo, como *formas discursivas* que se desarrollasen por su cuenta; el segundo es la ciencia quien ha de *descubrirlo*. La economía política clásica tocó casi a la verdadera realidad, pero sin llegar a *formularla de un modo consciente*. Para esto, hubiera tenido que desprenderse de su piel burguesa”.¹⁴ En suma, cuando el pensamiento carece de condiciones para superar el inmediatismo y el espontaneísmo, no puede superar la descripción de la forma aparente y alcanzar la reproducción de la esencia. Convierte entonces esa forma aparente en un fetiche, al concederle una autonomía y una universalidad que no posee. (Es conveniente recordar, además, la observación ya citada de Marx respecto a la confusión entre lo especial y lo general como la base del pensamiento ideológico).

La incapacidad para distinguir la esencia surge espontáneamente en todos los individuos que viven en el capitalismo desarrollado. Al someterse a este espontaneísmo, la filosofía de la decadencia cae en la misma incapacidad: termina por convertir en antinomias algunas contradicciones dialécticas y por elevar a fetiches coagulados los momentos de una totalidad contradictoria. Este rasgo esencial del pensamiento decadente —el de ser un pensamiento fetichizador— se manifiesta en todas sus orientaciones, sean “racionalistas” o irracionalistas, “objetivistas” o subjetivistas, positivistas o existencialistas. Ninguna de ellas trasciende la mera descripción de la inmediatez. Y para definir correctamente la “inmediatez” de la que aquí

14 Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959, t. I, pp. 450 y 454.

hablamos es conveniente recurrir a Lukács: “Este concepto de la inmediatez [...] no significa una forma de comportamiento psicológico cuyo opuesto o respectivamente cuyo desarrollo sería la toma de conciencia; la inmediatez significa [...] un determinado *nivel* de la percepción del contenido del mundo exterior, independientemente de si esta percepción va acompañada de mucha conciencia o de poca. Me permito recordar [...] los ejemplos económicos [...] Si alguien ve la esencia del capitalismo en la circulación monetaria, el nivel de su concepción es inmediato, inclusive si después de diez años acaba escribiendo sobre esta concepción un libro de dos mil páginas. En cambio, si un trabajador ha captado instintivamente el problema de la plusvalía, ha salido ya de dicha inmediatez económica, inclusive si las palabras con que se explica a sí mismo y a los demás dicho conocimiento siguen siendo espontáneas, inspiradas en el sentimiento e ‘inmediatas’”.¹⁵ (Es siempre en este sentido lukacsiano que empleo el concepto de inmediatez).

Precisamente por limitarse a la prehensión inmediata de la realidad, en lugar de elaborar las categorías a partir de su esencia económica, el pensamiento de la decadencia sirve ideológicamente a los intereses de la burguesía. Con eso, acepta la positividad capitalista, y se sujeta a los límites espontáneamente impuestos por la economía mercantil, que fetichiza las relaciones humanas. Esta sujeción se revela, en primer lugar, en la aceptación acrítica de la enajenación entre vida pública y vida privada, entre la subjetividad individual y la objetividad social, generada por la misma economía de mercado; así, los dos momentos —que, sin embargo, están contradictoriamente unidos en la esencia de las cosas— se ven transformados en fetiches falsamente autónomos. Y, en segundo lugar, la sujeción a

15 Georg Lukács, *Problemas del realismo*, trad. de Carlos Gerhard. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 329.

que hemos hecho referencia aparece también en la aceptación, igualmente acrítica, de la rígida especialización de las actividades humanas, que la división capitalista del trabajo exige. Esta especialización alcanza hasta los propios fundamentos subjetivos de la praxis, y genera en el interior del hombre una falsa fragmentación o incluso un supuesto antagonismo entre facultades diversas, como la sensibilidad y el intelecto. En vez de momentos mutuamente fecundantes de la acción humana, tales pseudo “facultades” se ordenan ahora conforme a relaciones de exclusión, de jerarquía, etcétera. Al aceptar esta inmediatez, los existencialistas hacen de la sensibilidad hipostasiada (intuición) el *órganon* supremo de aprehensión de lo real, mientras que los estructuralistas transforman al intelecto (formalizado) en la infraestructura de todas las actividades, subjetivas y objetivas, del hombre.

En la génesis del pensamiento fetichizado, particularmente de aquellas corrientes ligadas a lo que designamos como “miseria de la razón”, se sitúa además otro fenómeno que tiene la mayor relevancia. Nos referimos a la tendencia, implícita en la economía capitalista, a burocratizar todas las actividades humanas, desde las económicas y las políticas hasta las más refinadamente “espirituales”. La burocratización ocurre cuando determinados procedimientos prácticos son coagulados, formalizados y repetidos mecánicamente, con lo cual se empobrece la acción humana, que queda desligada tanto de su relación con la realidad (transformada, en la praxis burocrática, en simples objetos de manipulación) como de sus finalidades (cuya racionalidad o irracionalidad la praxis burocrática no pone en cuestión). Este carácter repetitivo de la acción burocrática bloquea el contacto creador del hombre con la realidad, y sustituye la apropiación humana del objeto por una manipulación vacía de “datos”, de acuerdo con esquemas formales preestablecidos. “La praxis se burocratiza

—observa agudamente Sánchez Vázquez— dondequiera que el formalismo o el formulismo domina, o, más exactamente, cuando lo formal se convierte en su propio contenido. En la práctica burocrática el contenido se sacrifica a la forma, lo real a lo ideal, y lo particular concreto a lo universal abstracto”.¹⁶ La burocratización, así, aparece como un momento de la enajenación en la medida en que fetichiza determinados momentos de la acción humana transformándolos en “reglas” formales seudobjetivas. Su generalización, además, sirve directamente a la perpetuación del capitalismo, en tanto reproduce incesantemente la espontaneidad de la economía de mercado, desligándola de la totalidad (del contenido social, de las posibilidades de renovación, de la finalidad humana de todo lo social) y sometiendo todas las contradicciones reales a una homogeneización formalista.

El sociólogo burgués Max Weber fue uno de los primeros en intentar una descripción completa del fenómeno de la burocratización, ligándolo a la economía capitalista. “En general —observa Weber—, la burocracia segrega la actividad oficial como algo independiente de la esfera de la vida privada [...] Es característico del empresario moderno que actúe como ‘primer funcionario’ de su empresa, del mismo modo como el gobernante de un Estado burocrático moderno se refirió a sí mismo como ‘primer funcionario’ del Estado”.¹⁷ Lo que de inmediato salta a la vista en esta descripción es la fetichización de las complejas relaciones humanas (empresas o Estados), que se convierten no en una objetivación y un instrumento de los hombres, sino en “entidades naturales” o “cosas” de las cuales los hom-

16 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo, México, 1967, p. 213.

17 Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, selección e introducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 243. [El gobernante al que se alude es Federico II de Prusia. T]

bres pasan a ser instrumentos, servidores o funcionarios, cuyas finalidades y contenidos jamás son puestos en cuestión. Max Weber pudo, además, señalar en el desarrollo de la economía monetaria el presupuesto básico de la burocracia moderna: “En la actualidad, la economía capitalista de mercado es la primera en exigir que los asuntos oficiales de la administración se resuelvan con precisión, sin ambigüedades, continuamente y con la mayor rapidez posible. En general, las empresas capitalistas modernas muy grandes constituyen en sí mismas modelos inigualados de organización burocrática estricta”.¹⁸ (Después de la muerte de Weber no ha hecho más que acentuarse en el capitalismo monopólico y tecnocrático).

Todavía más: Weber señala la relación que existe entre la división capitalista del trabajo y el tipo de racionalidad burocrática (que se convierte en modelo de ciertas corrientes filosóficas): “La resolución ‘objetiva’ de los asuntos supone primordialmente una resolución de acuerdo con *normas calculables* y ‘sin consideración por las personas’. ‘Sin consideración por las personas’ también es la consigna del ‘mercado’ y, en general, de toda persecución de intereses puramente económicos [...] La peculiaridad de la cultura moderna, y específicamente de su base técnica y económica, requiere precisamente esta ‘calculabilidad’ de los resultados [...] Su naturaleza específica [de la burocracia], bien acogida por el capitalismo, se desarrolla con mayor perfección cuanto más se ‘deshumanice’ la burocracia, cuanto más completamente logre eliminar de los asuntos oficiales el amor, el odio y todos los elementos personales, irracionales y emotivos, que eluden todo cálculo”.¹⁹ Según esto, lo que escapa al cálculo, a las manipulaciones homogeneizadoras de una racionalidad que se reduce a reglas formales, es precisamente la totalidad del objeto, de la

¹⁸ Ibid., p. 264.

¹⁹ Ibid., pp. 264-265.

vida humana. Esa totalidad sólo es irracional cuando se tiene un concepto limitado de la razón, un concepto que la reduzca a las simples reglas del intelecto o —para utilizar la expresión con la que Weber caracteriza esa actividad burocrática— a mera “racionalidad formal”. (El propio Weber, que desconocía la razón dialéctica, cayó en esa falsa antinomia). Las filosofías inmediatistas, que toman a la praxis burocrática como modelo de la vida humana sin disolverla en la totalidad esencial y explicitada de la objetividad económico-social, asumen también ese tipo de racionalidad como si fuera el único parámetro. Con ello empobrecen definitivamente las diversas esferas de la vida. La praxis aparece ahora como una mera actividad técnica de manipulación; la objetividad se fragmenta en una colección de “datos” que pueden ser homogeneizados; y, finalmente, la razón se reduce a un conjunto de reglas formales, subjetivas, desligadas del contenido objetivo a que se aplican. Tal “miseria de la razón” transforma en algo irracional todos los momentos significativos de la vida humana.

Tanto la “destrucción” cuanto la “miseria” de la razón, tanto el irracionalismo cuanto el agnosticismo positivista o estructuralista se adhieren al predominio irrefutable de la espontaneidad burocrática. Al comentar a Lenin, Lukács afirma que “el burocratismo es un fenómeno fundamental de la sociedad capitalista”. Y añade: “El burocratismo se liga a la espontaneidad. Se habla de espontaneidad siempre que el objeto del interés y de la actividad fuera inmediato y sólo inmediato”.²⁰ Tanto el “intelecto” que se fija en las formas coaguladas de la acción humana o en los “datos” homogeneizados, sin trascenderlos en busca de la totalidad concreta, cuanto la intuición hipostasiada que se fija en la inmediatez de la “vivencia”, abandonando las

20 Georg Lukács, *Marxismo e teoría da literatura*. Rio de Janeiro, 1968, pp. 116-117.

mediaciones sociales como si fueran “inauténticas”; tanto el positivismo agnóstico cuanto el irracionalismo existencialista capitulan frente a lo inmediato y son incapaces de reconstruir en el pensamiento la esencia dialéctica de la objetividad. En suma, aceptan como “condición humana” la dilaceración *histórica* —históricamente condicionada— que la enajenación capitalista, a través de la burocratización de la praxis, introduce en la vida humana.

3. El irracionalismo y la “miseria de la razón”

Incapaz de reconstruir sintéticamente la totalidad, el pensamiento fetichizado se escinde en dos corrientes, que corresponden precisamente a las falsas antinomias que no consigue superar. Esta duplicidad, empero, nos hace recordar la cabeza de Jano: las dos caras no anulan la unidad del cuerpo, pues ambas corrientes rompen con las categorías del humanismo, el historicismo y la dialéctica; ambas son encarnaciones de un pensamiento inmediatista, incapaz de captar la esencia del objeto. Esta unidad explica por otra parte, la actitud, común a las dos corrientes, frente al problema de la razón: irracionalistas y agnósticos niegan explícitamente que la totalidad de lo real pueda ser objeto de una aprehensión racional. Cuando se reconoce el valor de la “razón”, éste siempre queda limitado sólo a algunas esferas de la realidad; la totalidad del mundo —el objeto de la ontología— aparece como si estuviera dominado por una irracionalidad ineliminable. Irracionalismo y “miseria de la razón” se complementan. Lukács observó: “El neopositivismo contó al principio entre sus fundadores con un pensador auténtico, a saber, Wittgenstein. Y Wittgenstein, que fundamentó los axiomas neopositivistas en sentido propiamente filosófico, ve con toda claridad que al margen de los axiomas se tiende —si se me permite la expresión— un desierto de irracio-

nalismo acerca del cual nada puede expresarse por medio de la racionalidad neopositivista [...] en la margen de la filosofía wittgensteiniana existe, según me parece —y esto no sólo lo he creído observar yo, sino que lo han observado muchos—, un territorio de irracionalidad”.²¹ Por esto es que se puede verificar entre las dos corrientes una coexistencia sincrónica, sin grandes fricciones, en la que cada cual ocupa, o pretende ocupar, una esfera fetichizada de la realidad. (Basta recordar aquí la larga coexistencia de existencialismo y neopositivismo semántico).

Comprenderemos mejor la duplicidad de las corrientes a que hemos hecho referencia si observamos, en primer término, las formas que esta duplicidad adquirió en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución Francesa, cuando la relación de ambas con lo real todavía era directa (aceptación o rechazo de las nuevas formas económicas capitalistas), sin tender, como posteriormente ocurriría, a sublimarse en cuestiones éticas o epistemológicas. Tenemos aquí en mente la oposición entre el anticapitalismo romántico y la apología vulgar del progreso capitalista. Por un lado, la crítica romántica al capitalismo veía en las nuevas formas económicas solamente la causa de una profunda disolución de la pretendida “plenitud natural” del hombre, o sea, veía en la radical socialización del trabajo una amenaza mortal para la subjetividad espiritual de los individuos. Por otro lado, la vulgar apologética burguesa negaba la contradicción real de la objetividad económica del capitalismo (con lo cual rompía de modo decisivo con la tradición progresista), afirmando su homogeneidad, su tendencia al equilibrio y al progreso lineal. Con la acentuación de las contradicciones capitalistas, esta segunda

21 Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz y Leo Kofler, *Conversando com Lukács*. Río de Janeiro, 1969, p. 46. [En edición española, Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, trad. Jorge Deike y Javier Abásolo. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 64.]

tendencia se orientó hacia el agnosticismo, se refugió en un formalismo vacío y se convirtió, finalmente, en el positivismo, o sea, pasó a establecer “límites” a la comprensión racional de la realidad.

Se trata, pues, de una antinomia que el pensamiento decadente no consigue superar. En un bello pasaje, Marx indica no sólo los lineamientos para una justa solución del problema, sino que además señala los fundamentos objetivos y la necesidad social de tales soluciones unilaterales en la conciencia burguesa. “Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta la acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa”.²² De esta manera, precisamen-

22 Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*. Ed. Anthropos, París, 1967, vol. I, p. 87. [En edición española, Karl Marx *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858, trad. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón Ed Siglo XXI, México, 1971, vol. I, pp. 89-90.]

te por su carácter antitético, positivismo e irracionalismo son mutuamente complementarios.

Las filosofías ligadas a la “destrucción de la razón”, de Kierkegaard hasta el primer Sartre, jamás superaron ese fundamento objetivamente reaccionario; todas pueden ser definidas, como Lukács lo hace en sus obras, como manifestaciones del anticapitalismo romántico. La burocratización de la vida social, siempre creciente en el capitalismo, retira a la subjetividad cualquier fundamento racional objetivo, cualquier relación ética con los valores objetivos, sean religiosos (en el sentido medieval) o humanistas. La esfera de la vida privada, no envuelta de modo directo en las leyes de mercado, queda abandonada a lo irracional. La experiencia básica vivida por los individuos marginados, aquellos que rechazan la burocratización también de sus vidas privadas, es de una intensa soledad, ligada a la inseguridad y la angustia. La subjetividad se erige idealmente en la única fuente de los auténticos valores, y quedan concretamente despreciadas todas las mediaciones sociales, que son denunciadas como si constituyeran el reino de la enajenación. Pero esta subjetividad enteramente vacía, convertida en la mera negación abstracta de lo real, procura encontrar desesperadamente un Absoluto pleno de sentido. En esta búsqueda, las filosofías de la subjetividad revelan un rasgo profundamente religioso (aunque se trate de una religiosidad atea) y, de esa manera, una vinculación espiritual con formas de vida precapitalistas. Con el paso del tiempo, la lucha en la vida pública se convierte en un combate contra la democracia y en una defensa de las posiciones “aristocráticas”, en el plano ético lo mismo que en el político.

Este encerramiento total en la subjetividad, sin embargo, tuvo como consecuencia la disolución subjetivista de todos los Absolutos buscados como “patria del sentido”. Kierkegaard, en su reacción frente a Hegel, elaboró ya

las líneas generales de ese “ateísmo religioso” (Lukács), de esa búsqueda impotente de una apertura hacia el objeto. Kierkegaard rechaza todas las posibilidades de una vida vivida en la realidad objetiva, denunciándolas como inauténticas; tanto la forma de vida “estética” (ligada a la fruición inmediata de la sensibilidad), cuanto la “ética” (realización de lo universal por el individuo), se le aparecen como etapas que deben ser superadas en el sentido de la “vida religiosa”, en la cual el individuo descubre a la divinidad en sí mismo. La determinación de esta divinidad no puede ser hecha por vías racionales; la razón implica la mediación y Kierkegaard niega, precisamente, la validez de las mediaciones (sociales). El encuentro con la divinidad es un encuentro inmediato, una inmediata relación, subjetiva e intuitiva. Por eso, solamente la sensibilidad y la vivencia subjetivas, bajo la forma de la intuición, pueden revelar al hombre lo “real” auténtico.

La intuición como medio de conocimiento ya fue exaltada antes por Schelling quien, en la primera etapa de su filosofía, formaba parte de la tradición progresista. Para él, el Absoluto (síntesis del sujeto y el objeto) era una realidad que estaba por encima de cualquier determinación —“una noche en la cual todos los gatos son pardos”, dijo Hegel—, y este Absoluto sólo podía ser captado de modo directo, sin mediaciones conceptuales, merced a una intuición intelectual confundida con el arte. Pero Schelling era un idealista objetivo, que comprendía el Absoluto como una realidad objetiva, independiente de la subjetividad de los individuos; su filosofía, por ello, aunque invierta y deforme las relaciones reales, era una etapa que conducía a la dialéctica hegeliana, esto es, una superación de la intuición y del intelecto en la razón dialéctica.

En Kierkegaard, sin embargo, la identidad entre sujeto y Absoluto es puramente subjetiva; la intuición, contrapuesta no sólo al intelecto sino también a la racionalidad

en general, es en ese momento una herramienta completamente antropomorfizadora, o sea, una simple proyección en la realidad exterior (concebida como un caos) de las vivencias y las experiencias subjetivas. El objeto, y con él su racionalidad immanente, es disuelto en las experiencias subjetivas de esas vivencias inmediatas. Es interesante señalar, de paso, que Kierkegaard se refiere a una “dialéctica” meramente cualitativa para describir el tránsito de una a otra de las diferentes etapas (estética, ética y religiosa). Los estructuralistas, particularmente Lévi-Strauss, en cambio, establecen una evolución puramente cuantitativa, sin alteraciones de cualidad, o sea, sin modificaciones categoriales. Ambas posiciones son falsas, en la medida en que desconocen una de las leyes básicas de la razón dialéctica: la unidad e integración de las modificaciones cualitativas y cuantitativas. La transformación de la cualidad sin la mediación de la cantidad es tan irracional y absurda como el simple crecimiento cuantitativo, sin alteraciones de cualidad.

Esta destrucción de la razón en nombre de la intuición domina todo el pensamiento subjetivista de la decadencia. En Dilthey asume la forma de defensa de la “comprensión” frente a la “explicación” (racional), reducida la validez de esta última sólo a las ciencias naturales; en las “ciencias del espíritu”, de inspiración diltheyana, esta contraposición constituiría la base de la ruptura metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales, que abre las puertas para que en las segundas reine un irracionalismo más o menos completo.

En Nietzsche, la embriaguez dionisiaca, en contraste con la “contención” apolínea, aparece como el necesario estado subjetivo del superhombre, colocado por encima de todas las “limitaciones” éticas y lógicas de la razón. En la fenomenología, este método irracionalista, que liga la verdad a la intuición y convierte al objeto en una vivencia del suje-

to, encontraría una fórmula sistemática; colocar el mundo “entre paréntesis”, o sea, disolver las mediaciones reales y objetivas de lo “dado”, aparece como la condición básica para la aprehensión de la “esencia” (identificada con su modo de aparecer).

Heidegger, finalmente, partiendo de la fenomenología, creó la “ontología” adecuada a ese sentimiento del mundo. Según él, el individuo y el mundo no forman una síntesis orgánica, sino que son entidades antagónicas; el hombre ha sido “lanzado” a una cotidianidad que debe superar si no quiere vivir en el reino de la inautenticidad, que para él es el mundo de la comunidad social. Es interesante observar que las categorías que Heidegger atribuye al mundo de la cotidianidad, como la “preocupación” (*Sorge*), la “instrumentalidad”, etcétera, reflejan precisamente el modo por el cual el pequeñoburgués vive espontáneamente, y de modo inmediato, las categorías económicas.²³ Precisamente porque limita el mundo económico-social a la inmediatez cotidiana, es por lo que Heidegger considera lo inauténtico como otológicamente “enajenado”. La “patria del sentido” es de ese modo colocada en un Ser original, cuya búsqueda asume en Heidegger, cada vez más, rasgos claramente religiosos. También en él la liga entre subjetividad y sentido rechaza cualquier mediación de lo social o de lo histórico, de la racionalidad objetiva (confundida por él con la dominación técnica), lo que implica de modo preferente una defensa de instrumentos cognoscitivos claramente antirracionales.

En todos los ejemplo que de manera sumaria hemos esbozado podemos observar una sublimación filosófica de la

23 Un brillante análisis de la relación existente entre la categoría de la “preocupación” o “cura” heideggeriana y el mundo de la manipulación capitalista, puede ser encontrado en Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, 1967, pp. 81-104.

crítica romántica al capitalismo. Se denuncia la realidad social, considerada como fuente de disolución de la subjetividad y de deshumanización, al mismo tiempo que se rechaza la razón, a la que se confunde con las reglas formales que predominan en las praxis técnica y burocrática. En ambos casos vemos un proceso fetichizador: determinadas formas *particulares* del mundo capitalista, tomadas en su inmediatez, son convertidas, con *tonos* emocionalmente positivos o negativos, en “condición eterna del hombre”. Con ello, la protesta subjetiva se convierte en conformismo real; la “nada” existencialista no es, como la negación determinada de Hegel, un momento inmanente de la transformación de lo real, sino simplemente el rechazo, subjetivo y abstracto, de una posibilidad igualmente abstracta, la base filosófica para una teoría de la libertad concebida como fuga o evasión. No es casual, pues, que las filosofías de la subjetividad terminen por caer en el más profundo pesimismo, en una sensación conformista de impotencia. El hombre es sólo “un ser para la muerte” (Heidegger), la vida es una “pasión inútil” (Sartre), un “trabajo de Sísifo” (Camus), etcétera. La destrucción de la razón, el abandono de la ontología humanista y de la concepción dialéctica de la historia no podrían conducir a otro resultado.

La antítesis burguesa del irracionalismo, o sea, el positivismo agnóstico, desarrolla la tendencia de los primeros apologistas del capitalismo. Sublimada en cuestiones metodológicas, la característica esencial de esta corriente consiste en desterrar de la realidad (y, por consecuencia, de las categorías racionales que la reflejan) los problemas de contenido, los problemas de la contradicción. La sociología positivista y la economía vulgar, por un lado, al desligarse de la historia y formalizar hasta el extremo su objeto destierran de sus preocupaciones cualquiera referencia a la objetividad de las contradicciones en el ca-

pitalismo. La filosofía, por otro, al transformarse en una epistemología pura, esto es, al rechazar que la ontología y la ética posean carta de ciudadanía filosófica, se proponen limitar la validez de la razón a aquellos dominios de lo real susceptibles de ser homogeneizados, formalizados, manipulados, sin considerar su naturaleza objetivamente contradictoria. A un “objeto” depurado de contradicciones, simultáneamente añaden una “razón” que considera todos los momentos ontológicos de la realidad como si fueran incognoscibles o irracionales. La “miseria de la razón”, su empobrecimiento y extrema formalización, desembocan en un agnosticismo que oculta la esencia de lo real.

Mientras que el racionalismo de la época clásica se proponía conquistar terrenos cada vez más amplios, a través de la razón humana, el miserable racionalismo de la decadencia se preocupa, principalmente, por establecer “límites” al conocimiento. Mientras que la filosofía clásica era preponderantemente ontológica y estaba ocupada del contenido objetivo del mundo, el agnosticismo decadente pretende ser simple epistemología, simple análisis formal de los “límites del conocimiento”. La razón, en suma, deja de ser la imagen de la legalidad objetiva de la totalidad real, para pasar a confundirse con las reglas formales que manipulan “datos” arbitrariamente extraídos de aquella totalidad objetiva. El paralelismo entre este empobrecimiento de la razón y el vaciamiento de la praxis en la actividad burocrática no es casual: la “miseria de la razón” es la expresión teórica, deformada y deformante, del mundo burocratizado del capitalismo.

La distinción entre ese doble y contradictorio modo de concebir a la razón fue también establecida por Max Horkheimer así: “En la ruta de la sociedad europea destacan, uno contra otro, dos conceptos de razón. Uno de ellos ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos, desde Platón: en él se concibe a sí misma la filosofía como

imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas; la percepción de la verdad por los hombres era una sola cosa con la manifestación de la verdad misma, y la capacidad para semejante percepción incluía todas las operaciones del pensar. Con el perfeccionamiento de una lógica propia, con la independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material, surge, en contradicción con aquella razón comprensiva, igualmente apropiada al objeto que al sujeto, la *ratio* formal, desvinculada, cierta de sí misma: ésta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no estaría sometida [...] En la medida en que este concepto de razón —cuyo predominio no es separable, en absoluto, de la sociedad burguesa y caracteriza en especial el presente— no se preocupa por la cuestión de un en-sí, de algo objetivamente razonable, por lo tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa, para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva. Ésta tiene que ver, ante todo, con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines, que, como tales, se aceptan más o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable”.²⁴

Ya hemos hecho referencia al hecho de que este segundo concepto de racionalidad, propio de las corrientes ligadas a la “miseria de la razón”, se une estrechamente a la burocratización que la praxis sufre bajo el capitalismo. Como Weber señaló, la “racionalidad” burocrática se caracteriza por tratar de modo formal, de acuerdo con reglas abstrac-

24 Max Horkheimer, “Sobre el concepto de la razón”, en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Sociologica*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Ed. Taurus, Madrid, 1971, pp. 269-270. Para un análisis más profundo de la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva véase también Max Horkheimer, *Eclissi della ragione*. Milán, .1962, pp. 11-72.

tas que no toman en cuenta ni el contenido ni la finalidad humana de los medios utilizados, todo aquello con lo que entra en contacto. Ese tipo de racionalidad, como posteriormente veremos, desempeña un papel destacado en la praxis técnica, en la dominación de la naturaleza. El capitalismo, además, a través primero de las leyes del mercado y después de la manipulación de las conciencias, tiende a aplicar esa racionalidad parcial, formalista, también a la vida social. Se trata de una tendencia espontánea, paralela a la fetichización de todas las relaciones humanas en el marco de la sociedad burguesa.

El mismo Comte, el primer gran representante de ese empobrecimiento de la razón, admite y exalta la naturaleza *espontánea* y, por lo tanto, inmediatista, del positivismo: “Esa íntima solidaridad entre el genio propio de la verdadera filosofía y el simple buen sentido común revela el origen espontáneo del espíritu positivo”.²⁵ La racionalidad queda limitada a aquello que el sujeto (fragmentado y empobrecido por la praxis burocrática) considera racional. Esa limitación ya aparece claramente en la indicación metodológica de Comte, de acuerdo con la cual se debe abandonar el examen de la génesis de los fenómenos para centrarse en la descripción de las leyes invariables en que se manifiestan; el mismo principio, como veremos, aparece igualmente en el estructuralismo. Esto significa, concretamente, abandonar la investigación de la esencia ontológica de lo real (inaccesible a la racionalidad burocrática), por la reproducción inmediata de la apariencia. De esta manera, todo lo que es objeto de la razón dialéctica, que en ella y sólo en ella puede ser elevado hasta el nivel de la conciencia, es declarado “metafísica”, “falso problema”, “residuo irracional”; la destrucción y la miseria de la razón desembocan en el mismo punto. “Si los juicios de valor

25 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*. París, s.f., vol. II, pp. 107-108.

—señala correctamente Karel Kosik— son excluidos de la ciencia, y la ciencia no debe perder su carácter científico, en el campo de la acción humana sólo puede justificar racionalmente la eficacia de los medios, pero en modo alguno puede fundar la legitimidad de los fines. No sólo se restringe la actividad de la razón a la simple esfera de la *técnica* del comportamiento, sino que, al mismo tiempo, la esfera de los medios, de las manipulaciones, de la técnica, que caen dentro del campo de la ‘razón’ [*ratio*], es separada radicalmente de la valoración y los fines, es decir, del mundo humano subjetivo, que queda abandonado a la sin razón, al irracionalismo”.²⁶ De este modo, cuando Comte combate el “espíritu metafísico” (en el cual rechaza explícitamente, su carácter crítico y negativo), o cuando Lévi-Strauss defiende la “razón analítica” como la única científica (despreciando la dialéctica), no defienden, ambos, sólo una forma inferior y limitada de racionalidad contra la razón dialéctica, omnicomprensiva, sino que también contribuyen a reforzar el irracionalismo, dejando en manos de la arbitrariedad subjetiva los momentos esenciales de la vida humana.

El primer campo de la objetividad que queda vedado a esta razón limitada es el de la contradicción, como modo de ser primario de los procesos reales. Del mismo modo como en la actividad burocrática se busca reducir cualquier diversidad a simple manifestación aparente de “leyes constantes e invariables”, suprimiendo la contradicción en la homogeneidad formalista. De acuerdo con Comte, el objetivo profundo del conocimiento es “encontrar la constancia en medio de la variedad”;²⁷ y Durkheim considera como “síntomas de objetividad” la “constancia

26 Karel Kosik, op. cit., p. 119.

27 Auguste Comte, op. cit., p. 581.

y la regularidad”.²⁸ Lévi-Strauss, que rinde homenaje a Comte al colocar una cita suya como epígrafe en uno de sus libros, va todavía más lejos: “Cuando aparece una contradicción es prueba de que el análisis no se ha llevado suficientemente lejos y de que ciertos caracteres distintivos han pasado inadvertidos”.²⁹ Según esto, el precio de tal reducción de lo diverso a lo idéntico, de lo variable a lo constante, es exactamente la extrema formalización de lo real y de la racionalidad, el abandono a la *irratio* de los problemas de contenido, o sea, la génesis histórica y el sentido humano de los procesos analizados.

No sólo en el estructuralismo, como veremos, la historia aparece como algo “superficial” e incognoscible. Ya en Durkheim, cuya sociología formalista anticipa muchos puntos de la “antropología estructural”, la exclusión de la historia del campo de la racionalidad aparece con claridad. No se puede aplicar a la sucesión histórica, dice, la categoría de causalidad. “Las etapas que recorre sucesivamente la humanidad no se engendran las unas a las otras [...] Entonces, todo lo que obtenemos experimentalmente en la especie es una serie de cambios entre los que no existe ningún nexo causal. El estadio antecedente no produce el consecuente, sino que la relación entre ellos es exclusivamente cronológica. De manera que en estas condiciones toda previsión científica es imposible”. La conclusión agnóstica es entonces inevitable: “He aquí por que, en efecto, el número de las relaciones causales estableci-

28 Émile Durkheim, *As regras do método sociológico*. Sao Paulo, 1968, p. 26. [Emilio Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. de Paula Wajzman. Ed. Schapire, Buenos Aires, 1965, p. 39.]

29 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*. Ed. Librairie Plon, París, 1964, p. 170. [En edición española, Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas, I, Lo crudo y lo cocido*, trad. de Juan Almela. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 164.]

das por los sociólogos se encuentra tan restringida”.³⁰ No sólo la génesis histórica aparece como algo irracional, sino que también las cuestiones planteadas por la finalidad social de los actos humanos quedan vedadas a la razón. “Todos estos problemas de intención —dice Durkheim— son demasiado subjetivos como para poder ser tratados científicamente”.³¹ Por otro lado, en lugar de considerar la objetividad social como una totalidad concreta sujeta al devenir, Durkheim, asumiendo la concepción del objeto que es propia de la praxis burocrática, considera a la sociedad como una combinatoria de “datos”, de elementos yuxtapuestos. Escribe: “Efectivamente sabemos que las sociedades están compuestas de partes reunidas [...] la naturaleza del todo resultante depende necesariamente de la naturaleza del número de elementos componentes y de su modo de combinación”.³²

La misma actividad humana, la praxis social en todas sus determinaciones, es progresivamente desterrada del dominio de lo racional. Es por ello que Comte, al corromper y fetichizar un problema real (la primacía ontológica de la comunidad sobre el individuo), afirma que para el espíritu positivista “el hombre propiamente dicho no existe; no puede existir sino la Humanidad”.³³ A su vez, Durkheim, al afirmar que los hechos sociales son similares a las “cosas” de la naturaleza, los despoja, de la misma manera que hace la burocracia, de todo aquello que les confiere su especificidad (el momento creador de la praxis, la teleología como forma superior de la causalidad) y los equipara a objetos naturales manipulables. Las versiones modernas de la “miseria de la razón”, como el estructuralismo,

30 Émile Durkheim, op. cit., pp. 108-109. [E. Durkheim, op. cit., p. 93.]

31 Ibid., p. 89. [En Ed. Esp., op. cit., p. 80.]

32 Ibid., p. 75. [Ibid., pp. 71-72.]

33 Auguste Comte, op. cit., p. 191.

van todavía más lejos en ese proceso. Lévi-Strauss, por ejemplo, cuando establece su pretensión de tratar a los hombres “como si fueran hormigas”, indica su creencia de que “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”.³⁴ Y Michel Foucault, al considerar el examen del “discurso” (de las reglas formales del conocimiento) como el único objeto de un verdadero saber, llega a prever “la muerte del hombre”. Por consiguiente, todos los contenidos ontológicos de la realidad son paulatinamente sustraídos al dominio de la razón.

Paulatinamente, pues, el proceso tiende a acentuarse con la evolución del capitalismo. Ciertamente, existe una tendencia agnóstica, común a los diversos pensadores que están ligados a la “miseria de la razón”: todos abandonan al irracionalismo —o, en su lenguaje, a la “metafísica”, a la “opinión” subjetiva— las esferas de la realidad y de la vida humana a las cuales no se pueden aplicar las reglas formales del intelecto burocratizado. Pero la determinación de esas esferas, merced a un condicionamiento histórico que posteriormente analizaremos, varía de pensador a pensador. Así, en Comte y en Durkheim esas esferas vedadas todavía se limitaban, prácticamente, a las cuestiones ontológicas de la génesis y la esencia de la realidad; Comte denunciaba en el “espíritu metafísico”, o sea, en la filosofía clásica, su tendencia ontológica, el intento de fundar una teoría de la totalidad del ser. Pero ambos consideraban todavía como objetos científicos, racionales, los “fenómenos sociales”, o sea, los “datos” inmediatos de la realidad. Sin embargo, entre los logicistas que se agruparían en el movimiento neopositivista, este agnosticismo alcanza la casi totalidad de lo real.

34 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburo. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1964, Breviario 173, p. 357.

Para estos filósofos no sólo la ontología, sino también la teoría del conocimiento, la ética y todas las disciplinas filosóficas que tratan de la realidad, deben ser consideradas como “metafísica”. Consecuentemente, sus mismos objetos deben ser colocados en el terreno de lo irracional. La “eliminación radical de la metafísica”, propuesta por Carnap, significa precisamente desterrar del campo de la racionalidad —limitada al mero “análisis lógico del lenguaje”— todo cuanto corresponda a la realidad objetiva. La racionalidad se limita a establecer las reglas formales, o de sintaxis lógica, que organizan el discurso, comprobando por consiguiente si determinada proposición posee “validez” o no. La validez queda determinada por la relación de la proposición con el sistema formal del lenguaje, con lo que explícitamente se abandona el concepto de verdad, esto es, la correspondencia entre la proposición o el “sistema” y la realidad externa, ya que tal correspondencia es considerada “metafísica” e irracional. El conocimiento, la razón, queda reducido a una mera forma: “todo conocimiento —observa Moritz Schlick en el ‘Manifiesto’ de la escuela neopositivista— lo es sólo por virtud de su forma. Es a través de su forma como representa las situaciones conocidas. Pero la forma misma a su vez no puede ser representada. Sólo ella es importante para el conocimiento. Todo lo demás es material inesencial y accidental de la expresión, no diferente, digamos, de la tinta con la cual escribimos un enunciado”.³⁵ La analogía con la racionalidad burocrática salta a la vista, como podemos observar.

Wittgenstein, el más consecuente y brillante, de todos los pensadores ligados a la “miseria de la razón”, establece con total coherencia los postulados neopositivistas. El propósito de su obra, afirma, es “trazar unos límites al pensamiento”. “Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado

35 Moritz Schlick, “El viraje de la filosofía”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 61.

en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sin sentido”.³⁶ Después de subordinar el lenguaje a la sintaxis lógica (3.325) y de afirmar que “las proposiciones de la lógica son tautologías” (6.1), Wittgenstein señala: “La investigación lógica significa la investigación de *toda regularidad*. Y fuera de la lógica todo es casual” (6.3). Al limitar de esta manera la lógica, la razón se limita a formular tautologías. Toda la esfera del contenido, de aquello que trascienda a la forma lógica, es puro accidente, algo absurdo e irracional, de lo cual nada puede decirse. “De lo que no se puede hablar [o sea, lo que no puede ser reducido a las reglas formales del lenguaje, a pura tautología], mejor es callarse” (7), dice taxativamente Wittgenstein. No es, pues, sorprendente que un agnosticismo tal, que llega incluso a afirmar de modo explícito una posición solipsista (5.62), concluya en una desconsolada resignación: “la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados [es decir, en el *Tractatus*], me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos. Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en segundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas”.³⁷ En Wittgenstein, este proceso de empobrecimiento de la razón, llevado hasta sus últimas consecuencias, desemboca explícitamente en el irracionalismo.

Esta intensificación radical del agnosticismo encuentra su causa en las contradicciones históricas de la época. El periodo de florecimiento del neopositivismo lógico está marcado por intensas conmociones sociales (guerras impe-

36 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Enrique Tierno Galván. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1957, prólogo, p. 29. Los números que aparecen entre paréntesis se refieren a la numeración de las proposiciones del *Tractatus*.

37 *Ibid.*; prólogo, p. 31.

rialistas, revoluciones socialistas), que destruyen poderosamente, en el intelectual pequeñoburgués, la creencia en la posibilidad de una comprensión racional de la realidad. Un periodo marcado por tantas contradicciones resultaba inteligible sólo a través de un “análisis dialéctico y, como vimos, la única racionalidad admitida por los intelectuales burgueses es el intelecto formalista y homogeneizador. Por ello, el periodo analizado se caracteriza por la enorme expansión del irracionalismo, no sólo en la ética y en las “ciencias del espíritu”, sino incluso en la ontología de la naturaleza (libre arbitrio de los electrones, etcétera). El neopositivismo desempeñó así, por consiguiente, al menos en Europa occidental, en ese entonces el centro dominante del capitalismo, un papel completamente ceñido a la formación de la conciencia ideológica burguesa. Incluso sus pensadores más significativos, como Wittgenstein, quedaron envueltos en un pesimismo derrotista, claramente teñido de irracionalismo.

Sin embargo, tan pronto como se anuncia un nuevo periodo de estabilidad capitalista, señalado (como veremos a continuación) por importantes transformaciones en la estructura del sistema, las corrientes “racionalistas” vuelven a ocupar, como ya ocurrió en la segunda mitad del siglo XIX, un papel preponderante. Sin renunciar al agnosticismo, nuevamente alimentan la pretensión de someter amplias esferas de la realidad a los esquemas de su racionalidad formalista. En esa nueva etapa de la “miseria de la razón”, el estructuralismo surgirá como una de las corrientes dominantes de la ideología burguesa.³⁸

38 Hablamos predominantemente de Europa occidental porque, incluso en el periodo de las conmociones sociales, en las etapas que precedieron a la primera y la segunda guerra mundiales, se desarrolló en Estados Unidos una filosofía semántica ligada estrechamente al neopositivismo y al neokantismo, que pretendió extenderse a amplios campos de la realidad. Esto se debe a ciertas peculiaridades del desarrollo capitalista norteamericano y, particularmente, a la anticipación habida en Estados Unidos

del tipo de capitalismo (tecnocrático y de consumo) que posteriormente se generalizaría en Europa y cuyas características expondremos en el capítulo siguiente. Nos gustaría sólo recordar aquí que Lévi-Strauss —durante el periodo de maduración de sus concepciones— residió y trabajó en Estados Unidos. Sin que podamos invocar influencias directas, resulta, empero, interesante observar la gran semejanza entre la antropología de Lévi-Strauss y las concepciones del neokantiano Ernst Cassirer, que en esa época residía también en Estados Unidos.

CAPÍTULO II

LAS CONDICIONES HISTÓRICAS DEL ESTRUCTURALISMO

Antes de emprender el análisis interno del estructuralismo, intentaremos determinar más ampliamente el marco histórico que condicionó, en el seno de la “miseria de la razón”, el surgimiento de una nueva variante agnóstico-formalista, cuya peculiaridad reside en haber sustituido el idealismo subjetivo por el idealismo objetivo. Esta determinación histórica nos permitirá, al mismo tiempo, comprender las razones por las cuales se verifica, en tanto depende de la época, el predominio relativo —como filosofía burguesa dominante— de una de las dos corrientes, irracionalista o agnóstica, que anteriormente analizamos desde un punto de vista preponderantemente sistemático. Un estudio en realidad exhaustivo de esta cuestión debería tomar en cuenta, por cierto, las diversas formas nacionales asumidas por el desarrollo capitalista (como insinuamos al final del capítulo anterior, al hablar de la “anticipación” estadounidense de ciertas orientaciones análogas al estructuralismo). Aquí, sin embargo, debemos resignarnos a proponer una periodización menos concreta, ligada al nivel más general del proceso histórico-universal en su conjunto. A pesar de su carácter abstracto, consideramos que tal periodización histórico-universal puede contribuir a una comprensión dialéctica de las contradicciones filosóficas de la actualidad.

1. Angustia y confianza

Como hemos visto, la duplicidad de orientaciones que es el signo distintivo de la filosofía de la decadencia encuentra sus fundamentos en las características básicas de la

economía capitalista, en la capitulación espontánea que el pensamiento inmediatista hace frente a las formas fenoménicas asumidas por el ser social del capitalismo. También ahí reside la génesis de la supremacía relativa que, en determinada época, cabe a una u otra de tales orientaciones. Al analizar el ciclo de la acumulación capitalista, Marx demostró la necesidad alternativa entre periodos de crisis y periodos de expansión, entre etapas de estabilidad relativa y momentos “explosivos”. También frente a ese proceso dialéctico, la conciencia burguesa tiende a obrar de un modo unilateral, fetichizando y volviendo autónomos momentos parciales de un proceso sintético. Conforme coagule el momento de la estabilidad o el momento “explosivo” como la “esencia” de la realidad, la conciencia inmediatista elaborará diferentes “sentimientos del mundo”, sobre los cuales construirá expresiones ideológicas sistemáticas, o seudosistemáticas. El “sentimiento del mundo” diverge de la auténtica “concepción del mundo” precisamente por su carácter inmediatista: en tanto que la segunda representa la relación entre la totalidad de la realidad objetiva y la totalidad del género humano, encaradas ambas de una manera racional, el primero se conserva como puro “sentimiento”, esto es, como reacción espontánea y sentimental frente a la apariencia de los procesos reales. El “sentimiento del mundo”, por lo tanto, se confunde con la experiencia vivida, subjetiva, de los estratos intelectuales, donde funciona como un límite espontáneo a la correcta aprehensión de la objetividad.

Se verifica, de este modo, por lo que corresponde a tales “sentimientos del mundo”, la misma duplicidad que antes observábamos en el terreno estrictamente filosófico. De acuerdo con el periodo histórico, los intelectuales pueden experimentar, frente a lo real, una sensación de “angustia” o una sensación de “confianza” y de acuerdo con ello,

elaborarán filosofías preponderantemente irracionales o seudorracionales.

Si tomamos esta polaridad como hilo conductor, veremos que la primera forma que asume la ideología de la decadencia se caracteriza por la “angustia” y el irracionalismo. Pienso en las diversas modalidades del romanticismo, surgidas como reacción frente al periodo “explosivo” de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. En el plano teórico, el romanticismo se presentaba como crítica del racionalismo del Siglo de las Luces, que fue la ideología propia del movimiento democrático-revolucionario de la burguesía. En el plano ético, el anticapitalismo romántico se concentraba en la denuncia del “prosaísmo burgués” del vulgar tipo medio que, según ellos, era el producto necesario de la democracia burguesa: el filisteo. Ahora bien, el rasgo más sobresaliente de ese filisteo pequeñoburgués era su apego a la “seguridad”, a la estabilidad; su conformismo ante la cotidianidad capitalista. Los románticos oponían a esa actitud realmente mezquina (objetivamente existente, es cierto, pero falsamente transformada por el romanticismo en sinónimo de cualquier comportamiento ético fundado en la razón y en la vida social) otro tipo de comportamiento, considerado como “humanamente superior”: el de una vida vivida en la angustia, en la desesperación, en el absoluto desprecio a la vida cotidiana “vulgar”. Comportamiento superior, la angustia aguzaría la sensibilidad, permitiendo así, en contraste con la “vulgaridad” de la razón, la aprehensión de la esencia “espiritual” de la realidad. En las filosofías posteriores, particularmente en el existencialismo, esta contraposición se verá transformada en una polaridad ontológica entre hombres superiores y hombres cotidianos, con lo que se abre el camino a concepciones aristocráticas y hasta, incluso, en ciertos pensadores recientes, a posiciones fascistas o profascistas (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset, etcétera). Hay una

clara y estrecha relación entre la “angustia” como reacción emotiva frente a la realidad y la transformación de la intuición irracional en *órganon* privilegiado del conocimiento.

Una ética auténticamente humanista no puede someterse a esa antinomia fetichizada entre la universalidad abstracta de la mediocridad pequeñoburguesa y la singularidad hipostasiada de una “individualidad superior”. Debe encontrar, como recomendaba Aristóteles, un justo término medio, un adecuado particular dialéctico entre la evasión irracionalista de la “angustia” y el filisteísmo “racionalista” de la “confianza”. Por lo tanto, no es menor el equívoco de las ideologías que se organizan en torno de la “seguridad”, fundamentando su aparato teórico en la estabilidad y la eficacia formal.

El concepto de “confianza”, tal como es formulado en la cultura de la decadencia, se liga estrechamente a la limitación impuesta por la economía capitalista a la plena expansión de la personalidad humana. Sólo si se somete a las “normas” y reglas socialmente establecidas, mejor aún, impuestas, es decir, si se vuelve un conformista, puede el individuo experimentar una sensación de seguridad y de estabilidad en un mundo objetivamente asolado por contradicciones. Por lo tanto, se percibe fácilmente la relación directa entre la burocracia y la “seguridad”, o sea, el modo por el cual una vida “segura” se somete a los principios del formalismo seudorracional y a los valores de la eficacia “profesional”. La “confianza”, de este modo, conforma la identificación entre personalidad individual y función desempeñada en la división social del trabajo, identificación propia de la cultura capitalista. La relación entre la “seguridad” y el conformismo fue ya observada por Max Weber: “El acceso a un cargo, incluidos los de la economía privada, se considera como la aceptación de una obligación específica de administración *fiel*, a cambio de

una existencia *segura*".³⁹ Racional, por lo tanto, pasa a ser la praxis moral fundada en el conformismo y en la aceptación de las "reglas" formales.

Es bastante sintomático, pues, que la filosofía agnóstica ligada al movimiento de la "miseria de la razón", desde el positivismo hasta el estructuralismo, sea una filosofía universitaria, esto es, una filosofía de funcionarios del Estado. El agnosticismo sirve precisamente para despojar a esa filosofía de cualquier aspecto crítico, desterrando de la discusión teórica las cuestiones "explosivas" de la vida social. Al referirse al positivismo, Lukács observa: "La filosofía dominante en esta época [segunda mitad del siglo XIX] es una filosofía de profesores [...] Se vuelve ciencia especializada. Renuncia a su antigua misión social: cesa de ser expresión, en el plano del pensamiento, de los grandes intereses históricos de la burguesía y abandona el examen de todo problema ideológico. Acepta encargarse de la función de 'guardián de las fronteras', función indispensable para la burguesía de la época [...] Es así como, en perfecta concordancia con la división del trabajo propia del capitalismo desarrollado, esta generación de intelectuales [burocratizados] que forman parte del aparato del Estado [...] se vuelve depositaria de la nueva filosofía".⁴⁰ El temor de Comte frente al "progreso anárquico" (las revoluciones), con la consecuente defensa de la primacía del "orden"; la afirmación de Durkheim, según la cual el "espíritu de disciplina" es la condición básica de la vida social; la subordinación del progreso a las "estructuras" inmutables en la obra de Lévi-Strauss: aquí tenemos tres elaboraciones ideológicas, en épocas diversas, del mismo sentimiento pequeñoburgués de la "seguridad" manipulada como valor supremo de la vida.

39 Max Weber, op. cit., p. 245. [El subrayado es de C. N. C.]

40 Georg Lukács, *Existencialismo ou marxismo?* op. cit., pp. 34-35. [Ed. ed. francesa, op. cit., p. 35.]

Mientras que en la primera época de la decadencia predominó el irracionalismo, a partir de 1848 —con la estabilización del capitalismo que se expresa en el enorme progreso material y técnico de la sociedad burguesa y en el reflujo de la marea revolucionaria— las formas vitales ligadas a la “seguridad” comienzan a dominar la intelectualidad burguesa y le imponen sus transformaciones ideológicas. En términos filosóficos, la sensación de seguridad se expresa en la sustitución de la “metafísica negativa” (de la filosofía clásica alemana) por el “espíritu positivo”, radicalmente agnóstico, de Comte. En la literatura, este nuevo periodo queda señalado por el rechazo del arte a delinear comportamientos típicos, superiores a la media pequeño-burguesa; el naturalismo (que equipara arbitrariamente romanticismo y realismo auténtico), se limita a describir de modo “positivo” y seudocientífico la superficie enajenada de la vida. (Recuérdese el combate de Taine y Zola contra el pretendido romanticismo de Balzac y Stendhal). Durante esa época, el irracionalismo se vuelve marginal; la filosofía oficial se convierte, casi por entero, al positivismo, sea en el sentido comteano, sea en el neokantiano.

Con el cambio del siglo, con el tempestuoso ingreso del mundo en la era imperialista, la estabilidad capitalista revela sus precarias bases. A este periodo “explosivo”, marcado por guerras y revoluciones, corresponde el renacimiento de un individualismo profundamente antisocial; la angustia se vuelve, de nuevo, el modo de reacción inmediato frente a la realidad conturbada. Pensadores y artistas sinceros comienzan a denunciar abiertamente la falsa confianza, la deshumanización objetiva de la vida burguesa. En algunos casos, tal denuncia parte de la movilización intelectual de los más auténticos valores de la tradición progresista, del gran humanismo clásico, que se revela así como un puente entre la conciencia democrática

y la conciencia socialista.⁴¹ Sin embargo, en la mayoría de los casos contemplamos el renacimiento del anticapitalismo romántico: una crítica irracional de fondo pesimista. Al lado de la creación de nuevas filosofías “existencialistas”, asistimos al renacimiento —o redescubrimiento— de las “profundas” visiones nihilistas de Kierkegaard y Nietzsche, que parecen ofrecer una respuesta válida a los nuevos problemas puestos de relieve por la crisis. Un pesimismo radical envuelve a la filosofía del hombre y la teoría de la historia. El optimismo vulgar de Comte y Spencer cede el lugar, como ideología burguesa dominante, a las concepciones de la historia que señalan como inapelable la “decaendencia de Occidente” (Spengler). El irracionalismo renace con gran estilo en el existencialismo alemán (Heidegger, Jaspers). En la literatura y el arte de “vanguardia” domina, igualmente, contra el anterior objetivismo naturalista, una tendencia subjetivista, común al impresionismo, al expresionismo, al surrealismo, etcétera. Esa intensificación de la “angustia” alcanza su cúspide en el periodo que va de la primera guerra mundial a la derrota del nazismo en 1945; pero cabe decir que prosigue todavía en la posguerra, a causa de la amenaza de destrucción de la humanidad, debida al agudizamiento de la guerra fría. (En ese periodo, como vimos, la corriente agnóstica se vuelve altamente “especializada” y, salvo en Estados Unidos de

41 Este movimiento humanista es el directamente responsable del nacimiento de excelentes obras de arte realista (Romain Rolland, Martin du Gard, Bernard Shaw, Heinrich y Thomas Mann, Theodore Dreiser, etcétera). En el plano conceptual, sin embargo este movimiento fue más limitado. Produjo bellísimos estudios sobre el humanismo clásico tales como los de Werner Jaeger sobre Grecia o los de Thomas Mann sobre Goethe, pero se reveló estéril en el terreno filosófico. En este campo, incluso sus representantes más lúcidos se mostraron sin armas frente a la filosofía de la decadencia. Basta recordar aquí el intento, equivocado y arbitrario, de Heinrich y Thomas Mann en el sentido de transformar a Nietzsche y Schopenhauer en filósofos humanistas.

Norteamérica, abandona los terrenos de la ética y la ontología al irracionalismo existencialista).

2. La ideología del mundo manipulado

En el proceso de reconstrucción del capitalismo europeo promovido por Estados Unidos gana dimensiones universales una de las más sustanciales transformaciones sufridas por el capitalismo en su ya larga historia. Esa transformación comenzó a operarse desde el decenio de los treinta, sobre todo en la Alemania nazi y en Estados Unidos, pero se volvió realmente dominante y universal en el periodo de la posguerra. Consideramos que esta transformación es la responsable de la creciente eficacia ideológica del estructuralismo, a través del cual el positivismo pretende nuevamente fundar una “visión del mundo”, así como por el momentáneo retroceso de la gran marea existencialista. Los dos movimientos son complementarios.

Las dos principales características de esa transformación económica fueron ya señaladas por Georg Lukács. En primer término, dice Lukács, se observa que ochenta años después de la muerte de Marx, todo el consumo ha sido dominado por el proceso capitalista, mientras que en el periodo anterior ese proceso dominaba sólo, o fundamentalmente, la producción; Lukács declara, además, estar convencido de que todo el sistema de la manipulación surgió de esa necesidad económica y se extendió posteriormente también a la sociedad y a la política.⁴² En segundo término, en esta nueva fase del capitalismo, la explotación de la clase obrera se vuelve, cada vez más intensamente, una explotación a través de la plusvalía relativa y no de la plusvalía absoluta, eso significa, señala Lukács, que es posible un aumento de la explotación y, simultáneamente,

42 Kofler, Holz y Abendroth, *Conversando con Lukács*, op. cit pp 51-52. [En edición española, op. cit. pp. 70-71.1]

un aumento del nivel de vida del trabajador.⁴³ Estas dos características están íntimamente entrelazadas, pues sólo con la posibilidad de un progreso en el patrón de vida de las clases asalariadas (sin reducir la tasa de plusvalía) es posible un aumento del consumo, sin peligro de crisis de sobreproducción.

Por otra parte, el aumento de la plusvalía relativa se liga al aumento de la productividad del trabajo, lo cual significa que el capitalismo está obligado a promover un nuevo y espectacular florecimiento técnico. Esto explica el gran prestigio de que disfruta la racionalidad tecnológica entre ciertos sectores intelectuales. En estas condiciones, el nuevo capitalismo se presenta como “científico”, capaz de resolver las “irracionalidades” que hoy reconoce como inherentes a su etapa anterior.

En aquel periodo “primitivo”, el capitalismo se caracterizaba por la compacta concentración de los recursos en la esfera de la producción, lo cual implicaba una burocratización de los aparatos productivos, incluido en ellos el hombre social. La esfera del consumo, circunscrita al mercado, quedó enteramente abandonada a leyes espontáneas y ciegas, irracionales o incognoscibles tanto para el productor como para el consumidor. Ese periodo, que se extiende hasta finales del siglo XIX, es el periodo clásico de la “libre concurrencia”. Los agentes económicos se orientan hacia una ética puritana, o sea, organizan sus vidas en función del ahorro y no del consumo; el mecanismo del capitalismo requería de ese ahorro como condición previa de la acumulación. Pero el desarrollo capitalista así orientado tenía que desembocar en una contradicción insoluble: al mismo tiempo que amplía la masa de productos lanzados al mercado, el sistema —para obtener ganancias— debe constantemente aumentar la tasa de la composición orgánica del capital, es decir, debe disminuir el volumen de

43 Ibid., p. 52. [Ibid., p. 72.]

los salarios en el conjunto del capital total desembolsado. Esto significa que el aumento de la producción se hace a costa de una disminución relativa (y en algunos casos absoluta) del consumo, lo que vuelve inevitable las crisis de sobreproducción. Se genera, así, un inmenso excedente económico, que debe ser nuevamente invertido a fin de evitar el colapso del sistema.

La realización con ganancia de tal excedente implica una ampliación de la esfera del consumo. Ya ha sido analizado de modo suficiente el papel que el imperialismo y la militarización de la economía desempeñan en ese proceso de ampliación. Sin embargo, hay otro factor fundamental, precisamente aquel que nos interesa de modo más directo: el aumento del consumo privado, a través de la creación de necesidades artificiales. Esta solución sólo puede ser llevada a la práctica cuando son satisfechas dos condiciones: primera, el desarrollo tecnológico que permita pasar de la explotación del trabajo gracias a la plusvalía absoluta, a la explotación del trabajo mediante la plusvalía relativa, con lo cual se garantiza, al propio tiempo, un aumento de la ganancia y un aumento de la posibilidad de consumir; y, segunda, el desarrollo de un aparato que manipule los deseos del consumidor, actualizando la posibilidad de consumir incluso aquellos productos que el individuo no necesita desde un punto de vista racional. Con eso, la esfera del consumo, antiguamente abandonada a las leyes ciegas del mercado, al capricho subjetivo e “irracional” de miles de consumidores individuales, pasa a quedar igualmente sometida a la burocratización y la homogeneización capitalistas.

Según esto, la esfera del consumo corresponde exactamente a la esfera del “tiempo libre”, de aquel sector de la vida que se coloca más allá del trabajo productivo y en cuya ampliación situaba Marx la base del “reino de la libertad”. Con la ampliación de la productividad tecnológi-

ca, se vuelve una posibilidad concreta la disminución de la jornada de trabajo, la liberación del hombre con vistas a una actividad creadora y autónoma. Pero esta posibilidad, bloqueada por los mecanismos del capitalismo de consumo, no puede convertirse en una realidad, ya que el objetivo real de la manipulación consiste en transformar ese “tiempo libre”, ese ocio acrecentado, en “tiempo de consumo”. Con ello, el “tiempo libre” que anteriormente pertenecía, pese a su carácter exiguo, al individuo, se transforma ahora en un “tiempo manipulado”. El capitalismo de libre competencia transformó al hombre productivo en un autómatas pasivo. El capitalismo de consumo generaliza esta pasividad y la lleva incluso a la esfera del ocio. En estas condiciones, observa Horkheimer, “es la vida de cada individuo, comprendidos aquí sus impulsos más secretos, que anteriormente formaban parte de su dominio privado, lo que ahora deben tomar en cuenta las exigencias de la racionalización y la planificación”.⁴⁴

Esa manipulación de la vida privada no es un hecho accidental, sino algo que se deriva necesariamente de la nueva estructura del capitalismo. Baran y Sweezy, en uno de los mejores libros que sobre el capitalismo de hoy se hayan escrito, observan: “En un sistema económico en el que la competencia es feroz e implacable y en el que la escasez de rivales rige la producción de precios, la publicidad se convierte, cada vez en mayor grado, en el arma principal de la lucha competitiva [...] La función de la publicidad, tal vez función dominante en la actualidad, se convierte de este modo en la de emprender, a nombre de los productores y vendedores de bienes de consumo, una guerra implacable en contra del ahorro y en favor del consumo. Y los medios principales de llevar a cabo esta tarea son estimulando cambios en la moda, creando nuevas necesidades, estableciendo nuevos niveles de posición social,

44 Max Horkheimer, *Eclissi della ragione*, op. cit., p. 117.

haciendo hincapié en nuevas normas de propiedad”.⁴⁵ Elemento indispensable del neocapitalismo, la manipulación tiene como objetivo destruir la característica específica de los individuos, homogeneizando su comportamiento al transformarlo en algo “calculable” y previsible: sólo la homogeneización y la posibilidad de previsión pueden garantizar la seguridad económica de la producción a través de “patrones” de consumo. El hombre, para la manipulación, se convierte en un simple “dato”, en una cosa pasiva. De esta manera, la manipulación de la vida privada pasa a constituir una nueva esfera, ampliada, de la racionalidad burocrática que, como vimos, es la “racionalidad” espontánea en el marco de la enajenación capitalista. El resultado de la manipulación, observan además Baran y Sweezy, “es un producto humano estandarizado, racionalizado, sistemáticamente rectificado por controles estadísticos de calidad [...] Las reacciones de este ‘producto’ y la forma en que responde se vuelven cada vez más automáticas y fáciles de pronosticar”.⁴⁶ La eliminación de la “irracionalidad”, que es lo que se propone la manipulación, consiste precisamente en eliminar el carácter específico de la acción humana.

Aunque necesario, en el sentido de que es producido y reproducido por la economía capitalista, el fenómeno de la manipulación no es omnipotente. En los más diversos niveles observamos a diario manifestaciones reales de protesta, conscientes o inconscientes, contra la manipulación. Aún más, el sistema crea continuamente canales de escape

45 Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, trad. de Arminda Chávez de Yáñez. Ed. Siglo XXI, México, 1968, pp. 96 y 105. Un destacado economista burgués reconoce también la importancia de este “control de las ventas” en el nuevo sistema económico occidental: véase John Kenneth Galbraith, *El nuevo estado industrial*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Ariel, Barcelona, 1970, pp. 221 ss.

46 Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, op. cit., p. 276.

para tal insatisfacción, impidiendo que desemboque, al intentar superar su inmediatez, en una real puesta en duda de las estructuras económicas. El más importante de tales canales es, precisamente, el camino irracionalista. Alimentando la falsa polaridad entre “racionalismo” formal e irracionalismo, entre objetivismo seudocientífico y subjetivismo anárquico, la ideología de la manipulación conduce muchas de las manifestaciones de protesta al callejón sin salida de las conductas irracionales. En vez de un camino auténticamente revolucionario, vemos que renace una forma primitiva de anticapitalismo romántico, fácilmente aislable —y hasta comercializable— por la ideología neocapitalista. Se reproduce, por lo tanto, en una nueva etapa, la misma duplicidad que, como vimos, caracteriza a todo el pensamiento inmediatista de la decadencia.

El capitalismo del “bienestar” manipulado, basado en el consumo insensato y antihumano, trajo consigo una falsa sensación de “seguridad”. (No es casual que Vance Packard, al describir el aparato norteamericano de la manipulación, incluya entre los “patrones” de comportamiento, impuestos al consumidor, la “seguridad emocional”).⁴⁷ Mientras que la antigua “libertad” del mercado —libertad aparente, pero experimentada como si fuera real— era vivida en las épocas de crisis como algo “terrible”, incontrollable, generadora de angustia, la nueva “racionalización homogeneizadora” gana, ideológicamente, una señal positiva, o sea, aparece como fuente de “seguridad” y estabilidad. Surge la ilusión generalizada de que la manipulación, al eliminar la “irracionalidad” de las crisis, transformó la sociedad en algo “racional”, es decir, no contradictorio. Al describir este proceso, Herbert Marcuse observó correctamente: “Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la misma inconformidad con el sistema no parece tener ninguna utilidad social [...] en el periodo contempo-

⁴⁷ Vance Packard, *A nova técnica de convencer*. Sao Paulo, 1965, p. 67.

ráneo, los controles tecnológicos [la manipulación, CNC] parecen ser la misma encamación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales —hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible”.⁴⁸ La eliminación del carácter contradictorio de lo real continúa siendo la tarea básica de la nueva ideología burguesa.

Las consecuencias filosóficas y culturales en general del proceso descrito no han pasado desapercibidas. Lucien Goldmann, por ejemplo, observa: “Actualmente, una filosofía está por nacer; se llama estructuralismo. Un día, Lévi-Strauss será más importante que Kierkegaard, no en sí, sino porque la inquietud y la angustia desaparecen, dejando el paso a la sociedad de consumo [...] El peligro de la tecnocracia existe hoy en una sociedad que se expresa, entre otras cosas, en el hecho de que tenemos, en el **nouveau-roman**, las fantasías de Kafka sin la angustia y, por el contrario, con su aceptación”.⁴⁹ Esta nueva “ideología de la confianza”, sin embargo, aunque se encuentre estimulada por el ser social de este momento histórico, se enfrenta a obstáculos que impiden su triunfo completo. Antes que nada, debe eliminar de su esfera teórica, es decir, desterrar del dominio de la racionalidad, todas aquellas cuestiones planteadas por la ética humanista, por la ontología materialista y por el historicismo concreto. Esta tarea, paradójicamente, le ha sido facilitada por su aparente enemigo, el “viejo” irracionalismo, que no presenta, ante aquellas preguntas, sino respuestas subjetivistas, irracionistas, carentes de verdad. El verdadero enemigo de la nueva “miseria de la razón”, por lo tanto, es el auténtico marxismo, o sea, aquella concepción del mundo que

48 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. de Juan García Ponce. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968, pp. 24 y 31.

49 Lucien Goldmann, en Varios Autores, *Kierkegaard vivant*. París 1966, p. 294.

hereda y desarrolla críticamente los conceptos básicos de la tradición progresista: el humanismo, el historicismo y la dialéctica.

A la luz de un concepto amplio, objetivo y dialéctico de la razón se disuelven las apariencias “racionales” de la nueva ideología de la “confianza”. Un análisis *humanista* de nuestra época pone al desnudo la mutilación que de la praxis hace la manipulación, la irracionalidad necesaria que se deriva de una vida volcada hacia el consumo superfluo y humanamente insensato. Una visión concretamente *historicista* revela las posibilidades de cambio y transformación latentes, aunque disimuladas por las apariencias fetichizadas, que se presentan como si fueran inmutables. La *dialéctica*, finalmente, es capaz de denunciar la contradicción entre un mundo aparentemente “organizado” con los mecanismos de una razón burocrática, y la irracionalidad objetiva del conjunto de la sociedad, superando de ese modo los límites de una “razón” que se concentra en las reglas, los medios, etcétera, mientras abandona, como incognoscibles, el contenido y la finalidad de la vida y la sociedad.

Precisamente contra este tipo de análisis se ha enderezado la nueva encarnación de la “miseria de la razón”: el estructuralismo. De igual modo que el positivismo “clásico” y el neopositivismo, el estructuralismo combate contra la razón dialéctica. Por el contrario, asume la racionalidad burocrática propia de la manipulación y las devastaciones humanas que ésta impone a su objeto, como las premisas de su sistema teórico. Afirma que el hombre es un puro “dato” pasivo en estructuras apriorísticas, que la libertad es sólo una “ilusión”, que el humanismo y los problemas de la construcción del hombre por sí mismo son un “falso problema”, mera “doxología”. Al proclamar la “muerte de la ideología”, el estructuralismo pretende precisamente decretar como irracionales, es decir, como problemas

ajenos a la ciencia y a la razón, cuestiones tales como el sentido de la vida, de la lucha por una nueva sociedad, de la libertad humana real. Esa identificación de la razón humana con la “racionalidad” que impera en los fenómenos inmediatos de la sociedad capitalista contribuye, pese a que no sea ésta la intención de sus realizadores, a reforzar en las conciencias la convicción de que la manipulación del hombre, con todas sus consecuencias, es algo dado ontológicamente, eterno e inmutable. El positivismo de los estructuralistas se convierte, voluntaria o involuntariamente, en apología del neocapitalismo. El estructuralismo es el reflejo ideológico del mundo manipulado.

Este carácter ideológico se desprende de la capitulación del estructuralismo frente a la apariencia inmediata de la sociedad actual. En la manipulación, como vimos, la burocratización de la praxis penetra en la vida privada, produciendo la ilusión ideológica de una completa subordinación de la vida humana a las reglas formales. En estas condiciones, la corriente agnóstica, sin renunciar a su agnosticismo, puede abandonar el limitado círculo de los problemas de la lógica formal y proclamarse, en el estructuralismo, como una nueva “concepción del mundo”. Se vuelve ahora más fácil, pero al propio tiempo nunca como hoy tan falso, el afirmar que todas las actividades humanas (desde los mitos culinarios hasta la composición musical, desde las relaciones de parentesco hasta la estructura económica, desde el “sistema” de la moda hasta las grandes obras literarias) se subordinan a las reglas formales, que son productos de un “intelecto” mistificado, convertido —bajo el nombre de “episteme” o de “estructura inconsciente”— en un fetiche seudobjetivo. El “hombre estructural” de Roland Barthes no es otra cosa que la transfiguración del tecnoburócrata de nuestro tiempo, de la misma manera que el superhombre de Nietzsche era la hipóstasis del intelectual, filisteo y parasitario. Cuando Barthes afir-

ma que “la técnica es el ser de toda creación”,⁵⁰ o cuando Foucault observa que “el mundo técnico es nuestro mundo real”,⁵¹ dejan escapar la naturaleza del estructuralismo como ideología del mundo manipulado. Una ideología que generaliza en la teoría aquello que las nuevas formas del capitalismo intentan generalizar en la práctica: la completa subordinación del todo social a la manipulación tecnológica: eso es el estructuralismo.

50 Roland Barthes, *Essais critiques*. París, 1964, p. 216.

51 Michel Foucault, “Entrevista à *Quinzaine Littéraire*”, en Varios Autores, *Estruturalismo: Antología de textos teóricos*. Lisboa, 1968, p. 35.

CAPÍTULO III

LOS LÍMITES DE LA “RAZÓN” ESTRUCTURALISTA

En los capítulos anteriores analizamos la génesis histórico-filosófica del estructuralismo, e indicamos su liga, por un lado, con el agnosticismo de la corriente a la que llamamos “miseria de la razón”, y, por otro, con las condiciones históricas establecidas por el surgimiento del capitalismo manipulador. Sin embargo, si esa determinación genética es condición necesaria para una evaluación completa del estructuralismo, está lejos de ser condición suficiente. Sólo a través de un análisis inmanente, sistemático, podremos señalar con amplitud las contradicciones en que se encierra tal filosofía al pretender volver concreto su programa. La integración de los dos métodos, el histórico-genético y el sistemático, fue precisamente uno de los principales legados de la tradición progresista, particularmente de la filosofía de Hegel, al pensamiento dialéctico contemporáneo.

El programa estructuralista consiste, esencialmente, en la afirmación de que, puesto que la realidad social es un conjunto de sistemas simbólicos o de formas de comunicación, el método capaz de volver inteligible aquella realidad es el que le es propio a la lingüística moderna. Las ciencias humanas, o lo que debe sustituirlas, se convierten en disciplinas particulares en el interior de una semiología general.

Podemos observar, desde luego, dos núcleos de problemas. En primer término, la pretensión estructuralista de fundar, en contraste con el subjetivismo irracionalista dominante en los últimos años, un método objetivo y científico, racionalista, de análisis de la realidad social. Y, en segundo, en oposición al neopositivismo lógico, su intención

de fundar una concepción global de la realidad, algo próximo a lo que la filosofía clásica llamaba ontología. Nuestra crítica inmanente tratará de probar dos cosas. Primero, que la tendencia básicamente agnóstica del estructuralismo, al considerar “irracionales” los momentos esenciales de la realidad humana, contribuye a reforzar, en vez de superar, el irracionalismo “clásico”. Segundo, que la “ontología” estructuralista no pasa de ser, en realidad, una arbitraria proyección, en el objeto, de determinadas posiciones epistemológicas, establecidas, además, de modo unilateral.

Dado que ya analizamos con anterioridad el primer núcleo de problemas, nos detendremos ahora, brevemente, en la cuestión de la “ontología”. Es cierto que, desde el principio, el programa estructuralista se nos presenta como si fuera sólo de naturaleza epistemológica, o sea, como un nuevo y “revolucionario” *método* capaz de asegurar la inteligibilidad científico-racional de los hechos sociales. Lucien Sebag, por ejemplo, que tiene el enorme mérito de no hacer concesiones verbales, plantea el problema con mucha claridad, al explicar su no aceptación del marxismo: “a pesar de su búsqueda de un cierto tipo de legitimación, Marx se sitúa desde el principio en el plano ontológico [...] Por consiguiente, ello exige transportar el debate del plano ontológico, que es el de la metafísica, al plano epistemológico, que es el de la ciencia”.⁵² Estamos aquí frente a una prolongación directa del programa neopositivista. “El quid de la cuestión, hablando en términos generales —observa Lukács—, está en intentar eliminar toda ontología [por parte del neopositivismo], todo el ser

52 Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*. Ed. Payot, París, 1967, p. 94 [Edición española, Lucien Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, trad. de Ignacio Romero de Solís. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1969, p.92]

en la praxis humana”.⁵³ En otras palabras, en lugar de un análisis del objeto, mediante el cual se desprenda su racionalidad inmanente, el epistemologismo se concentra en la descripción *formal* de los procesos racionales, tendiendo necesariamente a establecer los “límites” al conocimiento.

Sin embargo, ninguna filosofía puede desterrar por completo los problemas ontológicos. Las proposiciones epistemológicas se subordinan siempre a una afirmación sobre el carácter de la realidad objetiva. Al rechazar explícitamente la ontología, por ejemplo, el neopositivismo afirma indirectamente que la realidad objetiva, en tanto no puede ser comprendida a la luz de la racionalidad que consagra la epistemología neopositivista, no pasa de ser una acumulación de elementos caóticos, incapaces de ser sometidos a cualquier sistema de leyes. (Recuérdese la identificación, anteriormente citada, hecha por Wittgenstein, entre lógica y legalidad). Lo mismo podemos decir, *mutatis mutandis*, del estructuralismo. Si el método estructuralista es adecuado para el análisis de la vida social, ello ocurre porque ésta disfruta de una determinada configuración ontológica —como por ejemplo, la de ser un conjunto de sistemas simbólicos— conceptuable sólo a través de la racionalidad establecida por aquél método. Lévi-Strauss es bastante claro a este respecto: “La antropología no hace sino poner de relieve una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica. La integración metodológica del fondo y de la forma refleja a su manera una integración más esencial; la del método y la realidad”.⁵⁴ Para el objeto de nuestra

53 Kofler, Holz y Abendroth, *Conversando com Lukács*, op. cit., p. 151. [En edición española, p. 202.]

54 Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*. Ed. Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 131. [En edición española, *El totemismo en la actualidad*, trad. de Francisco González Aramburo. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, Breviario 185, p. 134.]

crítica, basta poner de relieve la cuestión de la prioridad: mientras que, en realidad, los problemas epistemológicos son sólo un momento subordinado de las cuestiones ontológicas (o, en otras palabras, la racionalidad subjetiva es un reflejo aproximado del sistema de leyes inmanente a la objetividad del ser), en el estructuralismo la relación se invierte, pues su “ontología” no es más que una proyección, sobre el objeto, de las configuraciones formales descubiertas en el análisis, unilateral y fetichizado, del intelecto subjetivo.

En estas condiciones, el estructuralismo tiende a transferir a la propia realidad los “límites” que su epistemología formalista (esencialmente análoga a la del neopositivismo) juzga descubrir en el conocimiento racional. En la “antropología estructural” sólo merecerían el calificativo de “objetivas” aquellas configuraciones ontológicas a las cuales se puedan aplicar las leyes del intelecto formal. Esto provoca, como adelante veremos, un profundo empobrecimiento de la realidad, en la medida en que son declarados subjetivos y, por lo tanto, irracionales, los problemas esenciales de la sociedad, la historia, el humanismo, la dialéctica. A la “miseria de la razón” se une, de este modo, una “miseria del objeto”. La categoría que sirve de puente para realizar tal subrepticio e injustificado tránsito de la epistemología a la ontología es el de “estructura”. Intentaremos, por lo tanto, esclarecer la naturaleza específica de este concepto de “estructura” y discutir la validez o no de su aplicación al análisis ontológico de la vida social. Sin embargo, era necesario poner en claro —y ello es lo que justifica esta digresión inicial— que no estamos frente a un concepto sólo epistemológico, sino ante una categoría que posee, igualmente pretensiones ontológicas.

1. Lenguaje, praxis y razón

Ya nos referimos al hecho de que, para el estructuralismo, la ciencia de la lingüística suministra el modelo supremo de inteligibilidad de los hechos sociales. En otras palabras, el concepto de estructura que se intenta generalizar a la totalidad de la vida social es aquel que fue elaborado por la moderna lingüística estructural. La afirmación del “valor ejemplar del método lingüístico”, hecha por Lévi-Strauss, se apoya en la convicción de que en el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de la ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis”.⁵⁵ Este valor ejemplar de la lingüística, por otro lado, no se limita sólo al plano epistemológico, pues se refiere, supone Lévi-Strauss, a la propia naturaleza ontológica de la vida social. “El lenguaje aparece también como *condición de la cultura* en la medida en que esta posee una *arquitectura similar* a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas”.⁵⁶ Lévi-Strauss confiesa, además, estar dispuesto a “iniciar esta ‘revolución copernicana’ [...] que consistirá en interpretar la sociedad *en su conjunto* en función de una teoría de la comunicación”.⁵⁷ Roman Jakobson es de la misma opinión: “el sistema semiótico más importante, la base de todo lo demás, es el lenguaje: el lenguaje es, de

55 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón. Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1968, p. 29.

56 *Ibíd.*, p. 63 [El subrayado es de C. N. C.]

57 *Ibíd.*, p. 76 [El subrayado es de C. N. C.]

hecho, el fundamento mismo de la cultura”.⁵⁸ En tanto que para Marx y los marxistas la economía aparece como la ciencia fundamental, aquella en la cual se esclarecen los fundamentos de la objetividad social, para el estructuralismo esa ciencia básica es la lingüística: el modo de ser de la realidad social es semejante al del lenguaje.

La comprensión del significado real de esta extrapolación lingüística, requiere que esboce, en sus líneas más generales, los problemas filosóficos relativos al lenguaje. Un deber básico de honestidad intelectual me obliga a advertir al lector que soy un lego en el terreno de la lingüística. No pretendo aquí discutir las cuestiones internas de esta ciencia; estoy, inclusive, dispuesto a admitir como válidos los descubrimientos de la lingüística estructural, fundada por Saussure, en la medida en que se mantienen dentro de los límites puramente formales establecidos por propio Saussure. El problema que me interesa aquí, o sea, el de la inserción de la praxis lingüística en el conjunto de la actividad humana, no es un problema estrictamente lingüístico, sino un problema ontológico y gnoseológico, o sea, un tema de la filosofía.

Por otra parte, cuando, impelido por esa problemática filosófica, fuera obligado a formular opiniones relativas a la ciencia del lenguaje, puedo argüir en mi favor el principio establecido por Lukács acerca de la relación existente entre ciencia y filosofía: “la filosofía puede realizar una crítica ontológica de determinados supuestos previos o teorías de la ciencia, demostrando que se hallan en contradicción con la estructura efectiva de la realidad”.⁵⁹

Si leemos a Saussure con cierta atención, observamos en su obra un conjunto de procedimientos abstractivos perfectamente justificables, al lado de arbitrarias limitacio-

58 Román Jakobson, *Lingüística e comunicado*. Sao Paulo, 1970, p. 18.

59 Kofler, Holz y Abendroth, *Conversando con Lukács*, op. cit., p. 22. [En edición española, p. 31.]

nes, consecuencias, a mi modo de entender, de una íntima adhesión, por parte del lingüista suizo, al agnosticismo que es peculiar a la “miseria de la razón”. Desde un punto de vista epistemológico, parece completamente justificada la separación, establecida por él, entre *lengua* y *habla*, o sea, la abstracción metodológica de un elemento parcial destacado de la totalidad del lenguaje. Tal abstracción le permite determinar importantes leyes formales, en un nivel en el cual las variaciones históricas o particulares prácticamente no pueden interferir. De la misma manera se justifica, como un momento preliminar del análisis, la división del todo lingüístico en sus momentos sincrónico y diacrónico, con la consecuente fundación de dos diferentes ciencias lingüísticas. Estos procedimientos abstractivos le permiten superar el carácter puramente descriptivo del historicismo vulgar que predominó en la lingüística del siglo XIX, y establecer con mayor precisión el sistema de leyes formales que opera en la lengua. No obstante que tales abstracciones se justifican en cualquier ciencia (siempre y cuando se mantengan dentro de los límites de un análisis preliminar o declaradamente parcial), son aún más justificados en la lingüística, pues en el lenguaje, merced a su carácter inconsciente y a su “neutralidad” frente a las contradicciones sociales, se verifica un *relativo* predominio de lo permanente frente a lo mudable, de lo sistemático frente a lo histórico.

Con todo, no se justifica que esa abstracción sea tomada como el “límite” insuperable de la racionalidad en la ciencia del lenguaje. El lenguaje como un todo, según Saussure, es algo irracional. “Sería quimérico reunir en un mismo punto de vista la lengua y el habla. El conjunto global del lenguaje es incognoscible porque no es homogéneo”.⁶⁰ Observamos un evidente proceso de proyección de lo epis-

60 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso. 10° ed. Ed. Losada, Buenos Aires, 1971, p. 65.

temológico (la abstracción de un elemento) sobre lo ontológico (la arbitraria transformación de ese elemento abstraído en una entidad fetichizada). Por otro lado es clara aquí, la sujeción de Saussure a la “miseria de la razón”; para él, sólo lo homogéneo, esto es, lo no contradictorio, es posible de ser aprehendido por lo racional. En este punto, el concepto saussureano de razón ha sido directamente derivado de Comte. Y también de Comte (o de Durkheim) deriva su preferencia por lo estático en contra de lo dinámico, su concepción de que no existe ley racional que rija la historia, puesto que los procesos evolutivos son arbitrarios. El “carácter imperativo [de lo diacrónico] no basta para que se aplique la noción de ley a los hechos evolutivos, no se habla de ley más que cuando un conjunto de hechos obedece a la misma regla, y, a pesar de ciertas apariencias contrarias, los sucesos diacrónicos siempre tienen carácter accidental y particular”.⁶¹ De acuerdo con esto, Saussure, que inicia una tendencia común a toda la lingüística contemporánea,⁶² destierra del campo de la ciencia el análisis de la génesis histórico-social del lenguaje: “Ninguna sociedad conoce ni jamás ha conocido la lengua de otro modo que como un producto heredado de las generaciones precedentes y que hay que tomar tal cual es. Ésta es la razón de que la cuestión del origen del lenguaje no tenga la importancia que se le atribuye generalmente. Ni siquiera es cuestión que se deba plantear; el único objeto real de la lingüística es la vida normal y regular de una lengua ya constituida”.⁶³

61 Ibid., p. 165.

62 Georges Mounin, un discípulo de Saussure, afirma que toda la lingüística moderna acepta la tesis de Véndryès, según la cual el problema del origen del lenguaje no es un problema de la lingüística (véase Georges Mounin, *Histoire de la lingüistique*. Ed. Presses Universitaires de France, París, 1967, p. 17).

63 F. de Saussure, op. cit., p. 136.

Que no se trata aquí de de una idea propia y exclusiva de Saussure, sino de una posición común a toda la lingüística estructural, es algo que podemos observar si analizamos la obra de otro lingüista de la misma orientación, Roman Jakobson. Jakobson no es un simple discípulo de Saussure; rechaza de modo decidido su teoría de la arbitrariedad del signo, vuelve a situar el examen de la semántica en el marco de la ciencia del lenguaje y considera superada la concepción saussureana que divide la lingüística en sincrónica y diacrónica. Pero mediante un análisis atento observamos que la pretendida reintroducción de diacronía y de semántica en el marco de la ciencia del lenguaje en nada altera el agnosticismo y el formalismo existentes en Saussure. Jakobson mantiene la afirmación de que no existen leyes racionales en la historia: “Aún cuando existan leyes universales que rigen los sistemas fonológicos y gramaticales, difícilmente encontraremos leyes generales en los cambios lingüísticos”. Y, generalizando su afirmación, concluye: “Esta mayor validez de las leyes estáticas, en contraposición a las dinámicas, no se confina a la lingüística”.⁶⁴ Por lo que corresponde a la semántica, Jakobson afirma claramente que la significación de las palabras nada tiene que ver con las cosas, esto es, que el lenguaje (y el pensamiento que éste expresa) no son un reflejo de la realidad objetiva. La incorporación de las significaciones lingüísticas en la ciencia de la lengua, propuesta por él, da por resultado, así, una formalización aún más amplia de los problemas. “La lógica simbólica no ha descuidado el recordamos que las ‘significaciones lingüísticas’, constituidas por el sistema de las relaciones analíticas de una expresión con otras expresiones, no presuponen la presencia de las cosas [...] En todos esos casos [de determinación del significado] sustituimos signo por

64 Roman Jakobson, op. cit., p. 28.

signo. ¿Qué queda entonces, de una relación directa entre la palabra y la cosa?”⁶⁵

Henri Lefebvre, cuyos méritos en la crítica al estructuralismo son innegables, denunció ya esta injustificada limitación formalista, que vacía la lengua de todos sus elementos históricos, sociales y de contenido. “En la escuela de Jakobson, la reducción abusiva es más visible aún, más evidentemente exagerada [...] se reduce el sentido a la significación, luego lo significativo a lo no significativo y, por consiguiente la lingüística a la fonología. Se suceden las reducciones: la ciencia social [se reduce] a la del lenguaje, la no combinatoria a la combinatoria, la diacronía a la sincronía”.⁶⁶

Pero no sólo desde un ángulo dialéctico e histórico, ampliamente ontológico, se puede criticar ese empobrecimiento del objeto realizado por el estructuralismo lingüístico. A pesar de que sus posiciones “ontológicas” y epistemológicas sean bastante similares a las del neopositivismo, el norteamericano Noam Chomsky, desde un punto de vista estrictamente lingüístico, considera las posiciones de Saussure y del estructuralismo como el fruto de una concepción del lenguaje “pobre e inadecuada”; y aunque reconozca los méritos descriptivos de la lingüística estructural, Chomsky lamenta que todavía no se haya alcanzado “una conciencia clara acerca de sus limitaciones esenciales y de su inadecuación última”.⁶⁷

Estos límites, sin embargo, no alteran el hecho de que Saussure y sus discípulos describieran con bastante exactitud el sistema de leyes formales que operan en la “len-

65 Ibid., pp. 32-33.

66 Henri Lefebvre, *Le langage et la société*. Ed. Gallimard. París, 1966, p. 193. [Edición española: Henri Lefebvre, *Lenguaje y sociedad*, trad. de Floreal Mazía. Ed. Proteo, Buenos Aires, 1967. p. 142.]

67 Noam Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, trad. de Juan Ferraté. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971, pp. 40 y 42.

gua”. Un descubrimiento básico de la lingüística saussureana consiste en su teoría de la arbitrariedad del signo lingüístico. En éste, de acuerdo con Saussure, coexisten dos momentos: el del significante (o “imagen acústica” de la palabra) y el del significado (contenido conceptual). La relación entre esos dos niveles sería siempre arbitraria, o sea, no existiría ninguna ligazón interna, ontológica o gnoseológica, entre la naturaleza del sonido de la palabra “piedra”. Lo que hace de ese sonido específico el estímulo desencadenador de la idea de “piedra”, por ejemplo, y el concepto de “piedra”. Lo que hace de ese sonido específico el estímulo desencadenador de la idea de “piedra” (uso aquí conscientemente, la terminología de Pavlov) es el sitio que ocupa en el sistema de oposiciones y articulaciones que constituye la estructura formal de la “lengua”. Es como si ese sistema “escogiese”, entre la infinita gama de sonidos posibles, determinados sonidos específicos y finitos, cuya única característica para ser objeto de la selección fuese el de poder ser contrapuestos entre sí -diferenciados en “unidades” elementales— y, así, “combinados” en la cadena lingüística. En términos técnicos, lo anterior significa que las “unidades”, deben mantener entre sí relaciones de “oposición pertinente”, de modo que nadie pueda confundir el significado de “bola” con el de “cola”, independientemente del hecho de que, en sí, el sonido “b” o el sonido “c” nada tenga que ver con la idea de una cosa redonda o de una cosa adhesiva. Las posteriores discusiones respecto a la motivación o no del signo lingüístico (por ejemplo, en Jakobson) no alteran lo que hay de esencial en la teoría saussureana de la arbitrariedad, o sea, tesis de que los elementos formales de la lengua no están determinados por las relaciones objetivas del material sonoro. Esta materia, empobrecida, aparece como simple instrumento de la significación. En este nivel, por lo tanto, es válido de-

cir que, con Saussure, “la lengua es una forma y no una sustancia”.⁶⁸

La descripción anterior se encuentra justificada, pero sólo a condición de establecer inmediatamente una reserva, precisamente aquella que los estructuralistas “olvidan” hacer: este nivel formal está lejos de agotar la totalidad del lenguaje y, aún más que eso, las categorías que le son propias no se confunden, en lo absoluto, con la totalidad de las categorías racionales que operan en una aprehensión global de la realidad. En su objetividad global, el lenguaje no puede ser separado del pensamiento (pues constituye su forma material), ni de la realidad objetiva (que expresa, a través de la mediación del pensamiento). El lenguaje es el instrumento creado por los hombres con la finalidad de garantizar y profundizar el reflejo de lo real por el pensamiento y, al mismo tiempo, la comunicación entre los mismos hombres. Como diría Adam Schaff, “el lenguaje es una praxis condensada”,⁶⁹ o sea, una objetivación humana, una “sustancia”, que capta, fija y expresa la praxis global de los hombres. Tan sólo en este amplio marco ontológico, y a partir de él, es posible comprender correctamente, en su dimensión histórico-dialéctica, la génesis y la verdadera naturaleza del sistema formal descrito por Saussure. Para este efecto, ciertamente, es necesario superar los falsos “límites” establecidos por una racionalidad empobrecida y volver a colocar la “lengua” y el lenguaje en la totalidad concreta de la objetividad social.

Con la vida social se introduce en el ser de los procesos una realidad nueva, una nueva categoría ontológica: el acto ideológico. Mientras que en la realidad natural se da sólo la causalidad, en la sociedad tal causalidad se relaciona, estrecha y orgánicamente, con la teleología. El acto teleológico primario, sobre el cual se organiza una

68 Ferdinand de Saussure, op. cit., p. 206.

69 Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, op. cit., p. 252.

red de complejos teleológicos de nivel superior, verdaderas objetividades teleológicas, es el trabajo en el sentido económico.⁷⁰ Si analizamos el trabajo, advertimos que el hombre puede realizarlo sólo si pone en movimiento una determinación causal, físico-química, orgánica o social; en otras palabras, la realización ideológica no anula, sino que, por el contrario, implica la sujeción de la realidad a leyes inmanentes e independientes del sujeto. Sin el conocimiento de las leyes de la termodinámica, por ejemplo, es imposible la actividad teleológica que utiliza tales leyes al servicio de la construcción de la máquina de vapor; sin el conocimiento de las leyes económicas del capitalismo no se puede proyectar eficazmente la acción revolucionaria, la transformación revolucionaria de la realidad, poniendo tales leyes al servicio del hombre; sin conocer las posibilidades objetivas y subjetivas, ningún hombre puede proyectar un comportamiento ético eficaz, que lo realice y lo exprese claramente como ser humano.

Partiendo del acto teleológico primario, el trabajo económico, que liga al hombre social con la naturaleza, podemos establecer una tipología rica y sumamente determinada de los complejos y comportamientos teleológicos; al depender de su función y estructura, tales comportamientos se dividen en económicos, técnicos, cognoscitivos, políticos, éticos, etcétera. Podemos observar, además, que todo acto teleológico —y tanto más cuanto más amplio y eficaz tenga la pretensión de ser— requiere un conocimiento objetivo de los movimientos causales, de las leyes de la realidad que deberá poner en acción. El conocimiento es, precisamente la respuesta a esa necesidad primaria de la praxis. La autonomía de las formas superiores del reflejo (arte y ciencia), con relación a la praxis inmediata y cotidiana

70 Para una profundización en los principios ontológicos que aquí hemos resumido, véase Kofler, Holz y Abendroth, *Conversando con Lukács*, op. cit., particularmente pp. 11-38. [En edición española, pp. 15-53.]

na de los hombres es sólo la garantía de un conocimiento más verdadero de la realidad y, por consecuencia, de una práctica (o acto teleológico) más amplia, comprensiva y eficaz. Así, la profundidad con que se capta la esencia de la realidad depende de la amplitud y la universalidad de los objetivos propuestos por la praxis en cuestión. Reflejo (conocimiento) y proyecto (praxis) son momentos de un mismo proceso ontológico, aspectos complementarios de la construcción del hombre por sí mismo.

En este rico y complejo cuadro, establecido por la ontología marxista-lukacsiana del ser social, el estatuto ontológico del lenguaje aparece con nitidez. La génesis del lenguaje, como la de todo acto teleológico, reside en el trabajo: “el desarrollo del trabajo —observa Engels— contribuyó necesariamente a acercar más entre sí a los miembros de la sociedad, multiplicando los casos de ayuda mutua y de acción en común y esclareciendo ante cada uno la conciencia de la utilidad de esta cooperación. En una palabra los hombres en proceso de formación acabaron comprendiendo que *tenían algo que decirse* los unos a los otros”.⁷¹ En esta determinación genética, podemos observar al mismo tiempo el *telos* originario del lenguaje, su función social como medio de fijación y de comunicación del pensamiento (del “algo” que el trabajo hacía nacer entre los hombres). El lenguaje, en suma, es una praxis objetivada. Sucede en ella, como en toda praxis que tiene por objeto el dominio de la naturaleza, la conjunción de dos complejos causales con un complejo teleológico: el complejo causal de los hechos naturales (que determina la diversidad de los sonidos) es utilizado por un complejo teleológico que proviene de la vida social (la necesidad de comunicarse y de fijar el pensamiento), lo cual, a su vez, cobra su origen de un com-

71 Federico Engels *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo, México, 1961, pp. 144-145.

plejo causal de tipo económico-social (la universalización y socialización del trabajo).

Solo ahora, después de un análisis ontológico, podemos evaluar correctamente el tipo de relaciones formales o “estructurales” que se verifican en la lengua”. La función social del lenguaje requiere la solución de un problema concreto: el de la relación entre el significado en formación (el “algo” que deriva de la realidad y del trabajo socializado) y su forma material externa (imagen acústica, gesto, etcétera). Es precisamente la solución de este problema lo que, abstraído de la totalidad del objeto, el estructuralismo llama “lengua”. Me parece que los hombres primitivos resolvieron este problema (de un modo inconsciente) mediante una mimesis analógica con los procesos que utilizaban para dominar la naturaleza, reproduciendo algunos procedimientos propios del trabajo en sus estadios menos desarrollados. Uno de los primeros niveles de la relación del hombre con el objeto es el de la simple preparación manual del mismo. Gran parte del trabajo del hombre primitivo, contemporáneo del surgimiento del lenguaje articulado, se reducía ciertamente a la manipulación, o sea, al trabajo manual directo sobre la naturaleza; tal tipo de trabajo es el predominante en la época de la economía puramente recolectora de frutos. En sus líneas más generales, podemos definir esta manipulación como la praxis en la que el hombre, ignorando —de modo consciente o inconsciente— las determinaciones esenciales del objeto, lo descompone en “unidades” simples, utilizables inmediatamente, y combina tales elementos aislados en función de una finalidad asumida heterónomamente, esto es, sin poner en cuestión, racionalmente, su valor o disvalor humano y sus implicaciones sociales. En la manipulación se da, es cierto, un reflejo de lo real; pero se trata de un reflejo superficial, que se detiene en las apariencias, ajeno por completo a las conexiones íntimas del todo objeti-

vo. El carácter limitado de la finalidad propuesta en este tipo de praxis no exige una representación más rica de la realidad. Además, la manipulación puede ser codificada, reducida a un conjunto de reglas aplicables, de manera indiferenciada, a los objetos más diversos; la repetición constante, a su vez, transforma tales reglas en un “hábito”, en algo “inconsciente”.

La hipótesis que hemos formulado aquí, de que este conjunto de reglas inconscientes fue aplicado por el hombre primitivo a la relación entre significado y significante (para usar la terminología de Saussure), nos parece bastante plausible. De acuerdo con la propia descripción estructuralista, la naturaleza real del sonido carece de toda importancia en la lengua; lo que del sonido se retiene es sólo su “imagen acústica”. Ocurre, así, un reflejo, aunque limitado, fijo sólo en la posibilidad de establecer “oposiciones pertinentes”; la estructura física del sonido queda abandonada por carecer de importancia para la finalidad propuesta. Los hombres primitivos, de esta manera, habrían observado la posibilidad de retener, de entre ese conjunto de cosas sonoras, aquellas que pudieran emitir sólo algunas “unidades”, combinándolas con objeto de expresar el “algo” que surgía en otra esfera de hechos, esto es, en el trabajo y en la vida social. No obstante que está fundada en un radical empobrecimiento del objeto, esta manipulación del nivel fónico se mostró completamente satisfactoria frente a las necesidades que se proponían. Al ser constantemente repetida, se pudo convertir en algo inconsciente, capaz de ser transmitido por el hábito y de fijarse en reglas espontáneamente asimilables por todos. La necesidad de un lenguaje estable como condición de permanencia de la intercomunicación social contribuyó a fijar tales reglas con un carácter perdurable, a coagularlas en un sistema relativamente permanente. La necesidad de expresar nuevos objetos, que la praxis cada vez más

amplia imponía al pensamiento, pudo ser satisfecha a través de las modificaciones léxicas, conservando, empero, el mismo sistema estructural de tipo manipulatorio. En nuestra hipótesis, como se advierte, no hay necesidad de refutar ninguno de los descubrimientos estructuralistas en la lingüística, sino sólo reintegrarlos en el amplio marco histórico en el que tienen su génesis y cobran su significado. Al abandonar como irracional ese marco histórico, Saussure se ve obligado a recurrir a una mística “facultad de asociación y combinación”⁷² para explicar el motivo por el cual la lengua se estructura en sistema. En nuestra opinión, ese motivo reside en la relación genética entre la lengua y el trabajo. Esta relación no es sólo histórico-genética sino también estructural-genética: la estructura formal de la lengua es análoga a la de un tipo primitivo de praxis.

En el proceso de socialización cada vez más amplio de la humanidad surgieron históricamente formas nuevas, más ricas y claramente determinadas, de la praxis. Esto no significa, sin embargo que el tipo manipulatorio haya desaparecido. La manipulación se ha conservado no sólo como el tipo dominante de praxis en la vida cotidiana (donde la relación con el objeto es inmediata y espontánea), sino también en formas más complejas de la actividad humana. La praxis se vuelve manipulatoria en aquellos casos en que es posible la realización eficaz del acto teleológico, sin que sea necesario tomar en cuenta la objetividad de la cosa en sí, o en el que se pueda dejar de lado el esclarecimiento racional de la finalidad propuesta. De esta manera tiende a convertirse en manipulatoria la praxis cotidiana, repetitiva, habitual, que se ha vuelto inconsciente. En nuestra vida cotidiana realizamos innumerables actividades espontáneamente, sin que tomemos en cuenta el objeto o la finalidad de la acción; aprendemos un conjunto de re-

72 Ferdinand de Saussure, op. cit., p. 56. [La traducción española de Amado Alonso dice “facultad de asociación y coordinación”, T.]

glas que abrevian la acción, volviendo ocioso el esfuerzo de rehacer, por nosotros mismos, la experiencia socialmente adquirida. Sin embargo, en un nivel más complejo ocurre un proceso análogo; por ejemplo, en la técnica: un programador de computadoras manipula datos y obtiene resultados de manera eficaz, sin que conozca necesariamente el contenido de tales datos, el funcionamiento cibernético del computador o el objetivo social a que su trabajo va a ser destinado. Naturalmente, en ambos casos, para que la manipulación resulte posible, es necesaria una praxis preliminar más amplia, en la cual se realiza un reflejo de lo real, se establecen los objetivos, etcétera. (Esta praxis más amplia, como es obvio, puede haber sido realizada o no por el mismo individuo que ahora realiza la manipulación). Podemos observar, desde luego, que no todas las actividades humanas pueden convertirse en “habituales” y, de tal suerte, relacionarse con el objeto de modo manipulador; aunque en la ciencia y el arte, por ejemplo, sea posible automatizar ciertos procedimientos (precisamente aquellos relativos a la técnica), no se puede hacer lo mismo con la esencia de tales actividades, es decir, la percepción creadora de la realidad. Cuando tal cosa ocurre, se verifica un abastardamiento o una limitación de la actividad científica o artística (simples compilaciones, disolución del estilo en *maniere*). Lo mismo podría ser dicho, *mutatis mutandis*, de otras innumerables modalidades de la praxis.

Es evidente, así, que la manipulación no constituye un mal en sí misma considerada; en todas las actividades que se propongan un *dominio* inmediato de la naturaleza y no una *apropiación* humana de la objetividad (natural o social), la posibilidad de convertir la praxis en una simple manipulación se revela como eficaz y hasta como progresiva. El progreso técnico es, en gran medida, la realización de esa tendencia; ocurre en él no sólo una formalización de la actividad humana, sino inclusive la transferencia de

ciertas “reglas”, originalmente humanas, hacia los objetos inanimados. (Tal transferencia puede tocar, incluso, ciertas reglas formales del intelecto, como en el caso de las computadoras). Pero ella se convierte, indiscutiblemente, en un límite real, en un obstáculo para la verdadera realización humana (que se confunde con la creciente *apropiación* de la objetividad), cuando tiende a convertirse en el tipo predominante de la praxis humana. En tales casos, ocurre un bloqueo del contacto creador del hombre con lo real; la manipulación impide no sólo una aprehensión rica y claramente determinada de la objetividad, sino también una correcta conciencia del significado humano y social de la praxis.⁷³ Frente a los objetos sociales, por ejemplo, la manipulación tiende a reproducir la enajenación; tales objetos, que son frutos de la actividad del hombre social, no pueden ser reapropiados por el hombre pues se le aparecen como simples “datos”, similares a las cosas naturales. Cuando el hombre reduce la realidad a un simple objeto de manipulación, empobrece simultáneamente su propia esencia, convirtiéndose así, por su parte, en otro objeto manipulable. En los capítulos anteriores observamos cómo esa generalización de la manipulación, en tanto forma dominante de las relaciones sociales (lo mismo entre los hombres que entre el hombre y las cosas) es una tendencia espontánea del sistema capitalista, que se manifiesta inicialmente en la burocratización y que posteriormente se refuerza en la sociedad capitalista de consumo.

73 Ya Hegel observaba que la aparente “familiaridad” con el objeto (que es propia de la manipulación) obstaculizaba un conocimiento verdadero: “Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido” (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hypolite Ed. Aubier, París 1939 vol. I, p. 28). [En edición española, G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 23]

La distinción entre la praxis apropiadora y la praxis manipuladora implica, a su vez, la distinción entre diferentes niveles de racionalidad. La mayor o menor aprehensión racional del objeto por el pensamiento se relaciona con la amplitud de los objetivos propuestos en la praxis. Así, cuanto más amplia sea la praxis cuanto más profunda y orgánicamente se vincule al objeto, tanto más rico deberá ser el sistema de categorías racionales que ella pondrá en operación. Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, fue el primero, aunque en una forma idealista, que estableció esa relación orgánica entre la amplitud de la experiencia del objeto y el nivel de la racionalidad. Con la ampliación de la experiencia se dilata cada vez más el campo de la objetividad que la razón se apropia (y que hace explícitas, frente a tal dilatación, nuevas y cada vez más ricas categorías), hasta el punto en que “la sustancia se transforma en sujeto”; o, dicho en lenguaje materialista, se verifica un proceso constante y siempre aproximativo de apropiación de la objetividad (social y natural) por la razón humana. Se da así una dialéctica, ya esclarecida por Lenin,⁷⁴ entre la verdad absoluta y la relativa, en la cual el momento de lo absoluto corresponde al reflejo de la objetividad independiente de la conciencia, mientras que el momento relativo se vincula al nivel de la praxis y, consecuentemente, de la objetividad, alcanzado en cada momento concreto.

También Lukács, en un texto reciente, observó esa relación entre la universalidad de la praxis y el enriquecimiento de la realidad. La importancia de ese texto es todavía mayor porque en él Lukács polemiza de modo explícito con la “miseria de la razón” hecha por el neopositivismo, y que excluye de la racionalidad las cuestiones ontológicas: “el trabajo puede muy bien no rebasar la mera manipulación —observa el maestro húngaro—, con lo que pasará

74 V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo 1959, pp. 126-144.

por alto, espontánea o conscientemente, la cuestión del en-sí [...] el actual neopositivismo se propone eliminar de la ciencia toda problemática de la realidad, del en-sí, rechaza todo planteamiento de este tipo por ‘acientífico’, y lo hace reconociendo al mismo tiempo todos los resultados de la tecnología y de la ciencia natural. Por lo tanto, para poder ejercer la función que Engels exige acertadamente de la práctica [la de transformar la ‘cosa en sí’ en ‘cosa para nosotros’], la práctica, aun manteniéndose tal, ha de ser cada vez más amplia, levantándose por encima de esa inmediatez [de la manipulación]”.⁷⁵

Para decirlo brevemente, el problema que aquí se plantea es el del paso del intelecto a la razón. Dejando de lado las cuestiones ontológicas del en sí, la praxis manipulativa puede operar eficazmente con las categorías del intelecto; como vimos, ocurre en ella un proceso mediante el cual *se divide* lo real en un cierto número de “datos” o elementos *finitos*, que posteriormente *se combinan* según reglas formales. (Los conceptos subrayados constituyen precisamente categorías del intelecto: división, finitud, combinatoria, formalización).

Por otra parte, los procedimientos intelectivos, fijados en reglas independientes de todo contenido, constituyen aquello que Horkheimer llamó “razón subjetiva” (en oposición a “razón objetiva”). Aunque provengan de una abstracción que se practica sobre el objeto, la característica esencial de tales reglas no es la de constituir reflejos de la realidad, sino la de ser procedimientos subjetivos que, formalizados y generalizados, sean aptos para tratar al objeto como un mero material de la manipulación. En otras palabras, esas categorías o reglas reflejan la propia acti-

75 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, México, 1969, pp. XX-XXI. El texto ha sido extraído del prólogo que Lukács escribió en 1967 para la reedición de su libro de Juventud.

vidad del sujeto en el acto de la praxis manipuladora. Por ello, no pueden establecer la verdad o falsedad del pensamiento; su único criterio de validez, así, es la “eficacia” inmediata. Por el contrario, las categorías de razón (o de la “razón objetiva” como la llama Horkheimer) son un reflejo de la configuración ontológica de la objetividad, un intento por aprehenderla en su verdad concreta. Mientras que el intelecto empobrece lo real (al dividirlo, formalizarlo y reducirlo a pura finitud), la razón intenta capturarlo en su totalidad: como unidad de la diversidad, como síntesis de contenido y forma, como dialéctica de lo finito y lo infinito. La razón, por consiguiente, corresponde a aquel nivel de la praxis que definimos como apropiación humana de la objetividad.

Ni el uso del intelecto ni el de la manipulación constituyen, por sí mismos, un mal. Este uso constituye la racionalidad dominante no sólo de gran parte de la vida cotidiana, sino también de la actividad técnica de dominación de la naturaleza. Proviene de un anticapitalismo romántico, irracionalista, que se vuelve contra la técnica en sí, el combate indiscriminado al intelecto, la racionalidad de la dominación. (En nuestro tiempo, esta posición equivocada —típica de los existencialistas— reaparece hasta en un pensador sensible e inteligente como Herbert Marcuse). Lo que debe ser legítimamente combatido es la limitación de la racionalidad a las meras categorías intelectivas, limitación que, como ya hemos visto, es la característica de todas las orientaciones ideológicas que, de un modo u otro, se ligan con la “miseria de la razón”. Al considerar “incognoscibles” las configuraciones ontológicas que son objeto de la razón, esa posición limitativa y agnóstica contribuye a reforzar un irracionalismo abierto. Al analizar la génesis de la “destrucción de la razón”, Lukács observó: “el problema filosófico central de toda la trayectoria ulterior del irracionalismo, es decir, aquellas cuestiones con las que

el irracionalismo se ha enlazado siempre, desde el punto de vista filosófico [son] [...] los problemas que se derivan de los límites y las contradicciones del pensamiento puramente intelectual. El tropezar con esos límites puede ser para el pensamiento humano, si ve en ello un problema que hay que resolver y, como dice acertadamente Hegel, ‘el comienzo y la huella de la racionalidad’, es decir, de un conocimiento superior, el punto de partida para el desarrollo ulterior del pensamiento, para la dialéctica. En cambio, el irracionalismo [...] se detiene precisamente en este punto, hace del problema algo absoluto, convierte los límites del conocimiento intelectual, petrificándolos, en límites del conocimiento en general, e incluso mistifica el problema, convertido así, artificiosamente, en insoluble, haciendo de él una solución ‘superracional’”.⁷⁶

Advertimos aquí, una vez más, la relación de dependencia y complementariedad en que se encuentran la “destrucción” y la “miseria” de la razón.

También sobre este problema de la justa relación entre el intelecto y la razón fue Hegel el primero en señalar una solución dialéctica, si bien de carácter idealista. Hegel no niega la existencia del intelecto o entendimiento (*Verstand*), en cuanto momento del conocimiento; en su terminología, se trata de una “figura de la conciencia” en la que ésta se descubre como autónoma frente al mundo y lo trata como objeto externo. Hegel recuerda, además, que “La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*”.⁷⁷ Pero en su sistema, la *verdad* de esa figura de la conciencia es la razón (*Vernunft*); en otras palabras, el intelecto debe ser superado, es decir, conservado

76 Georg Lukács, *El asalto a la razón*, op. cit., p. 77.

77 Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., vol. I, p. 29. [En la edición española, op. cit., p. 23. Coutinho utiliza la expresión “intelecto”, en lugar de “entendimiento”. T.]

y elevado a un nivel superior, en la razón, cuya categoría central no es el desmembramiento sino la totalización.

Por otra parte, Hegel observa además que, “el entendimiento sólo se experimenta *a sí mismo*”,⁷⁸ o sea, es una razón puramente formal, subjetiva, que, como diría Wittgenstein, establece sólo tautologías. Por lo que toca a la razón (*Vernunft*), “es la verdad que existe en sí y para sí, la simple identidad de la *subjetividad* del concepto con su *objetividad y universalidad* [...] La razón no es sólo la *sustancia* absoluta, sino también la *verdad* en tanto que saber”.⁷⁹ El idealismo objetivo de Hegel puede ser destruido aquí, sin que, empero, se altere la justeza de su proposición esencial. En un lenguaje materialista, la razón es el reflejo en la conciencia (“saber”) de las determinaciones ontológicas (“objetivas” y “universales”) de la realidad (“sustancia absoluta”). Por esta causa, se verifica en la dialéctica hegeliana una clara subordinación de la lógica (y de la epistemología) a la ontología. En su interesante libro sobre Hegel, Marcuse observa: “La *Lógica* [de Hegel] [...] presupone una identidad de pensamiento y existencia [...] trata primordialmente de las formas y tipos del ser comprendidos por el pensamiento [...] Hegel pretende estar tratando con cosas reales. La movilidad y el juego cruzado de las nociones reproducen procesos concretos de la realidad [...] Hay aún otra relación intrínseca entre la noción y el objeto que ella comprende. La noción correcta [esclarece] *para nosotros* la naturaleza del objeto. Nos dice lo que la cosa es en sí misma”.⁸⁰

78 *Ibid.*, p. 140. [En edición española, op. cit., p. 103.]

79 Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. París, 1952, parágrafo 438, p. 244. [En edición española, Guillermo Federico Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero y Maury. Ed. Libertad, Buenos Aires, 1944, vol. II, parágrafo 438, p. 305.]

80 Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de Julieta Fombona de Sucre. Ed. Universidad Central

Estamos ahora en condiciones de concretar, en el plano sistemático, aquello que en el capítulo anterior establecimos en el nivel de la génesis histórica: las “estructuras inconscientes” a las cuales el estructuralismo, basado aparentemente en la lingüística, pretende subordinar la vida de los hombres, son sólo la fetichización (o cosificación) de las reglas formales intelectivas que operan en la praxis manipulatoria. En el mismo proceso en que la razón queda reducida al intelecto, la praxis humana aparece coagulada en el nivel inmediato de la manipulación pura. Y esta “miseria” de la razón y la objetividad desempeña, sea esto o no la intención de sus realizadores, una función reaccionaria: la de impedir que los hombres rompan con la manipulación actual, con la espontaneidad “inconsciente” de la enajenación, redescubriendo el sentido creador y dialéctico de una praxis apropiadora y universal. El positivismo de los estructuralistas se convierte en una apología del capitalismo manipulador. Frente a este nuevo fetichismo debemos realizar el mismo movimiento que Marx realizó con el “fetichismo de la mercancía”: debemos disolver la aparente “cosificación” de esas estructuras pseudomnipotentes en las relaciones interhumanas, en la praxis social, que es donde tienen su génesis concreta.

2. Del neopositivismo al estructuralismo

El concepto de “estructura” es el puente a través del cual se pasa de la epistemología neopositivista a la “ontología” estructuralista. Lo anterior implica, por supuesto, la conversión del idealismo subjetivo de los primeros en una nueva y abstrusa forma de idealismo objetivo. Como vimos ya, en el neopositivismo la racionalidad y el significado dependen exclusivamente de la sintaxis lógica del lenguaje. Más allá de esto, para los neopositivistas el es-

de Venezuela, Caracas, 1967, pp. 64-65.

tablecimiento de tal sintaxis es un hecho “convencional”, arbitrario, esto es, que depende de una decisión puramente subjetiva; al seleccionar la sintaxis convencional, por lo tanto, elegimos al mismo tiempo la racionalidad y los significados, determinando cuáles son las proposiciones que podemos considerar como “válidas”. Este “convencionalismo”, de claro corte idealista subjetivo, desembocaría, en Wittgenstein, en una defensa explícita del solipsismo: “En realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo”.⁸¹ Analizamos ya, en un contexto previo, la situación histórica que condicionó esta tendencia subjetivista, agnóstica en extremo. El intelecto, incapaz de comprender la realidad contradictoria de principios del siglo XX, se refugió en los estrechos límites del “lenguaje subjetivo”, convirtiendo el mundo en el “mundo” del individuo aislado.

La relativa estabilidad del capitalismo contemporáneo, la generalización social de los procedimientos manipulatorios, alimenta la ilusión de que la contradicción fue eliminada de lo real (o puede ser tratada como un simple “residuo”). En estas condiciones, la corriente positivista ha vuelto a presentar pretensiones “ontológicas”: el conjunto de reglas formales que los neopositivistas lógicos situaban en el sujeto privado aparece ahora, en el estructuralismo, como una “cosa” autónoma, superior e independiente de los hombres. He aquí cómo Lévi-Strauss formula este “nuevo” idealismo objetivo: “Dudo incluso que podamos aprehender teóricamente, en el devenir, un momento en el cual el hombre haya comenzado a pensar, y yo me sentiría más inclinado a pensar que el pensamiento ha comenzado

⁸¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus...*, op. cit., 5.62, p. 153.

antes que los hombres”.⁸² La categoría que sirve para fundar esta pseudobjetividad idealista es la del “inconsciente”. Lévi-Strauss acredita que los hechos conscientes son sólo fenómenos superficiales, en contraste con la “esencia” (“estructura”), constituida por los hechos “inconscientes”. “El pasaje de lo consciente a lo inconsciente —dice Lévi-Strauss— está acompañado de un progreso de lo especial hacia lo general”.⁸³ Pero al definir este “inconsciente” cosificado, transformado en estructura mental subyacente en las diversas instituciones humanas, Lévi-Strauss lo expone con el rostro de la “sintaxis lógica” de los neopositivistas: “la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido [...] estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje— [...] El inconsciente es siempre vacío [...] se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad— [...] estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias a las cuales se aplica la función; ellas son además poco numerosas”.⁸⁴ El “inconsciente” es el fetiche de las reglas intelectivas, propias de la praxis manipulatoria. Si el lector recuerda nuestra definición de manipulación, podrá observar con claridad ese hecho al ver la manera como Lucien Sebag describe las relaciones entre el “intelecto” y la realidad: “[El intelecto] encuentra en una realidad que le es exterior la materia con la que se construirá; somete esta materia a un conjunto de esquemas que suponen *la diferenciación de las unidades constitutivas* [...] su siste-

82 Claude Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”, en Varios Autores, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Petrópolis, 1968, p. 213.

83 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., p. 21.

84 Ibid.. pp, 21-22 y 184

matización [...] y el enunciado de un determinado número de reglas que permita su combinación [...] [Se efectúa así] una combinación entre las ‘partes’ de lo real de este modo aisladas. Ya se trate del mito, de la filosofía, de la lógica o de la ciencia, son siempre estas mismas operaciones fundamentales las que se utilizan”.⁸⁵ Al identificar razón e intelecto, el estructuralismo, en tanto que pretende abarcar “científicamente” la realidad social, no puede dejar de reducir la actividad humana a la mera manipulación.

A través de un análisis del concepto de “inconsciente” podremos observar con claridad esta reducción arbitraria. Es indiscutible que los hechos sociales son, frecuentemente, inconscientes, esto es, que se procesan sin que la conciencia los aprehenda en todas sus determinaciones. Pero ¿cuál es la naturaleza real de esa “inconsciencia”? Es bastante significativo que, en el intento por elucidarla, Lukács tome como punto de partida precisamente la evolución del lenguaje, que considera algo inconsciente. Pero inmediatamente nos previene contra la fetichización de este concepto: “Lo que hoy se llama muy frecuentemente —y muy ‘profundamente’— lo inconsciente suele desarrollarse, visto psicológicamente, de un modo consciente, aunque con una conciencia falsa, o sea, de tal modo que a la conciencia subjetiva del proceso inmediato corresponde una conciencia objetivamente falsa del hecho real, del verdadero alcance de lo inmediata y prácticamente realizado”.⁸⁶ Por ejemplo, cuando un obrero vende su fuerza de trabajo, realiza tal operación de una manera consciente, aunque no tenga necesariamente una conciencia justa del alcance del proceso, o sea, de la explotación a que está siendo sometido. La causa de este hecho no reside en ningún “inconsciente colectivo”, sino en la naturaleza

85 Lucien Sebag, op. cit., p. 166. [En edición española, op. cit., p. 168.]

86 Georg Lukács, *Estética, I, La peculiaridad de lo estético*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona-México, 1966, p. 95.

ontológica de la praxis humana. Siendo ésta una actividad colectiva, el resultado global de las diversas acciones individuales *conscientes* se presenta como algo diferente de la intención subjetiva de cada individuo. La fetichización capitalista interfiere aquí, impidiendo que el individuo eleve hasta el nivel de la conciencia esa totalidad objetiva que espontáneamente se reproduce.

Pero no se trata de un límite ontológico: si supera la inmediatez del fetichismo, el obrero de nuestro ejemplo puede cobrar conciencia de la explotación a que está siendo sometido. El “inconsciente”, por lo tanto, es siempre una falsa conciencia, una *ausencia* de verdadera conciencia, nunca una entidad objetiva, una positividad en sí, como supone Lévi-Strauss. Entre inconsciencia y conciencia hay un proceso dialéctico, un tránsito permanente, no una barrera eterna e infranqueable.

Por otro lado, una praxis constantemente repetida, aunque originalmente consciente, puede paulatinamente convertirse en algo inconsciente. “Ese tipo de inconsciente que solemos llamar ‘costumbre’ o ‘habituación’ no es en absoluto cosa innata, sino producto de una práctica social larga y, a menudo, sistemática”.⁸⁷ Como ya vimos, es precisamente este hábito —que se fija a través de reflejos condicionados— lo que explica la inconsciencia de los fenómenos lingüísticos, de las reglas del intelecto y, en general, de todas las formas de la manipulación. Al explicar la génesis de la categoría intelectual del silogismo, Lenin observó: “la práctica del hombre, que se repite cien millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de figuras de la lógica”.⁸⁸ Desconociendo la génesis histórico-ontológica de los procesos, Lévi-Strauss convierte estas reglas, fijadas por el hábito y vueltas inconscientes, en un

87 Georg Lukács, *ibid.* p. 96.

88 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. Ed. Estudio, Buenos Aires, 1963, p. 209.

a priori idealista. En este punto, una vez más, su posición positivista se convierte en una apología de las formas superficiales y espontáneas de la praxis social, consagrando así la manipulación capitalista —que sólo es eficaz cuando se aplica a los hombres “inconscientes”— en algo innato y eterno. La fetichización de lo inconsciente, de esta manera, aparece como un obstáculo para la toma de conciencia de la enajenación por el hombre contemporáneo.

En el concepto de “estructura”, por lo tanto, observamos no sólo una reducción de la razón al intelecto formal, sino igualmente una subordinación idealista de la praxis humana —de la realidad social— a las reglas “espirituales” del intelecto manipulador. Lucien Sebag, que siempre vuelve explícitas sus posiciones, en clara polémica con el marxismo, afirma: “Esta praxis constitutiva que Marx situaba en el origen del mundo humano, lugar real en función del cual la ambigüedad y la heterogeneidad de la acción y del lenguaje se disolvían, ve, pues, ella misma recibir su última significación de una ‘otra parte’ de la que no podrá jamás como tal ser el ‘negatum’ [*Corrélat*] [...] tal perspectiva vuelve a descubrir las categorías intelectuales que han sido establecidas por las sociedades y que rigen tanto la organización de los diferentes ‘discursos’ como la organización de la misma realidad”.⁸⁹ Dentro de esta concepción, Lévi-Strauss disuelve de modo idealista instituciones sociales que tienen realidad como el totemismo, en una lógica mistificada que lo abarca todo. La sociología, en su opinión, debe ser sustituida por una “sociológica”. Y, negando claramente el origen histórico-práctico de la lógica, afirma: “no aceptamos la tesis [...] del origen social del pensamiento lógico. Aunque existe indudablemente una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías, el segundo no es un efecto, o un resultado

89 Lucien Sebag, op. cit., pp. 121 y 133. [En edición esoañola, pp. 133 y 120. El subrayado de la última cita es de C. N. C.]

de la primera”.⁹⁰ Lévi-Strauss “se olvida” de decir aquí lo que entiende por “relación dialéctica”; sería justo, eso sí, hablar de una relación de manipulación, en la cual la “estructura social” aparece como la materia prima del “sistema de categorías”.

A partir de tales postulados teóricos, el estructuralismo rápidamente desembocaría en una posición explícitamente antihumanista. También aquí estamos frente a una innovación con relación al neopositivismo lógico; al desterrar del dominio de la ciencia cualquier problema ontológico, el neopositivismo consideraba la cuestión del humanismo (la autocreación del hombre) como un “seudo-problema”, una cuestión “metafísica” incognoscible; pero, basado en este agnosticismo, se abstenía de dar una respuesta, positiva o negativa, a las cuestiones planteadas por el humanismo. Indirectamente, así, abandonaba tales problemas al irracionalismo, que los disolvía en una mística subjetivista. La pretensión estructuralista de fundar una “concepción de mundo” (o, en términos filosóficos, sus pretensiones “ontológicas”) lo obligaron a tomar posición frente a los problemas del humanismo. En este punto se presenta, aparentemente, una divergencia entre los seguidores de esta orientación filosófica.

Lévi-Strauss, por ejemplo, asume una posición ambigua deteniéndose frecuentemente ante las últimas consecuencias de su propio pensamiento. Aunque sus posiciones teóricas conduzcan claramente a la disolución del humanismo (en tanto niegan el papel creador de la acción humana, a cambio de una primacía de las “estructuras”), Lévi-Strauss acredita que la antropología estructural es la inspiradora de un nuevo humanismo”.⁹¹ Esta creencia, que ciertamente honra a la conciencia moral de Lévi-Strauss,

90 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op. cit., p. 312.

91 Claude Lévi-Strauss, “Introução à obra de Marcel Mauss”, en Varios Autores, *Estruturalismo: Antologia de textos teóricos*, op. cit., p. 167.

es, sin embargo, un mero deseo verbal, sin ninguna repercusión en su concepción del mundo. En el capítulo siguiente tendremos ocasión de analizar ampliamente el carácter puramente marginal de este “humanismo” lévi-straussiano. Pero desde ahora podemos anticipar un ejemplo: frente al problema del progreso humano, cuestión esencial del humanismo, Lévi-Strauss asume una posición claramente agnóstica, positivista, objetivamente antihumanista. “Al final de cuentas —dice—, me es por entero indiferente el hecho de que el espíritu humano mejore o no. Lo que me interesa es saber cómo funciona, eso es todo”.⁹² Siempre que aparece en la superficie un problema de este género, Lévi-Strauss recae en un positivismo similar.

En los estructuralistas posteriores (que casi siempre rechazan el ser incluidos en esta corriente), tales escrúpulos quedan desterrados por completo. La muerte del hombre (Foucault) y el antihumanismo teórico (Althusser) aparecen como elementos orgánicos de la nueva “concepción del mundo”. Y cuando afirman su antihumanismo, autores como Foucault o Derrida subrayan que sólo están llevando hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas de Lévi-Strauss. Jacques Derrida, por ejemplo, partiendo de la afirmación lévi-straussiana de que la “estructura no tiene centro” (o sea, no puede ser explicada a partir del *telos* o de la praxis humana), afirma la supremacía del “juego” (de los signos formales) sobre el significado (contenido). Y continúa: “Según esto, si Lévi-Strauss, mejor que ningún otro, puso en evidencia el juego de la repetición y la repetición del juego, no deja de percibirse en él una especie de ética de la presencia, de la nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural [...] Ésta es la cara triste, negativa, nostálgica, del pensamiento del juego, cuyo rostro positivo sería la afirmación nietzscheana: afirmación de un mundo de signos sin culpa, sin verdad, sin origen

92 Claude Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”, op. cit., p. 215.

[...] Esta posición, que ya no está vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo; y el llamado hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la ontoteología, es decir, de toda su historia [sic], soñó con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el fin del juego”.⁹³

De este modo, la larga lucha del hombre por superar la enajenación, para reapropiarse la objetividad social, afirmándose teórica y prácticamente como el “centro” y fundamento de sus objetivaciones, aparece en la versión de Derrida como un “sueño” insensato; la historia de la humanidad se identifica con la “historia de la metafísica”, o sea, se convierte en la trayectoria de un equívoco total. La realidad, para Derrida, se reduce a un “juego” permanente, absurdo e irracional, del que sólo podemos comprender las reglas, pero no el origen y la finalidad. El hombre es sólo una pieza dentro de ese juego absurdo. No es casual que Nietzsche sea invocado por Derrida: la “miseria de la razón” en que se apoya su abstrusa teoría se convierte fácilmente en un abierto Nacionalismo, en un claro antihumanismo.

Michel Foucault —cuyas posiciones analizaremos más detalladamente en otro contexto—radicaliza todavía más, si tal cosa es posible, la afirmación positiva del antihumanismo. Como Lévi-Strauss, Foucault reduce la vida humana a un objeto manipulado por “estructuras” inconscientes: “En todas las épocas, la manera como las personas reflexionan, escriben, juzgan, hablan, incluso en la calle; las pláticas y escritos más cotidianos, hasta la manera como las personas experimentan las cosas, como su sensibilidad reacciona, todo su comportamiento es dirigido por

93 Jacques Derrida, “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciencias humanas”, en Varios Autores, *Estruturalismo: Antología de textos teóricos*, op. cit., pp. 121-122.

una estructura teórica, por un sistema”.⁹⁴ Consecuente con esta “ontología” de la manipulación, excluye Foucault, decididamente, del ámbito de la razón y de la ciencia, todas las cuestiones del humanismo: “El humanismo finge resolver problemas que no puede formular [...] los problemas de las relaciones entre el hombre y el mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, todas esas obsesiones que no merecen, en absoluto, ser consideradas problemas teóricos [...] Nuestro *sistema* no se ocupa de tales asuntos en modo alguno”.⁹⁵ Pero todavía no llegamos a lo peor: “Nuestra tarea actual —dice Foucault— es la de liberarnos definitivamente del humanismo; en este sentido nuestro trabajo es un trabajo político”.⁹⁶ Foucault no señala la manera por medio de la cual debe ser realizada esta liquidación política del humanismo. Pero la frase evidencia con claridad -y en tal sentido, es una advertencia a todos los intelectuales responsables- que la posición “antihumanista” del estructuralismo no es una simple cuestión especulativa.

En suma, como podemos observarlo, el tránsito del neopositivismo al estructuralismo, de la epistemología pura a la ontología epistemologizada, no representa la adquisición de nuevos campos para la razón humana. Todos los elementos ontológicos de la realidad, considerados por el neopositivismo como incognoscibles como seudoproblemas metafísicos, continúan excluidos de la razón estructuralista. El explícito agnosticismo de los primeros es sustituido ahora por un “agnosticismo vergonzante”, que oculta su verdadero rostro tras de una falaz ideología científicista. A la “miseria de la razón” que caracteriza al movimiento neopositivista, se une hoy una “miseria del objeto”, un em-

94 Michel Foucault “Entrevista à *Quinzaine Littéraire*”, op. cit., pp. 31-32.

95 Ibid., p. 33

96 Ibid.

pobrecimiento radical del pensamiento y la vida humana. Los límites de la “razón” estructuralista son los límites de la conciencia fetichizada de nuestro tiempo.

CAPÍTULO IV

LA EVOLUCIÓN DEL ESTRUCTURALISMO COMO “CONCEPCIÓN DEL MUNDO”

Los autores que analizaremos en los capítulos IV y V, principales responsables de lo que llamaremos, por comodidad, la “concepción estructuralista del mundo”, no son idénticos entre sí. Más allá de algunas divergencias teóricas, se verifica, de los primeros a los últimos representantes de la “escuela”, un proceso de “radicalización”, el que, a partir de la “miseria de la razón” practicada por Lévi-Strauss, desemboca en el antihumanismo de Foucault y Althusser. Pero estas diferencias, cuando son consideradas en su verdadera dimensión filosófica, no alteran la unidad esencial del estructuralismo como corriente filosófica. Divergencias de ese tipo pueden encontrarse, por ejemplo, entre los neopositivistas lógicos o entre los existencialistas, sin que por ello se impida la caracterización de tales corrientes como movimientos filosóficos homogéneos, al rechazar la dialéctica y el historicismo concreto, todos los estructuralistas, incluidos aquellos que no se consideran tales se encuadran en el movimiento que hemos llamado “miseria de la razón” y que acarrea su consecuente “miseria del objeto”. La “episteme” de Foucault, o el “modo de producción de pensamientos” de Althusser, lo mismo que la “estructura inconsciente” de Lévi-Strauss o el “intelecto” de Sebaq, no pasan de ser pseudobjetivaciones fetichizadas de las reglas formales intelectivas que operan en la praxis manipulatoria. Esto es lo que conduce a todos ellos a desterrar del campo de la razón y de la ciencia — como residuos subjetivos (Lévi-Strauss), como “doxología” (Foucault) o como ideología (Althusser)— las cuestiones concretas de la realidad objetiva, las cuestiones del hu-

manismo, el historicismo y la dialéctica. Sin que menospreciemos las diferencias, intentaremos en los apartados siguientes trazar la línea de continuidad —derivada de la unidad de los principios que sustentan— que se establece en el interior de la evolución que lleva, desde la “miseria de la razón”, hasta la “muerte del hombre”.

1. Lévi-Strauss contra la dialéctica

En el capítulo final de *El pensamiento salvaje*, llamado “Historia y dialéctica”, pero cuyo verdadero título debería ser “Contra la historia y contra la dialéctica”, Lévi-Strauss, en polémica con Sartre, hace explícitas sus posiciones frente al problema de la racionalidad científica. Tiene clara conciencia de que trabaja con la razón analítica, es decir, con las reglas del intelecto, y no con las categorías de la razón dialéctica: “Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe [...] El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento *transitorio* que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida [...] la razón dialéctica nos parece ser la razón analítica puesta en marcha; pero la distinción entre las dos formas [...] se habrá convertido en una empresa sin objeto”.⁹⁷

Ahora bien, a pesar de la ambigüedad de la frase, es claro que para Lévi-Strauss la razón dialéctica es sólo el resultado de una deficiencia pasajera de la razón analítica. La dialéctica aparece como algo subjetivo, como una “hipóte-

97 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op. cit., pp. 356-357 y 364.

sis auxiliar”, que debe desaparecer en el momento exacto en que la razón analítica supera su *separación transitoria* de la comprensión de la vida. En la frase transcrita, se afirma claramente que la vida puede ser completamente aprehendida, o entendida, a la luz de las categorías de la razón analítica (del intelecto). Ningún problema de principio, sino sólo un distanciamiento *transitorio*, conduce a Lévi-Strauss a suponer que el intelecto sea teóricamente incapaz, por su propia naturaleza, de aprehender la realidad objetiva. Confirmando este papel, meramente “auxiliar”, de la dialéctica, Lévi-Strauss establece la supremacía objetiva de la razón analítica: la razón analítica tiene “una exigencia imperativa: la de dar cuenta y razón también de la razón dialéctica. Esta exigencia permanente obliga sin cesar a la razón analítica a extender su programa y a transformar su axiomática. Pero la razón dialéctica no puede dar cuenta y razón de sí misma, ni de la razón analítica”.⁹⁸ Por lo tanto, cuando Lévi-Strauss afirma que la distinción entre los dos tipos de razón se convierte en un trabajo sin objeto, podemos “leer” su frase en el sentido de que, en ese momento, la “dialéctica” cederá por completo su lugar al intelecto analítico.

Esta preferencia por el intelecto no es casual. De acuerdo con Lévi-Strauss, “el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer, y luego en recomponer conforme a otro plan”.⁹⁹ De esta manera, la representación científica del mundo se confunde con las reglas propias de la manipulación. En la ciencia, pues, no se tratará de reflejar lo real, de traducir a conceptos su legalidad inmanente, sino de “combinar” elementos discretos, descompuestos según reglas que provienen de “otro plan”, o sea, del plano subjetivo. Esta operación, como ya vimos, es efectiva precisamente en la praxis manipulatoria, especialmente en sus

98 Ibid., p. 367.

99 Ibid., p. 362.

formas superiores, la burocracia y la dominación técnica. La reducción de la ciencia a la “razón analítica” revela su verdadero rostro: Lévi-Strauss empobrece la racionalidad, al limitarla a las simples reglas formales, manipulatorias de la “descomposición” y la “combinación”. Esta “miseria de la razón” lo lleva a confundir la cientificidad con la práctica de constantes reducciones en el objeto. Paulatinamente, serán abandonados a la *irratio*, considerados incognoscibles, todos los momentos fundamentales y determinantes de la objetividad. Y tales reducciones no son, como en la dialéctica, abstracciones provisionales, etapas por superar en el proceso de la reconstitución mental de la totalidad concreta, que, como diría Marx, “es concreta porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso”.¹⁰⁰ El intelecto de los estructuralistas debe coagularse en tales abstracciones; incapaz de recomponer la síntesis objetiva, debe “depurar” lo real de todo aquello que trascienda a la forma, o, conforme a la relación que establecemos entre intelecto y praxis manipulatoria, de todo aquello que no pueda ser objeto de manipulación.

Veamos cómo el estructuralismo, por ejemplo, se enfrenta a la cuestión de lo continuo y lo discontinuo, de la identidad y la no-identidad. La relación de los dos momentos, como se sabe, fue establecida por la dialéctica, en su lucha por superar los límites de la lógica formal aristotélica. Constituye una de las principales leyes dialécticas la afirmación de una unidad objetiva de los dos momentos, que —formulada inicialmente por Nicolás de Cusa y Giordano Bruno como “unidad de los contrarios”— encontró en Hegel una conceptualización más amplia en la fórmula de “identidad de la identidad y de la no-identidad”. Por limitarse sólo al

100 Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. Cit, vol I, p. 30. [En edición española, K. Marx, *Elementos...*, op. Cit. Vol I, p.21.]

intelecto, la “razón” de Lévi-Strauss desconoce el carácter objetivo de tal unidad. Para él, la realidad es algo completamente continuo mientras que la discontinuidad es introducida por el pensamiento: “es indispensable introducir la discontinuidad para poder conceptualizarlos [se refiere a los hechos de la realidad]. En cada caso se obtiene esta discontinuidad por eliminación radical de ciertas porciones del continuo [...] en cualquier dominio que se aborde, sólo a partir de la cantidad discreta puede construirse un sistema de significaciones”.¹⁰¹ Por lo tanto, si la realidad es originalmente continua y su inteligibilidad sólo puede lograrse por medio de la discontinuidad, necesariamente se desprende que, en su más íntima esencia, la realidad es irracional; la “razón” es algo meramente subjetivo. Los límites del intelecto impiden a éste comprender el mundo como unidad de contrarios. Esta unidad, por lo tanto, es “radicalmente eliminada” de la inteligibilidad científica.

En suma, la ilusión de inteligibilidad proporcionada por la “razón analítica”, es decir, por el intelecto, deriva de una formalización completa de lo real, de una “radical eliminación” de sus determinaciones ontológicas y dialécticas. Una de las reglas básicas del método estructural, según Lucien Sebag, reside en la necesidad de “someter [lo real] a un trabajo previo de formalización que hace desaparecer una cierta diversidad de lo real [la contradicción] en que se nutre la existencia empírica”. Tal formalización debe ser suficiente como para “que la heterogeneidad inicial de los contenidos deje de tomarse en consideración [...] someto varias mitologías a un tratamiento tal que el peso del impacto exterior se deje de sentir [...] nada es abandonado, sino que todos los predicados que se conservan son

101 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 60. [En edición española, Claude Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, op. cit., p. 58.]

tenidos en consideración”.¹⁰² O sea, “nada” es abandonado, con excepción del contenido objetivo y contradictorio de la realidad analizada. La “unidad” obtenida a través de esta formalización no es ya la unidad de los procesos reales —la unidad dialéctica de los contrarios—, sino una caricatura teórica de la unidad homogeneizadora y manipuladora de los burócratas. La única justificación del análisis estructural, nos dice Lévi-Strauss, “reside en la codificación, a la vez única y más económica, a la que sabe *reducir* mensajes cuya complejidad era harto repelente y que antes de que él interviniera parecían imposibles de descifrar”.¹⁰³ Esta explícita reducción de lo complejo a lo simple, justificada por razones de “economía”, podría ser totalmente suscrita por un burócrata interesado en codificar mejor los archivos de su departamento. Por otra parte, lo complejo sólo es “indescifrable” para quien rehúsa admitir la ley dialéctica de la unidad de los contrarios; Lévi-Strauss, luego, rechaza explícitamente esta ley al afirmar que cuando aparece una contradicción es prueba de que el análisis no se ha llevado suficientemente lejos”.¹⁰⁴ A la luz del intelecto formalizador, desaparecen la contradicción y el movimiento, del mismo modo que, para los eleatas, desaparecían las diferencias “aparentes” en el seno de la unidad abstracta del Ser. Henri Lefebvre tiene toda la razón al calificar a la filosofía de Lévi-Strauss como de “un nuevo eleatismo”.¹⁰⁵

102 Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, op. cit., pp. 221 y 214-215. [En edición española, Lucien Sebag, op. cit., pp. 227 y 219-220.]

103 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 155. [En edición española, Claude Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, op. cit., p. 149. El subrayado es de C. N. C.]

104 *Ibid.*, p. 170. [En edición española, p. 164.]

105 Henri Lefebvre, *Vers le cybernanthrope (Position: contre les technocrates)*. Ed. Denoël, París, 1967, pp. 59 ss. [En edición española *Contra los tecnócratas*, trad. Serafina Warschaver. Ed. Granica, Buenos Aires 1972. pp. 59 ss. Puede verse también Henri Lefebvre. “Claude Lévi-

En lugar de analizar el motivo de las diferencias, la causa genética y el sentido humano de las variantes entre los mitos, Lévi-Strauss prefiere homogeneizarlos hasta descubrir en ellos la “ley estructural”, idéntica para todos, que puede ser expresada en una ecuación matemática, en una “relación canónica” a la cual “todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible.¹⁰⁶ El término “reducción” y sus derivados, como vemos retornan obsesivamente a lo largo de la obra de Lévi-Strauss. De reducción en reducción, van desapareciendo paulatinamente todos los contornos concretos de la realidad, todas las determinaciones histórico-dialécticas de la objetividad. Examinemos un ejemplo tomado del mismo análisis de los mitos: entre la mitología griega y la mitología de los indígenas brasileños, entre configuraciones ideológicas que marcaron la evolución de la humanidad y los documentos simples de una civilización marginal y particular no existe ninguna diferencia “pertinente” desde el punto de vista estructural. Poco importa comprobar la amplia universalidad humana que expresan los mitos griegos, en contraste con la patética pobreza de los brasileños: ambos pueden ser *reducidos* a la misma ecuación matemática, cuya obtención es la meta del “económico” análisis estructural de los mitos. Lo que se pierde en esta “economía es precisamente el contenido social y humano de los mitos. Al concluir la lectura de *Lo crudo y lo cocido*, por ejemplo, advertimos que la reducción se practicó incluso sobre una realidad ya de por sí objetivamente “reducida” y pobre: ignoramos por completo cual sea la organización económica y social de los indios brasileños, el tipo de vida y de praxis social que sus mitos expresan. Sólo esta determinación genética podría conducirnos a comprender objetivamente el

Strauss et le nouvel éléatisme”, *Au delà du structuralisme*. Ed. Anthropos, París, 1971, pp. 261 ss.]

106 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., p. 208.

significado humano, en sus grandezas y miserias, tanto de la mitología cuanto de las mismas civilizaciones indígenas brasileñas.

En un texto que se refiere al stalinismo, pero que igualmente puede aplicarse al estructuralismo, puesto que se refiere a la relación entre formalismo y burocracia, Jean-Paul Sartre afirma: “El formalismo marxista es una empresa de eliminación. El método se identifica con el Terror por su inflexible negativa a *diferenciar*; su fin es la asimilación total con el menor esfuerzo. No se trata de realizar la integración de lo diverso como tal, manteniéndole su autonomía relativa, sino de suprimirlo: de esta manera, el movimiento perpetuo *hacia la identificación* refleja la práctica unificadora de los burócratas”.¹⁰⁷ Sabemos muy bien en qué consiste el Terror stalinista, la manipulación brutal que identifica cualquier diferencia con traición que debe ser eliminada. El Terror que el estructuralismo mimetiza es el del capitalismo de consumo; aunque más sutil, éste proviene igualmente de una manipulación, que intenta eliminar la humanidad del hombre, su racionalidad crítica, en nombre de la formación de una masa de consumidores (de productos, ideas, modos de vida), amorfa y manipulable. No es por azar que las tribus indígenas brasileñas constituyan el objeto preferente, ejemplar, de los análisis estructurales de Lévi-Strauss. Así como nuestras sociedades, gracias a la manipulación tecnológica, asumen la apariencia de grandes aldeas o tribus (como cínicamente observa el misticador Marshall McLuhan), puede surgir la ilusión de que la humanidad continúa sujeta a las mismas “leyes estructurales”, que la pobreza humana de las tribus primitivas es similar a la de las inmensas tribus

107 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Ed. Gallimard, París, 1960, vol. I, p. 40. [En edición española, Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, trad. de Manuel Lamana. Ed. Losada, Buenos Aires, 1970, t. I, p. 47.]

en que el capitalismo de consumo pretende transformar a las actuales sociedades del mundo occidental.

En el camino de la formalización, de la sustitución de la razón por el intelecto, el estructuralismo encuentra en la historia —en la historicidad objetiva de los procesos— un primer obstáculo. La tarea inmediatamente propuesta, a saber, la de negar la racionalidad de esta historicidad objetiva, les fue en gran medida facilitada por la ausencia de un concepto auténticamente marxista de la historia en buena parte de los marxistas contemporáneos. Pensadores tan diversos entre sí como Plejánov y Gramsci, Ernst Bloch y Lucien Goldmann, el joven Lukács y el viejo Sartre, tuvieron la tendencia común, en sus intentos por asimilar el marxismo, de reducirlo al materialismo histórico, sin tomar en consideración (ignorándolo a rechazándolo conscientemente) el materialismo dialéctico, o sea, la teoría del conocimiento y la ontología marxistas. De esta manera, la misma concepción de la historia que poseían estos autores sufrió limitaciones y deformaciones.

En primer lugar, con la negación de la gnoseología dialéctico-materialista de la teoría del reflejo, todo el pensamiento humano pasó a ser considerado como “ideología”, como expresión, no de la objetividad real, sino de una “subjetividad de clase” (psicología social en Plejánov, “visión del mundo” en Goldmann, etcétera). Esta corriente, al negar la objetividad del pensamiento, que se expresa en la dialéctica establecida por Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa, terminaba por caer en un “sociologismo” o en un “historicismo” relativistas. En tales pensadores, el análisis marxista creía agotar su tarea cuando indicaba la génesis social del pensamiento, sin estudiarlo en su dimensión sistemática, inmanente, o sea, sin determinar la verdad o la falsedad objetivas.

En segundo lugar, al reducir los problemas ontológicos a cuestiones simplemente antropológicas, estos marxistas

no sólo negaban la dialéctica de la naturaleza, sino que también deformaban, en un sentido subjetivista, la legalidad específica de la historicidad humana. Este subjetivismo aparece, en primera instancia, en la manera como se aborda la categoría central de la ontología marxista acerca del ser social: la praxis. En lugar de fundar la praxis sobre el trabajo económico (esto es, sobre la relación ontológicamente primaria entre el hombre social y la naturaleza, relación en la cual se revela con claridad el lazo de unión entre causalidad y teleología, que constituye la *determinación objetiva* de la praxis humana en general), los “antropologistas” fundaban unilateralmente la praxis en el proyecto subjetivo, en el momento teleológico, y terminaban así por adelgazar al máximo, por disolver completamente la causalidad y la racionalidad propias de la vida social. (Este proyecto es subjetivo incluso cuando, como en el joven Lukács, se trata de una subjetividad de clase). De todo esto derivaba, en suma, una concepción fuertemente subjetivista de la historia.

Frente a estas limitaciones reales, el estructuralismo puede, aunque de manera equivocada —es decir, cayendo en el extremo opuesto—, presentarse como una “complementación” o una “revisión” de dos pretendidas lagunas existentes en el marxismo: el abandono del análisis inmanente o “estructural” y el “antropologismo” subjetivista en la concepción de la sociedad. (En algunos estructuralistas, como Althusser y el último Foucault, esta revisión es presentada como un redescubrimiento del Marx “auténtico”). Esta laguna real de algunos marxistas sirvió de máscara para la introducción de una epistemología formalista e idealista, en lugar de la teoría materialista del reflejo, y de una ontología antihistoricista y antihumanista en lugar de la verdadera ontología marxista del ser social. Así, no es casual que los adversarios elegidos por los estructuralistas para establecer sus polémicas, sean precisamente

los marxistas pertenecientes a esa tendencia historicista-subjetivista: Lévi-Strauss combate a Sartre, Sebag identifica a Marx con el joven Lukács, mientras que Althusser utiliza las antinomias del historicismo de Gramsci para intentar probar, de modo abusivo, que “el marxismo no es un historicismo”. Precisamente por esto, es indispensable contraponer al estructuralismo no esas versiones, llenas de lagunas y empobrecidas, del marxismo, sino la imagen del verdadero Marx y de sus herederos modernos. (Por no hacerlo así, advertimos que esa es la razón de los límites objetivos de la crítica que al estructuralismo hacen Goldmann, Sartre y, especialmente, Garaudy).

Es por ello que ningún estructuralista discute, con seriedad, aquella escuela que es, después de Lenin, la más auténtica contribución para una reconquista integral de la problemática marxista: la obra de madurez de Georg Lukács. Asumiendo la teoría marxista-leninista del reflejo y enriqueciéndola creadoramente, gracias a la distinción entre reflejo antropomorfizador y reflejo desantropomorfizador, Lukács desarrolló un método auténticamente histórico, sistemático, capaz de unir orgánicamente el análisis genético con la investigación sistemática (teórica o estética), sin quedarse detenido unilateralmente en ninguna de las dos. Este método le permitió comprender el momento de la relativa autonomía de las objetivaciones humanas, evitando disolverlas en su génesis histórico-subjetiva. Lukács alcanzó este resultado porque reconstruyó, analizando los problemas filosóficos planteados por la dialéctica del trabajo, los principios básicos de la ontología marxista del ser social (la integración orgánica de causalidad y teleología como el modo específico de la legalidad y la racionalidad históricas). Como síntesis de los procesos teleológicos primarios, se constituyen complejos objetivos que no dependen de la voluntad o la conciencia de los hombres; la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, por

ejemplo, aunque sea el resultado de la acción teleológica de los individuos, no puede ser comprendida a partir de un proyecto subjetivo. La misma sociedad, considerada como un todo, no es reductible a un proyecto teleológico, aunque haya sido producida, e incesantemente reproducida, por la compleja articulación de los infinitos actos prácticos de la humanidad. El punto de vista “antropológico”, por lo tanto, no es suficiente para describir correctamente la historia humana.

La sustitución de la antropología por la ontología, sin embargo, no conduce a Lukács —como tampoco condujo a Marx o a Lenin— a ningún antihumanismo. En primer lugar, las leyes objetivas en la historia no se presentan de modo fatal, sino que plantean siempre alternativas, *en el interior* de las cuales los hombres pueden ejercer su libertad. (Pueden, por ejemplo, optar por una de las posibilidades, utilizando la legalidad objetiva en vista de una más amplia objetivación de las potencialidades humanas). La correcta relación entre causalidad y teleología permite, de este modo, el establecimiento de una justa dialéctica entre libertad y necesidad. En segundo lugar, aunque se verifiquen objetivamente, las leyes históricas derivan de la actividad humana. Entre la objetividad histórica y la objetividad natural existe aquella diferencia que fue ya subrayada por Marx: “como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no”.¹⁰⁸ Lo cual no significa, añade Marx en otro contexto, que esta creación se derive de una libertad absoluta: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que transmite el pasado”.¹⁰⁹ Marx establece aquí

108 Carlos Marx, *El Capital*, op. cit., vol. I, p. 303, nota 4.

109 Carlos Marx “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” op. cit., p. 250.

la correcta relación entre la praxis humana y la legalidad objetiva de la historia. Y este historicismo concreto se enlaza orgánicamente con un humanismo igualmente concreto: “El humanismo de Marx —observa Lukács— encuentra expresión teórica en su análisis fundamental de la relación entre el hombre y la sociedad; y no sólo en los escritos juveniles, sino sobre todo en aquella parte de *El Capital* que trata del fetichismo. Estos análisis muestran que, tras de la superficie de las formaciones económicas, con su apariencia fetichizada, están siempre —como la realidad auténtica— relaciones entre hombres; que el hombre, como hombre real, socializado, es en última instancia (aunque su poder no sea en modo alguno ilimitado) el sujeto del devenir social”.¹¹⁰ Y, en tercer lugar, el auténtico marxismo no afirma la existencia de residuos irracionales, sino sólo de realidades *todavía* no conocidas: la objetividad ontológica de los procesos históricos se somete a las leyes que pueden ser aprehendidas, en tanto se supere la fetichización, por una racionalidad que se despliega amplia y explícitamente, por la razón dialéctica. Historicismo, humanismo y dialéctica —orgánicamente integrados— son partes indisolubles e imposibles de eliminar de la concepción marxista del mundo.

Esta larga digresión se hace necesaria para comprender mejor la posición de los estructuralistas frente a la historia. Y su importancia se hará más evidente cuando analicemos, en un contexto posterior, el “marxismo” estructuralizado de Althusser. El contenido de la crítica estructuralista es el siguiente: esta crítica señala con frecuencia las antinomias del historicismo subjetivista, pero, al considerar que las “completa” o las “corrige”, elimina totalmente la misma historia, negando su racionalidad y su objetividad. Esto es lo que se revela claramente en la conocida polémica de Lévi-Strauss con Sartre. Es así que,

110 Georg Lukács, *Marxismo e política culturale*. Turín, 1968, p. 147.

para ambos, la historia es algo meramente subjetivo, que se agota en la vivencia de los sujetos individuales. Pero Lévi-Strauss “completa” esta teoría, de por sí equivocada, con un equívoco más, o sea, el de concebir la historia como un dominio fenoménico, “consciente”, que no altera la realidad “profunda”, “inconsciente”, de las estructuras mentales falsamente objetivadas. Para algunos ingenuos, como Garaudy, esta posición puede parecer correcta, capaz de otorgar sus derechos a la historia sin renunciar a la objetividad científica; pero esta ilusión sólo puede establecerse cuando, en un movimiento doblemente falso, se admita como justa la confusión “estructural” entre objetividad científica e intelecto manipulatorio.

Veamos cómo Lévi-Strauss hace explícita su posición dos veces equivocada: “No pretendo rechazar la noción de proceso, ni disputar acerca de la importancia de las interpretaciones dinámicas. Sólo me parece que la pretensión de llevar a cabo conjuntamente el estudio de los procesos y de las estructuras se deriva, al menos en la antropología, de una filosofía ingenua [?], que no toma en cuenta las condiciones particulares en que actuamos [...] Las estructuras se revelan sólo a una observación que se ejerza desde el exterior. Ésta, inversamente, no puede captar los procesos, que no son objetos analíticos, sin el modo peculiar en el cual una temporalidad es vivida por un sujeto. Esto quiere decir, por un lado, que no existe proceso sino en un sujeto empeñado en su devenir histórico, o, más exactamente, inmerso en un grupo del cual es miembro; y, por otro lado, que en un grupo dado, los sujetos son tan numerosos y diversos entre sí, que existen subgrupos que se identifican: para un aristócrata y para un *sans-culotte*, la revolución de 1789 no significa el mismo proceso; y no

existen ‘metaprosesos’ integradores de esas experiencias irreductibles”.¹¹¹

El antihistoricismo se encuentra aquí claramente establecido. Si Lévi-Strauss admite la existencia de procesos (a fin de cuentas, se trata de un nuevo eleatismo, no del eleatismo puro), es para negar inmediatamente después la posibilidad de estudiarlos en relación con las estructuras, de modo que se introduce una escisión radical en la unidad objetiva de la vida social. Y esta imposibilidad se deriva, prosigue Lévi-Strauss, del hecho de que los procesos no son objetivos, sino simples vivencias subjetivas de la temporalidad, es decir, algo puramente relativo; por ello, no pueden ser estudiados analíticamente, “desde fuera”, o sea, no son objetos de la ciencia. Como ya vimos, en Lévi-Strauss existe una identificación entre ciencia e intelecto analítico. El mecanismo es simple: todo aquello que escapa a la forma —y ya observamos que para el estructuralismo las “estructuras” son simples formas—, escapa también a cualquier aprehensión racional. La historia, los procesos, cuya racionalidad inmanente es objeto de la razón dialéctica, se convierte en un mero “residuo subjetivo”, condenado a la *irratio*. La “miseria de la razón” revela con claridad sus límites.

El contraste con el marxismo es aquí evidente. En primer lugar, como vimos, el método auténticamente marxista se funda en la síntesis histórico-sistemática; o sea, establece no sólo la posibilidad, sino la necesidad (si es que se desea alcanzar la esencia de la realidad), de “llevar a cabo conjuntamente el estudio de los procesos y de las estructuras”. En segundo lugar, como vimos también, el marxismo comprueba la existencia de procesos históricos objetivos, independientes de la conciencia y la voluntad de los hombres, procesos que resultan de la objetivación

111 Claude Lévi-Strauss. “I limiti del cocetto di struttura in etnología”, en Varios Autores, *Usi e significati del termine struttura*. Milán, 1966, p. 42.

de complejos teleológicos. Precisamente porque son objetivos, por constituir elementos ontológicos de la vida social, tales procesos pueden ser correctamente reflejados por la razón humana, de un modo cada vez más aproximado, a condición de que los factores de perturbación ideológica — fetichización, intencionalidad de clase, etcétera— no vengán a obstaculizar esta conciencia justa. La Revolución de 1789, para detenernos en el ejemplo de Lévi-Strauss, es la culminación de un proceso objetivo del desarrollo económico; como todo hecho histórico, está sometido a leyes que son independientes de la voluntad de los hombres: contradicción explosiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lucha de clases, sustitución de las clases en el poder político, etcétera. Estas leyes objetivas son reflejadas vivencialmente de modo diverso por los individuos, pero esto no anula ni su objetividad ni la posibilidad de que se las pueda comprender correctamente. Un aristócrata, inmerso en la particularidad de sus intereses de clase, tiene de ese proceso una falsa conciencia (quizá considerará a la revolución como un “apocalipsis”, etcétera); pero los representantes burgueses del progreso, los ilustrados y los economistas clásicos, supieron evaluar correctamente, al asumir un punto de vista universal, la significación *objetiva* de la revolución para la humanidad. Los historiadores franceses de la época de la Restauración, por ejemplo, que descubrieron la ley de la lucha de clases al analizar los procesos de la Revolución Francesa, no albergaron la menor duda de que esos procesos históricos eran objetivos y podían ser científicamente comprendidos.

La negación de la historia en tanto que realidad ontológica no puede ser compensada por el papel que Lévi-Strauss le reserva en su epistemología. En el texto que a continuación citaremos, la disolución de la historia se observa más radicalmente, pues ésta deja de ser un hecho objetivo para convertirse en un simple método auxiliar para la re-

colección del material. “De hecho —dice Lévi-Strauss—, la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su método, del que la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana. Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada, es la historia [o sea, el inventario de los elementos de la estructura] la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad. Como se dice de algunas carreras, la historia lleva a todo, pero *a condición de salir de ella*”.¹¹² Y para que no queden dudas en cuanto a su agnosticismo histórico, Lévi-Strauss completa: “Basta, pues, con que la historia se aleje de nosotros en la duración, o que nosotros nos alejemos de ella por el pensamiento, para que deje de ser interiorizable y *pierda su inteligibilidad*”.¹¹³ Reducida a simple vivencia subjetiva o a mero método preliminar de “recolección de material”, la historia, previamente declarada “ininteligible”, desaparece de la “concepción del mundo” de Lévi-Strauss. Mientras que la dialéctica marxista afirma la prioridad ontológica de los procesos, los estructuralistas, igual que los antiguos eleatas, defienden la primacía de lo estático y lo consideran como el único objeto de la razón. Con ello, revelan su fijación fetichista en la inmediatez, en el simple fenómeno: [merced a la manipulación, se llega a considerar a] “las *circunstancias* de las cosas como una forma última de existencia ontológica, en tanto que la verdadera forma de existencia ontológica es el *proceso* [...] Lo esencial

112 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op. cit., p. 380. [El subrayado es de C. N. C.]

113 *Ibid.*, p. 370. [El subrayado es de C. N. C.]

en el fenómeno —añade Lukács—, resulta ser siempre el hecho de haber desaparecido en él el proceso”.¹¹⁴

Consecuente con su negación de la historia, Lévi-Strauss niega también el progreso humano, en tanto que proceso constante de perfeccionamiento de la especie (recuérdese su observación agnóstico-positiva del progreso, citada anteriormente). Como siempre, Lévi-Strauss empieza por hacer una formulación epistemológica, para después desembocar en una deformación de los problemas ontológicos. Como la historia, a su modo de entender, es el reino de la subjetividad, no le parece posible establecer un criterio objetivo para medir el progreso humano universal: “Un repertorio ilimitado de criterios permitiría construir un número limitado de series [evolutivas], todas diferentes”.¹¹⁵ Ciertamente, el relativismo de Lévi-Strauss señala muchas de las limitaciones de evolucionismo vulgar, con su noción de progreso lineal y no contradictorio. Pero tal relativismo está opuesto, igualmente, a la noción marxista del progreso. Para el marxismo, el desarrollo de la humanidad es desigual, en dos aspectos: por un lado, sucede frecuentemente que una sociedad menos desarrollada en el plano económico, por ejemplo, presente un desarrollo superior en el nivel artístico; por otro, la línea de la evolución que caracteriza a la historia de la humanidad como un todo está sujeta a retrocesos, a interrupciones temporales. Mientras que subsista la sociedad antagónica de clases, el progreso en un campo (el técnico-económico) puede ser acompañado de la pérdida de determinados valores humanos, éticos o sociales. Pero este carácter contradictorio del progreso no anula su existencia objetiva. El criterio marxista para evaluar este progreso es el nivel en que se logra la ampliación objetiva de la esencia humana,

114 Abendroth, Holz y Kofler, *Conversando con Lukács*, op. cit., p. 144. [En edición española, op. cit., p. 158.]

115 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., p. 3.

y que se expresa no sólo en el dominio cada vez mayor de la naturaleza (progreso técnico) sino igualmente en la constitución concreta de una comunidad humana universal, capaz de apropiarse colectivamente de la objetividad social (desenajenación). Al contrario de Lévi-Strauss, para quien “no hay y no puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que se concede a ese término, pues la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrecen el máximo de diversidades entre sí”,¹¹⁶ el marxismo establece que el movimiento objetivo de la historia, sobre la base de una socialización cada vez mayor del trabajo, tiende objetivamente a la formación de una civilización mundial, de una comunidad humana universal. Se trata de un proceso objetivo, empíricamente comprobable: basta evocar la evolución que va de los clanes primitivos hasta los actuales sistemas capitalista y socialista, que engloban a millones de seres humanos. Aun cuando pueda ser y efectivamente sea elevada hasta el nivel de la conciencia, esta integración se da independientemente de esa conciencia.

Es precisamente esta humanidad unitaria *in fieri* la que posibilita a los hombres la vivencia profunda de la continuidad y de la universalización que se experimenta, por ejemplo, frente a ciertas obras de arte o ciertos mitos. Es bastante significativo que, en su intento por explicar dialécticamente la indiscutible permanencia del valor estético, y no sólo documental, del arte clásico griego, Marx haya recurrido a la siguiente metáfora: “Un hombre no puede volver a ser niño sin volverse infantil. Pero, ¿no disfruta acaso de la ingenuidad de la infancia, y no debe aspirar a reproducir, en un nivel más elevado, su verdad? ¿No revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase

116 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*. París. 1967, p. 77.

que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado; en verdad está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras en que ese arte surgió, y que eran las únicas en que podía surgir, no pueden volver jamás”.¹¹⁷ Esta bella imagen de Marx capta, simultáneamente, los dos aspectos del problema: la *necesidad* inevitable del progreso (aunque desigual) y la *continuidad* que en su interior se establece. A esto se opone, tanto en el espíritu como en la letra, la siguiente afirmación de Lévi-Strauss. “En verdad, no existen pueblos niños; todos son adultos, incluso aquellos que no posean el diario de su infancia y su adolescencia”.¹¹⁸ La negación lévi-straussiana de la historia universal no difiere esencialmente de las formulaciones hechas por el irracionalista Spengler, de acuerdo con las cuales las culturas particulares formarían ciclos cerrados e impenetrables. Pero Spengler por lo menos señalaba la existencia de una evolución interior, en el seno de cada cultura, mientras que Lévi-Strauss atestigua que tanto la Unión Soviética cuanto una tribu indígena brasileña son igualmente “adultas”.

La negación lévi-straussiana del progreso desemboca, con frecuencia, en un claro anticapitalismo de raíz claramente romántica. En contraste con las sociedades primitivas, las contemporáneas no tendrían ya niveles de autenticidad, merced a una deterioración de la relación entre el hombre y la naturaleza provocada por la complejidad

117 Karl Marx, *Fondements...*, op. cit., vol. I, p. 42. [En edición española, Karl Marx, *Elementos ...*, op. cit., pp. 32-33.]

118 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p. 32.

de las mediaciones.¹¹⁹ Esta “nostalgia de los orígenes”, ironizada por Derrida,¹²⁰ está en la base del proclamado rousseaunismo de Lévi-Strauss. La relación entre Rousseau y el antropólogo francés, sin embargo, es sólo aparente. En Rousseau, la crítica de la cultura es una crítica vuelta hacia el futuro, hacia la formación de una nueva comunidad humana democrática; su concepto de “naturaleza”, típicamente ilustrado, nada tiene de romántico o de antihistórico, sino que se confunde con el de razón: una sociedad “natural”, para Rousseau, es una sociedad racional, liberada de las convenciones y represiones inútiles e inhumanas. En Lévi-Strauss, por el contrario, el concepto de “naturaleza” es la expresión de su desconfianza frente a la historia, de su preferencia —casi diríamos epistemológica— por las sociedades aparentemente sin historia, en las cuales la relación entre el hombre y la naturaleza se hace de modo casi directo. Cuanto más pobre es una sociedad, tanto más fácil parece ser su “análisis estructural”. Es lo que el mismo Lévi-Strauss nos confiesa: “La situación eminentemente favorable en que nos encontramos, por lo que concierne a las sociedades exóticas, es que, precisamente, casi nada sabemos de ellas, y esta pobreza constituye, de algún modo, nuestra fuerza”.¹²¹ El brasileño José Arthur Giannotti, al analizar el supuesto rousseaunismo de Lévi-Strauss en relación con la posición de Marx, esclarece correctamente el problema: “En resumen, Lévi-Strauss se rehúsa a unir indisolublemente hombre e historia mientras que Marx pretende, al contrario, entender este carácter indisoluble, el movimiento continuo de la

119 Véase, por ejemplo, *Antropología estructural*, op. cit., pp 249 vss v *Tristes trapiques*. Ed. Librairie Plon Paris, 1955, passim. [Hay edición española *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard. Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1970.]

120 Véase la nota 42 del cap. III.

121 Claude Lévi-Strauss, “Respostas a algumas questões”, op. cit.. p. 211.

autocreación, inclusive de las formas más elementales del comportamiento”.¹²²

Aun cuando niegue el progreso como fenómeno global, Lévi-Strauss no niega, sin embargo, la posibilidad de un progreso parcial y específico: el progreso técnico. Dice: “Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. [En *El pensamiento salvaje*, tal identidad queda establecida categóricamente.] El progreso —supuesto que el término pudiera entonces aplicarse— no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos”.¹²³ La imagen de esta humanidad dotada de facultades constantes, para la cual mito y ciencia (es decir, falsa conciencia y pensamiento verdadero) son la misma cosa, pero que es capaz de ampliar su dominio técnico sobre nuevos objetos, esta imagen —sea de ello consciente o no Lévi-Strauss— corresponde, en el plano ideológico, a lo que el capitalismo manipulador pretende hacer prácticamente del hombre. Entre esta imagen y la lamentación “rousseauiana”, por lo tanto, existe una con-

122 José Arthur Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*. Ed. Difusão Européia do Livro, San Pablo, 1966, p. 130.

123 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., p. 210. Veamos, por el contrario, la auténtica posición marxista: “La realidad misma es histórica según su esencia objetiva [...] Pero una auténtica historicidad no puede consistir en una mera alteración de contenidos en formas inmutables, con categorías no menos inalterables. Precisamente el cambio de los contenidos tiene que influir necesariamente en las formas, modificándolas, tiene que acarrear ciertos desplazamientos de funciones en el sistema categorial y, a partir de cierto nivel, incluso transformaciones propiamente dichas: la desaparición de viejas categorías y la aparición de otras nuevas. La historicidad de la realidad objetiva tiene como consecuencia una determinada historicidad de la doctrina de las categorías” (Georg Lukács, *Estética*, I, op. cit., p. 23).

tradición objetiva, que Derrida y Foucault resolvieron al eliminar el segundo término y al afirmar, sin vacilaciones, una posición tecnicista y antihumanista. El anticapitalismo romántico de Lévi-Strauss, por lo tanto, es un episodio sin significación decisiva en la “concepción estructuralista del mundo” en general.

Fácilmente se percibe que, como causa y efecto a la vez de todas estas reducciones, se dé la eliminación de una categoría básica de la razón dialéctica: de la categoría de totalidad. En lugar de la totalidad concreta, los estructuralistas colocan una caricatura abstracta y formal, meramente intelectual, de la totalidad. Llegan incluso a afirmar, como uno de los puntos fundamentales del método estructural, que ninguna de las partes de un “sistema simbólico” posee sentido si queda desligada de su relación con la “estructura” que la organiza. Si se observa con mayor atención, sin embargo, esta afirmación revela su verdadera naturaleza antidialéctica: con ella se establece, lisa y llanamente, que el contenido depende de la forma que lo manipula. La noción de totalidad por ellos utilizada —como vimos ya al definir la naturaleza de la “estructura”— es la de una totalidad puramente formal. La totalidad dialéctica es una compleja unidad de contrarios, al paso que la totalidad estructuralista es una forma homogénea y vacía. Karel Kosik, expresando correctamente el punto de vista marxista, observa: “la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias. La relación dialéctica de las contradicciones y la totalidad, las contradicciones en la totalidad y la totalidad de las contradicciones, la concreción de la totalidad determinada por las contradicciones y las leyes propias de las contradicciones en la totalidad, constituyen uno de los límites que separan, en el problema de

la totalidad, a la concepción materialista de la concepción estructuralista”.¹²⁴

Esta negación de la totalidad dialéctica se articula con la negación de la causalidad dialéctica en la historia que, por supuesto, opera a través de una subordinación de las partes al todo. Lo que se rechaza, en suma, es la posibilidad de disolver dialécticamente las totalidades parciales (las “estructuras”) en el seno del proceso global de la totalidad que es la historia. Lucien Sebag expresa esto con mucha claridad: “cada ‘conjunto’ está caracterizado por un léxico y una sintaxis que le son particulares [...] El conjunto ‘A’ nunca está en relación metonímica con el conjunto ‘B’ [...] La relación no puede ser sino de orden metafórico, estableciendo la equivalencia, la antítesis o la complementariedad semántica y sintáctica de dos campos considerados como totalidades”.¹²⁵ (Por metonimia, Sebag entiende la relación de la parte con el Todo, o sea, la subordinación de una totalidad parcial a la totalización global; metafóricamente, la relación entre dos totalidades parciales, relación que —para él— excluye por completo la determinación causal de una por otra). Así, lo real es fragmentado en innumerables “totalidades” parciales, formalizadas, homólogas o no entre sí, pero despojadas de cualquier relación con una totalidad más amplia: la historia global en devenir.

Como consecuencia de tal posición, Sebag niega la teoría histórico-materialista de la relación entre infraestructura y supraestructura, o sea, el nexo causal (aunque se trate de causalidad dialéctica y no de causalidad mecánica) entre la economía y las objetivaciones ideológicas. “Nada puede señalar mejor la *heterogeneidad* de lo real y de lo simbólico que la insuficiencia del primero para fundar el

124 Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 73-74.

125 Lucien Sebag, op. cit., pp. 162-163. [En edición española, op. cit., p. 164]

orden que aporta el segundo. La praxis de los individuos o de los grupos sociales se refracta necesariamente de un modo particular a través de un lenguaje que no es significativo sino al articularse con la totalidad de lenguajes que engendra esta sociedad tomada como un todo. Al analizar el mito lo hemos caracterizado como discurso que utiliza a título de unidades significantes un material ya significativo por sí mismo; pero toda la relación entre realidad e ideologías, entre ‘base’ y ‘superestructura’, se puede tratar de una forma idéntica”.¹²⁶ En este pasaje vemos cómo la noción formalista de la totalidad, la de los “lenguajes”, es usada contra la categoría dialéctica de la totalidad concreta real. Con ello, se invierte la relación causal entre base y supraestructura: en vez de que base y supraestructura constituyan un “bloque” en el interior del cual la primera ocupa una función primordial en el plano causal, se afirma que la base —la realidad— es un simple “material” utilizado (o manipulado) por las ideologías.

Esta negación idealista del concepto de causa se enlaza estrechamente a la negación de la importancia epistemológica del método genético. Como ya vimos, el auténtico marxismo jamás limitó la investigación de la vida social al mero análisis genético; en sus mejores representantes, este análisis siempre se presentó en estrecha unidad con la investigación sistemática, inmanente. Pero si es equivocado fetichizar un momento, no es menor el equívoco que

126 *Ibid.*, pp. 151-152. [En edición española, p. 152. C. N. C. subraya la palabra “heterogeneidad”.] Esta negación de la totalidad lleva, además, a Sebag a adoptar una actitud escéptica frente al triunfo de las revoluciones: “[La revolución] tiende a suprimir todo aquello que no emana de su propia voluntad y a hacer de la sociedad una totalidad verdadera en la medida en que está toda ella subtendida por una intencionalidad única. Esto explica también su fracaso parcial, siempre necesario, y el hecho de que generalmente no se termine sino tras la eliminación física o moral de aquellos que la han llevado a término” (*ibid.*, p. 182). [En edición española, p. 185.]

consiste en fetichizar el otro. Lukács observa: “La verdadera estructura categorial de cada fenómeno de esta clase está vinculada del modo más íntimo con su génesis; sólo es posible mostrar, de un modo completo y en su proporcionalidad correcta, la estructura categorial si se vincula orgánicamente el análisis temático con la aclaración genética; la deducción del valor al comienzo de *El Capital* de Marx es el ejemplo modélico de este método histórico-sistemático”.¹²⁷ La posición estructuralista es radicalmente diferente. En primer lugar, y como consecuencia de la formalización, se niega por completo la historicidad ontológica de las estructuras; así, es imposible aplicar el método genético a una realidad que, como dice Lévi-Strauss, no tiene su génesis en la vida social, ya que es apriorística e inmutable. En segundo lugar, como vimos anteriormente, el propio Lévi-Strauss niega la posibilidad de “estudiar conjuntamente los procesos y las estructuras”, o sea, rechaza el método histórico-sistemático de Marx y Lukács. Sebag, siempre explícito, afirma: “La génesis absoluta que pretende Marx no tiene, por consiguiente, significación histórica real; en cambio, a nivel estructural, los problemas de origen tienden a desaparecer”.¹²⁸

A la destrucción de la dialéctica, por lo tanto, el estructuralismo agrega una completa disolución del materialismo. Los dos movimientos son complementarios: al identificar la razón con el intelecto, al sustituir la razón objetiva por las reglas formales subjetivas, se termina por afirmar que la realidad exterior a la conciencia es un caos, cuya organización y sentido provienen de ciertas reglas mentales. Sebag establece, una vez más: “A este nivel la distinción entre infraestructura y superestructura desaparece porque las relaciones económicas, sociales y políticas, así como las teorías que informan de ellas en el seno de una

127 Georg Lukács, *Estética*, I, op. cit., p. 24.

128 Lucien Sebag, op. cit., p. 157. [En edición española, p. 158.]

comunidad determinada, son otros tantos *productos del espíritu*".¹²⁹ Esta concepción idealista se apoya en un rechazo de la teoría del reflejo: "en la medida en que el pensamiento no es el simple reflejo de lo que no es él [de lo que le es exterior] no puede atribuirse ningún valor absoluto a un cierto tipo de fenómenos sociales con relación a los otros", dice Sebag.¹³⁰ Aquí están directamente apuntadas, y Sebag tiene clara conciencia de ello, dos tesis capitales del materialismo marxista: la teoría del reflejo en el plano gnoseológico, y el primado de la economía en el plano ontológico-histórico.

Como observamos anteriormente, el idealismo estructuralista, en contraste con el del existencialismo y el del neopositivismo lógico, no es subjetivo sino objetivo. Este hecho puede originar y efectivamente ha originado una cierta confusión, incluso entre marxistas ingenuos, del tipo de Garaudy. Pero tal confusión, aunque sea involuntaria, cumple una función social precisa: encaminar a los desencantados del subjetivismo irracionalista hacia una nueva forma de idealismo, aparentemente científica, evitando así la aproximación y posterior aceptación de la verdadera filosofía científica de nuestros días, el materialismo marxista. (Esta confusión se intensifica aún más por el hecho de que casi todos los estructuralistas presentan sus formulaciones como si fueran una "complementación" o un "redescubrimiento" del marxismo). Al autopresentarse como una filosofía objetiva y "racionalista", el estructuralismo conmovió a parcelas considerables de una generación dispuesta a abandonar un subjetivismo vacío, deseosa de una apertura hacia la objetividad, pero, al propio tiempo, bastante escéptica frente al marxismo que entonces se le ofrecía: un marxismo dividido por la falsa alternativa de dogmatismo stalinista y pseudohumanismo

129 Ibid., p. 193. [En edición española, p. 197. El subrayado es de C. N. C.]

130 Ibid., p. 173. [En edición española, p. 176.]

retórico y abstracto. Lo que se les tendía, empero, era una gran asechanza: se trataba precisamente de conservar, en una versión adecuada a las nuevas formas y exigencias del capitalismo, el mismo cautiverio en lo inmediato, en el fetichismo, en la falsa conciencia.

Ahora que ya conocemos la esencia de su pensamiento, analicemos más de cerca las proposiciones de principios de Lévi-Strauss. He aquí como traza él su biografía intelectual: “En todos los casos se plantea el mismo problema [para el análisis estructural]: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de *superracionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades. Por lo tanto, yo me rebelaba contra las nuevas tendencias de la reflexión metafísica tal como comenzaban a perfilarse. La fenomenología me chocaba en la medida en que postula una continuidad entre lo vivido y lo real [...] para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo. En cuanto a la corriente de pensamiento que iba a expandirse con el existencialismo, me parecía lo contrario de una reflexión válida por la complacencia que manifiesta para las ilusiones de la subjetividad”.¹³¹ No resulta difícil señalar las contradicciones entre lo que Lévi-Strauss pretende y lo que realmente hace, entre el “programa” estructuralista y su realización objetiva. El “superracionalismo” que defiende, en oposición al irracionalismo existencialista, no pasa en verdad de un profundo agnosticismo basado en una fetichización del intelecto manipulador. Ya analizamos también en qué consiste el rechazo estructuralista de las “ilusiones de la subjetividad”; como subjetivos, fueron desterrados de la esfera de la racionalidad los momentos

131 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., pp. 44-45. [En edición española, p. 46.]

esenciales del contenido objetivo de la realidad. Se desterraron del ámbito de la ciencia las “ilusiones” del humanismo, la historicidad, la dialéctica. La “síntesis objetiva”, planteada por Lévi-Strauss como la finalidad del método estructuralista, es tan sólo una caricatura formalista de la totalidad, obtenida a costa de constantes “reducciones” en el objeto. Bajo la máscara de un “superracionalismo” tenemos frente a nosotros una nueva encarnación de la “miseria de la razón”.

Que el cientificismo de Lévi-Strauss es sólo una nueva versión del idealismo objetivo, es lo que él mismo nos revela cuando acepta la clasificación del método estructural hecha por Paul Ricoeur, como “un kantismo sin sujeto trascendental”.¹³² Analicemos, inicialmente, pues, si es justa o no la continuidad entre Kant y el estructuralismo. En Kant, como se sabe, el conocimiento humano es el resultado del encuentro de un sujeto trascendental, no empírico, con los *fenómenos* objetivos; las categorías del intelecto, formales y apriorísticas, darían organización y sentido a los fenómenos. Estamos aquí, sin duda, frente a una analogía con el estructuralismo. Pero las diferencias también son claras y no se limitan a la señalada por Lévi-Strauss, o sea, la ausencia del sujeto trascendental. Antes que nada, Kant afirma claramente la existencia de una “cosa en sí”, situada más allá de los “fenómenos”, incognoscible a la luz de las categorías del intelecto (o entendimiento). Kant, así, advierte muy bien los límites y antinomias del intelecto; en sus últimas obras aparece una investigación, precisamente aquella abierta hacia el futuro, orientada a analizar las formas de racionalidad capaces de aprehender esa “cosa en sí”, esa esencia objetiva de lo real. En suma, Kant no escribió sólo la *Crítica de la razón pura*, sino también la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del*

132 Véase Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 19 [en edición española, p. 20] y “Respostas a algumas questões”, op. cit., p. 198.

juicio. En esta última obra, Kant intenta señalar los caminos para la superación de las antinomias del intelecto, cuyos límites apuntara ya en la misma *Crítica de la razón pura*. Esta búsqueda es contradictoria; por un lado, Kant señala correctamente los principales problemas de una dialéctica objetiva del ser social (relación entre determinismo y libertad, entre causalidad y teleología, etcétera), pero, por otro, los resuelve en un sentido no exento de irracionalismo al proponer la posibilidad de un “intelecto arquetípico” no discursivo, esto es, intuitivo. Esta contradicción puede ser observada en la diversa suerte que corrió la obra última de Kant: mientras que Schelling desarrollaba el aspecto intuitivo de la posición kantiana, llegando así hasta el irracionalismo, Goethe aceptaba los problemas dialécticos y contribuía, de esa manera, al surgimiento de una nueva razón, que sería sistematizada por Hegel. Lukács vio claramente este problema cuando afirmó: “Lenin ha registrado la oscilación de Kant entre idealismo y materialismo. Análogamente puede verse en Kant [...] una oscilación entre pensamiento metafísico y pensamiento dialéctico”.¹³³ Sin embargo, tales oscilaciones no existen en Lévi-Strauss: no es sólo un idealista completo (cuando afirma que la vida social es un producto de reglas mentales), sino que, además, su pensamiento es totalmente metafísico (o sea, que identifica por entero razón e intelecto).

El abandono de las oscilaciones kantianas se evidencia, además, en el mismo rechazo del “sujeto trascendental”. Con éste, el intelecto intentaba dejar de ser algo subjetivo, limitado, para convertirse en una mística pseudobjetividad. Dice Lévi-Strauss: “Pero lejos de que a restricción [la ausencia del sujeto trascendental kantiano] nos parezca denunciar un vacío, vemos en ella la consecuencia inevitable, en el plano filosófico, de la elección de una perspectiva

133 Georg Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista*, op. cit. pp 19-20.

etnográfica que hicimos, ya que, por habernos puesto a buscar las condiciones en virtud de las cuales se vuelven mutuamente convertibles sistemas de verdades y pueden así ser simultáneamente recibibles para varios sujetos, el conjunto de esas condiciones adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de *todo sujeto* [...] *este pensamiento objetivado*".¹³⁴ Vemos aquí cómo el idealismo subjetivo (momento realmente existente en Kant) se convierte en un idealismo objetivo; en Lévi-Strauss, las condiciones subjetivas del conocimiento se transforman, injustificadamente, en una realidad objetiva de naturaleza mental. La "cosa en sí" kantiana, lo que existiría fuera de la conciencia subjetiva, ya no es la realidad concreta (tesis que podría abrir el terreno al materialismo), sino sólo un "pensamiento objetivado". El fetichismo conduce a Lévi-Strauss a una casi deificación de ese "pensamiento objetivado": "no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten [...] de cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*" mismos.¹³⁵ Coherente con el idealismo objetivo, el estructuralismo sustituirá además la teoría materialista del reflejo por la mística identidad sujeto-objeto: "las categorías que me sirven para pensar las sociedades —observa Sebag— son las mismas que las que han presidido en su constitución; la identidad del sujeto y del objeto no es entonces el ideal límite hacia el que tiende el desarrollo del conocimiento [como afirmaría el materialismo], sino una afirmación anterior de orden ontológico".¹³⁶

134 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 19. [En edición española, pp. 20-21. C. N. C. subraya.]

135 *Ibid.*, p. 20. [En edición española, p. 21. El subrayado es de Lévi-Strauss.]

136 Lucien Sebag, op. cit., p. 219. [En edición española, p. 224.]

Y que este “pensamiento objetivado” no sea nada más que un fetiche del intelecto manipulador es algo que el propio Lévi-Strauss pone en evidencia cuando discute el “significado” de sus producciones o la manera por la cual se pone en contacto con la realidad. “Y si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que a fin de cuentas es sin duda necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu [?] que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mismos mitos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo *inscrita ya en la arquitectura del espíritu*. Al obtener su materia de la naturaleza, el pensamiento mítico procede como el lenguaje, que elige los fonemas entre los sonidos naturales de los que el parloteo ofrece una gama prácticamente ilimitada [...] *la materia es el instrumento, no el objeto de la significación*. Para que se preste a semejante papel hay que empezar por empobrecerla —no conservando más que *un número reducido de elementos* propios para expresar contrastes y para formar pares de oposiciones”.¹³⁷ Este “pensamiento objetivado”, por otra parte, no conoce el progreso; a diferencia del “Espíritu” hegeliano, que se constituye en un constante proceso de autocreación y autosuperación, esto es, dialécticamente, históricamente, el “espíritu” lévi-straussiano se queda coagulado en lo estático. “Lo que se denomina progreso del espíritu humano —dice Lévi-Strauss— y, en cualquier caso, el progreso del conocimiento científico, no consiste ni podrá consistir jamás, sino en rectificar los límites, proceder a reagrupaciones, definir dependencias y descubrir nuevos recursos, *en*

137 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., pp. 346-347. [En edición española, p. 334. Los subrayados son de C. N. C.]

el seno de una totalidad cerrada y complementaria consigo misma".¹³⁸

Surge frente a nosotros la "concepción estructuralista del mundo": a lo largo de su historia, en el pasado lo mismo que en el futuro, los hombres no serían más que instrumentos de un "pensamiento objetivado" que los utilizaría para significarse a sí mismo; no harían más que repetir las reglas eternas de la "arquitectura del espíritu" a la que están sometidos. Tal como la sintaxis lógica de los neopositivistas, el pensamiento objetivado de Lévi-Strauss produce sólo tautologías, es decir, se significa a sí mismo. Pero, con el paso del idealismo subjetivo de los primeros al idealismo objetivo del segundo, la tesis de la tautología sufre una generalización grotesca. Al confundir a la razón con el intelecto, el neopositivismo lógico limitaba la tarea de la filosofía al establecimiento de tautologías capaces de determinar la "validez" de las proposiciones protocolares; cualquier cuestión relativa a la esencia de la realidad y la vida social constituía un "falso problema", ya que tal esencia era incognoscible. El estructuralismo, como ya vimos, sin renunciar a aquella identificación entre racionalidad e intelecto, convierte a éste —bajo el nombre de "estructura"— en una realidad objetiva que determina la totalidad de la vida humana. Y, de esta manera, la propia praxis histórica de la humanidad se convierte en una tautología: vuelve explícito un "significado" que, sin ella, empero, estaría ya implícito en el "espíritu". Al formalizar y empobrecer su objeto, el "superracionalismo" no puede escapar a esta conclusión final. Consciente o inconscientemente, Lévi-Strauss, tan cauteloso en sus generalizaciones, tan preocupado por afirmarse "humanista", llega a los mismos resultados que Derrida: la vida humana es un "juego" absurdo, sin causa ni finalidad, cuyo significado último con-

138 Claude Lévi-Strauss, "Introducao & obra de Marcel Mauss", op. cit., p. 186.

siste en “significar” un “espíritu” que nada significa, ya que se agota, como él mismo afirma, en unas cuantas reglas formales y vacías. En la “arquitectura del espíritu” se inscribe subrepticamente el ideal del neocapitalismo: la completa transformación del hombre en un pasivo objeto de la manipulación.

Los resultados finales de la “misericordia de la razón”, así, se aproximan decisivamente a las “viejas” posiciones irracionales: la “nada” existencialista y la “tautología” estructuralista se identifican en su rechazo de la razón dialéctica, en su común afirmación de la irracionalidad y de la falta de sentido de la praxis y la historia de los hombres. En tanto que ya dilucidamos anteriormente las razones de tal complementación, que en última instancia se deriva del agnosticismo que está en la base de toda corriente positivista, ahora nos limitaremos a ofrecer algunos ejemplos concretos de la transición que se da entre la “misericordia” y la “destrucción” de la razón.

Tomemos, inicialmente, el caso de Ernst Cassirer. Partiendo de posiciones neokantianas, o sea, agnósticas en extremo, Cassirer anticipó una “ontología” bastante similar a la de los estructuralistas franceses. Para él, lo mismo que para Lévi-Strauss: “La cultura deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone sino de su forma, de su estructura arquitectónica. Esta forma puede ser expresada con cualquier material sensible”.¹³⁹ Pero, al contrario de la “estructura” inconsciente de Lévi-Strauss, la “forma simbólica” de Cassirer no se identifica por completo con el intelecto manipulador; en ella penetran motivos claramente irracionales. “Sería imposible —dice Cassirer— caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verda-

139 Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, trad. de Eugenio Ímaz. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 63.

dera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo [...] junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética [...] La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*".¹⁴⁰ Cassirer parte también del modelo lingüístico, pero percibe matices y diferencias que a Lévi-Strauss se le escapan. En vez de identificar simbolismo (lingüístico) con razón formal, como los estructuralistas, Cassirer prefiere hablar del simbolismo como algo que trasciende a la racionalidad; o sea que, al desconocer la razón dialéctica, acepta la falsa antinomia entre razón formal e *irratio* y termina por hablar de una inadecuación de la razón (sin adjetivos) para aprehender la totalidad de la vida humana. Con ello, abre las puertas de su "ontología" al irracionalismo.

Acudamos a otro ejemplo, aún más significativo. Mientras que el irracionalismo de Lévi-Strauss es esencialmente negativo, o sea, aparece como un radical agnosticismo que se deriva de una concepción limitada y empobrecida de la racionalidad, en Lucien Sebag, su más fiel discípulo, tal irracionalismo aparece ya de un modo positivo. Sebag, por ejemplo, habla de la "existencia de un margen incomprendible de irracionalidad social",¹⁴¹ acepta, además, la tesis formalista de que sólo puede existir ciencia de lo universal (lo que en él se confunde con aquello que, repitámoslo, puede ser formalizado) y añade: "una transformación social, una revolución tecnológica, una guerra, la evolución de una neurosis, suponen, sean cuales sean, por otra par-

140 Ibid., pp. 48-49.

141 Lucien Sebag. op. cit., p. 155. [En edición española, p. 156.]

te, las recurrencias que puedan constatarse, una conjunción *única* de elementos diversificados que, por definición, posee un importante coeficiente de imprevisibilidad”.¹⁴² Limitando la razón al intelecto, Sebag destruye la dialéctica de universal, particular y singular, que nos permite aprehender la legalidad universal que se manifiesta a través de innumerables casualidades singulares. (Recuérdese la tesis hegeliano-marxista de la casualidad como el modo de aparecer la necesidad). De esta suerte, termina por afirmar una posición irracionalista que, al fetichizar lo singular —esto es, el hombre individual y los acontecimientos históricos irrepetibles—, niega su aprehensión racional, científica. Lo singular se vuelve objeto de una intuición no conceptual.

Tanto es así que vemos a Sebag repetir la vieja dicotomía desarrollada por el irracionalismo de las “ciencias del espíritu”: “en el propio centro de las ciencias del hombre [está inscrita] esta dicotomía entre ciencias homológicas y ciencias descriptivas; a esta dicotomía corresponde la oposición entre análisis estructural e historia”.¹⁴³ Se vuelve a afirmar, así, la vieja división del trabajo entre irracionalismo y positivismo; en la “filosofía de la vida” (Düthey, Rickert, Windelband), esta división del trabajo se daba entre “ciencias del espíritu” (comprensivo-intuitivas) y “ciencias de la naturaleza” (explicativo-rationales). En Sebag, en cambio, tal división se establece en el seno mismo de las ciencias humanas: mientras que la “razón” se ocupa de las formas sociales, el contenido de la vida (revoluciones, guerras, problemas individuales, etcétera) queda abandonado al irracionalismo “descriptivo”. Y por más que Sebag se defienda de la acusación de irracionalismo, no es otra la que podemos hacerle cuando, al final

142 Ibid., p. 250. [En edición española, p. 258. C. N. C. subraya la palabra “única”.]

143 Ibid., p. 251. [En edición española, p. 258.]

de su brillante libro postumo (que puede ser acusado de todo, menos de no ser rigurosamente coherente con sus postulados), y al percibir nítidamente las “limitaciones del intelecto”, señala, en una abstrusa “meditación”,¹⁴⁴ y no en una racionalidad dialéctica superior, el medio de superar tales limitaciones.

2. Estructuralismo y literatura: Roland Barthes

Antes de que emprendamos el análisis de la “concepción estructuralista del mundo” que nos ofrece Michel Foucault, vamos a detenernos brevemente en el examen de la concepción estructural de la literatura, tal y como aparece en la obra de Roland Barthes. Barthes no posee, en el interior del movimiento estructuralista, ninguna originalidad filosófica. No se advierte en él ningún rasgo del esfuerzo investigador que los análisis de Lévi-Strauss nos revelan; ninguna capacidad teórica de generalización, tal como observamos en Sebag, Foucault o Althusser. La principal obra “teórica” de Barthes, *Éléments de sémiologie*, no pasa de ser un catálogo esquemático de los conceptos básicos de la lingüística estructural, acompañado de la afirmación, enteramente dogmática, pues carece de toda fundamentación concreta, de que, tales conceptos constituyen la base de una teoría general de los signos sociales. Mientras que Saussure afirmaba de modo explícito que la lingüística es una parte de la semiología (cuyos principios generales aún habría que establecer),¹⁴⁵ Barthes —cómoda y apresuradamente— invierte la afirmación: “la lingüística no es una parte, aunque sea privilegiada, de la ciencia general de los

144 Ibid., p. 264. [En edición española, pp. 269 ss.]

145 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, op. cit., pp. 59 ss.

signos, sino por el contrario, la semiología es una parte de la lingüística”.¹⁴⁶

El resto de sus libros, aunque bastante famosos, no son más que recolecciones de ensayos periodísticos (o algo similar), en los que la jerga de “especialista” no es suficiente para encubrir la superficialidad. Esto es particularmente exacto en lo que corresponde a sus análisis literarios. Un discípulo de Saussure, el lingüista Georges Mounin, traza muy sugerentemente la fisonomía intelectual de Roland Barthes: “el verdadero agente de publicidad del pensamiento saussuriano en el dominio de las ciencias humanas ha sido, con gran eficacia y brillantez, Roland Barthes [...] Las referencias a Saussure, a toda la terminología saussuriana [...] pululan literalmente, arrojan todo el vocabulario saussuriano, de golpe sobre el mercado intelectual al nivel de las páginas culturales de los semanarios. Desgraciadamente, esta popularidad aterradora va acompañada de una constante distorsión de los conceptos claves del saussurismo. Barthes confunde [...] cosas [...] distintas [...] al convertirse, en su interpretación, todo en signo, todo se convierte automáticamente en lengua”.¹⁴⁷ En suma: Barthes, como el resto de los estructuralistas, parte de una arbitraria extrapolación lingüística, pero dejando de lado las cautelas y los intentos de mediación, aunque falsos, que vemos en las obras de Lévi-Strauss y, especialmente, en el último Foucault.

Esta caída del nivel teórico, sin embargo, no debe ser atribuida sólo a una posible indigencia intelectual de Bar-

146 Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture. Éléments de sémiologie*. Éditions du Seuil, París, 1965, p. 81. [En edición española Roland Barthes, *Elementos de semiología*, trad. Alberto Méndez. Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970, p. 17.]

147 Georges Mounin, *Saussure ou le structuraliste sans le savoir*. Ed. Seghers, París, 1968, p. 81. [En edición española, Georges Mounin, *Saussure. Presentación y textos*, trad. de Juan Argente. Ed. Anagrama, Barcelona, 1969, p. 68.]

thes. Se deriva, a mi entender, precisamente de su intento por aplicar el estructuralismo al análisis de los hechos sociales contemporáneos, o sea, su propósito de hacerlo descender de las alturas especulativas de la teoría pura o de las remotas regiones de los pueblos primitivos, a la vida concreta de todos los días. Según esto, si en aquellas alturas las reducciones formalistas podían aparecer enmascaradas en seudomediaciones especulativas, o aparentemente justificadas por la pobreza objetiva de la vida salvaje, aquí, frente a la actualidad concreta, tienden a convertirse en un periodismo superficial, o con mayor precisión aún, en un cándido positivismo que se limita a describir unilateralmente ciertos fenómenos de la “cultura de masas” que se da en las sociedades occidentales, sin poner en discusión jamás el sentido humano (o antihumano) de tales fenómenos. El mismo esquema empobrecedor es indiferentemente aplicado a la moda, a los *faits divers*, a la literatura; el contenido humano diverso de tales objetivaciones desaparece frente a la homogeneización que consiste en señalar, con espíritu de registrador, lo que en ellos es lengua o habla (*parole*), cadena sintagmática o paradigmática, léxico o sintaxis, etcétera. En la medida en que los dos más importantes estructuralistas, Lévi-Strauss y Althusser, jamás se tomaron el trabajo de demostrar el carácter operatorio de su método aplicándolo a la realidad contemporánea, el intento de Barthes puede funcionar, al menos, como una advertencia: cuando es aplicado a los fenómenos contemporáneos, en un nivel concreto, el estructuralismo tiende a convertirse en un periodismo superficial, fundado en analogías completamente vacías. (Sobre esta necesaria caída de nivel podríamos recordar, además, y aparte de Barthes, los resultados catastróficos a que condujo ese juego analógico, que desprecia la especificidad histórica de los procesos, en las teorizaciones políticas del althusseriano Régis Debray).

Esta superficialidad aparece nítidamente dibujada en el campo que aquí nos interesa, o sea, en la aplicación que Barthes hace del estructuralismo a la literatura. El resultado de tal aplicación, como veremos con detalle a continuación, es una versión *up to date* del viejo formalismo tecnicista, de aquella pretendida “crítica inmanente” que vacía al arte y la literatura de cualquier contenido histórico-social concreto. La novedad estriba en que, a diferencia de los formalismos anteriores, el de Barthes no se apoya en el irracionalismo, sino en una aplicación al campo estético del intelecto manipulador. Se trata de una novedad, además, porque, hasta donde me consta, ninguna corriente anterior ligada a la “miseria de la razón” pretendió englobar al dominio estético en el campo del intelecto. Precisamente por ser objetivaciones no conceptuales, las obras de arte se revelan como totalmente incompatibles con las formalizaciones abstractas del intelecto analítico. Sólo una racionalidad dialéctica, capaz de dar cuenta de las leyes inmanentes a las modalidades no conceptuales de la conciencia humana, puede superar el irracionalismo o el agnosticismo estéticos, fundando un concepto racional del arte que no lo despoje de aquello que constituye su condición específica: el carácter sensible-evocador, no directamente conceptual, de la representación estética de lo real. (Es interesante observar cómo en los sistemas racionalistas no dialécticos, el arte, cuando en ellos ocupa algún lugar, es considerado como una simple forma, imperfecta o preliminar, del conocimiento científico; no es por ello casual que las más brillantes teorías estéticas, antes del marxismo, aparezcan precisamente en los dos más grandes filósofos dialécticos premarxistas: Aristóteles y Hegel).

A causa de esta irreductibilidad del arte al intelecto, los formalismos anteriores (por ejemplo, las críticas estilísticas de Spitzer o Staiger) tenían como base explícita una

intuición irracionalista que en ambos se originaba en las posiciones filosóficas de Heidegger.¹⁴⁸ Por lo tanto, la tentativa de aplicar el estructuralismo a las formaciones estéticas, o sea, de aplicar las reglas del intelecto manipulador a tipos de reflejos que no se caracterizan por la abstracción conceptual, debería haber conducido a Barthes, como efectivamente lo condujo, a intensificar el esquematismo empobrecedor y agnóstico, ya revelado en los análisis “antropológicos” de Lévi-Strauss. En la literatura aparecen con mayor claridad aún si esto fuera posible, los límites que impiden a la “razón” estructuralista la aprehensión de la totalidad de su objeto.¹⁴⁹

Reducida en Barthes la literatura a un “sistema de significación” de naturaleza similar a la de la lengua, aparece como manifestación de una supuesta “facultad de literatura”, que estaría constituida por reglas acumuladas más allá del autor. No son imágenes, ideas o versos lo que la voz mítica de la Musa susurra al escritor: es la gran lógica de los símbolos, las grandes *formas vacías* que permiten hablar y operar”.¹⁵⁰ Estamos aquí frente a una nueva

148 El irracionalismo de la estilística resulta transparente en la siguiente afirmación de Leo Spitzer: “Para cada poema, ha menester el crítico de una inspiración determinada, de una luz especial que viene de lo alto [...]” (L. Spitzer, *Lingüística e historia literaria*. Ed. Gredos, Madrid, 1961 p. 51). Sobre el irracionalismo heideggeriano de Spitzer y Staiger véase al lukacsiano Cesare Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*. Turín, 1963, pp. 267-329.

149 El mismo Lévi-Strauss aunque no niegue la posibilidad teórica de una crítica estructuralista, es bastante escéptico al respecto de lo que llama la “crítica literaria con pretensiones estructuralistas” (Claude Lévi-Strauss “Estructuralismo e crítica”, en Varios Autores, *Estructuralismo: Antología de textos teóricos*, op. Cit., pp. 393-396). Desgraciadamente, las “reservas” de Lévi-Strauss continúan siendo ignoradas por sus discípulos más recientes.

150 Roland Barthes, *Critique et vérité*. París, 1966, pp. 58-59 [En edición española, R. Barthes, *Crítica y verdad*, trad. de José Bianco. Ed. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1972, p. 61. Subrayado de C. N. C.]

versión, *ad hoc*, de la “estructura inconsciente” de Lévi-Strauss. En otras palabras, esta “facultad de literatura” es definida igualmente en términos lingüísticos o, más precisamente, como vimos ya en el capítulo anterior, en términos del intelecto manipulador. La actividad del escritor se resume en “una actividad de variación y combinación”,¹⁵¹ o sea, en una manipulación de materiales despojados de significación coherente. Por otra parte, tales materiales no serían, según Barthes, provenientes de la realidad objetiva, sino del lenguaje cotidiano. En tanto que “metalenguaje”, discurso sobre un discurso, la literatura pierde toda relación con aquello que le es absolutamente esencial: la realidad efectiva de los hombres. La función de la literatura, así, no es ya la de reflejar, de acuerdo con su peculiar naturaleza antropomórfica, es decir, sensible-evocativa, el sentido inmanente a la realidad, sino simplemente “combinar” materiales arbitrariamente seleccionados del lenguaje cotidiano. En vez de conocimiento de la realidad, la literatura se convierte en técnica burocrática. “El ser de la literatura —dice Barthes— no es nada más que su técnica. En resumen, si se transcribe esta verdad en términos semánticos, ello quiere decir que la especialidad de la obra no depende de los significados que oculta (adiós a la crítica de las ‘fuentes’ y de las ‘ideas’), sino sólo de la *forma* de las significaciones”.¹⁵²

Consecuente con el agnosticismo estructuralista, Barthes elimina además la racionalidad objetiva de lo real (que aparece reducido a un conjunto de materiales caóticos) y cancela la categoría estética del realismo. “*Lo real* en sí mismo nunca es nada más que una inferencia; cuan-

151 Roland Barthes, *Essais critiques*. Éditions du Seuil, París, 1964, p. 14. [En edición española, Roland Barthes, *Ensayos críticos*, trad. de Carlos Puyol. Ed. Seix-Barral, Barcelona, 1967, p. 15.]

152 *Ibid.*, p. 140. [En edición española, p. 169. C. N. C. subraya la palabra “forma”.]

do se declara copiar lo real, ello quiere decir que se ha elegido una determinada inferencia y no otra [...] en relación a los objetivos mismos, la literatura es fundamentalmente, constitutivamente irrealista [...] la obra más ‘realista’ no será la que ‘pinte’ la realidad, sino la que, sirviéndose del mundo como contenido (este contenido mismo es, por otra parte, ajeno a su estructura, es decir, a su ser) [por lo tanto, en lugar de ‘contenido’ debería decirse ‘material’], explorará lo más profundamente posible la *realidad irreal del lenguaje*”.¹⁵³ Aquí no se combate sólo al naturalismo, la “copia” de la realidad, sino que simplemente se destierra la posibilidad de que exista una literatura realista, en la medida en que se rechazó, previamente, la existencia de una realidad objetiva, independiente de las “inferencias” del sujeto; en la concepción estructuralista del arte, la realidad se convierte en simple material que la “facultad de literatura” manipula arbitrariamente.

La reducción formalista de Barthes, por otro lado, no elimina sólo el contenido objetivo del arte, sino también, paradójicamente, la misma forma estética. A diferencia de la científica, la forma estética no presenta ningún margen de autonomía con relación al contenido pues es siempre la forma concreta de un contenido concreto. Esta diferencia es sustancial; mientras que en la ciencia es posible establecer reglas formales válidas para cualquier discurso (dicho en otros términos es posible establecer científicamente una lógica formal), en el arte, hecho conocido desde las épocas más remotas, esto resulta enteramente imposible, pues las reglas de este tipo destruirían el mismo carácter estético, al disolver el estilo en la “manera” [*manière*]. Shakespeare, por ejemplo, no aplicó a contenidos accidentales una forma eterna y vacía, un conjunto de reglas similar al utilizado por los trágicos griegos, sino que recreó, a partir de lo específico de su contenido concreto, histórica

153 *Ibid.*, p. 164. [En edición española, pp. 197-198.]

y humanamente concreto, la forma trágica que estaba implícita en aquel contenido, del mismo modo que Esquilo o Sófocles lo habían realizado en su época. La unidad que podamos establecer *a posteriori*, y que nos permite hablar de una forma trágica universal, común a los griegos y a Shakespeare, se deriva de la unidad del contenido, o sea, de la continuidad esencial que se mantiene a través de la evolución histórica. Por otra parte, las transformaciones formales que se verifican en la historia del arte (las que se suceden, por ejemplo, entre la forma trágica del mismo Shakespeare y la de los griegos, o, aún más radicalmente, las que conducen de la epopeya clásica a la novela moderna en el seno de la forma épica), esas transformaciones formales, decíamos, están igualmente determinadas por las modificaciones del contenido. Esta dialéctica histórica de continuidad y discontinuidad, que como ya vimos, es negada por la “razón” estructuralista, es la base objetiva de la unidad en la diversidad que preside la evolución de las formas estéticas.

Tal dialéctica resulta por completo desconocida para Barthes. Según él, la forma estética, identificada con la “facultad de literatura” y, consecuentemente, con el intelecto manipulador, es algo que se sitúa “más allá” del escritor, y se constituye de formas “vacías” que utilizan al contenido como mero “material”. El artista no recrea la forma frente a cada nuevo contenido, sino que aplica “inconscientemente” reglas formales, siempre idénticas e inmutables. Barthes evidencia aún más su rechazo de la auténtica forma estética cuando abandona la problemática esencial de los géneros literarios: “No hay ya poetas ni novelistas: no hay más que una escritura”.¹⁵⁴ Es interesante comprobar que esta disolución de la forma artística objetiva, la que se expresa en los géneros literarios, ya fue

154 Roland Barthes, *Critique et vérité*, op. cit., p. 46. [En edición española, p. 47]

hecha también por la estética irracionalista. Pero, mientras que en el irracionalismo (en Croce, por ejemplo) esto fue realizado en nombre de una intuición subjetivista, que reducía el arte a la “expresión lírica”, en Barthes tal disolución de la objetividad formal se hace en nombre de la “escritura”, esto es, de las reglas técnicas de “variación y combinación”.

La concepción estructuralista de la literatura, por lo tanto, disuelve la forma y el contenido del arte, o sea, paradójicamente, la misma *estructura* de la objetivación estética; pero disuelve también, en estrecha vinculación con la “miseria de la razón” que practica, el lazo esencial de la literatura con la historia, con su génesis y su función social. “La literatura —dice Barthes— no es más que un medio, carente de causa y de fin: es más, esto es sin duda lo que la define [...] no es posible limitar el acto de escribir ni por un *por qué*, ni por un *hacia qué* [...] el acto literario carece de causa y de fin porque precisamente está privado de toda sanción: se propone al mundo sin que ninguna *praxis* acuda a fundarlo o a justificarlo: es un acto absolutamente intransitivo, no modifica nada”.¹⁵⁵ En otro lugar, Barthes distingue entre el “escritor” y el “escribiente”, incluyendo en la segunda categoría, ironizada a partir de la definición misma, a todos aquellos que pretenden expresar un contenido humano, verdadero en sus obras;¹⁵⁶ o, más precisamente, los artistas que, apoyándose en la razón, atestiguan la posibilidad que el arte tiene de conocer y de contribuir a la modificación del hombre y la realidad. El auténtico “escritor” sería, para Barthes, aquel que no utiliza la palabra como “instrumento” de expresión, esto es, aquel que hace del “lenguaje” y de la técnica la finalidad última de su actividad. Simple medio, sin causa y

155 Roland Barthes, *Essais critiques*, op. cit., p. 139. [En edición española, p. 169.]

156 *Ibid.*, pp. 147-154. [En edición española, pp. 177-185.]

sin fin, simple técnica al servicio de nada, la literatura se convierte en Barthes en un ejemplo de praxis manipuladora o burocrática: “El escritor es como un artesano que fabricase concienzudamente un objeto complicado sin saber según qué modelo ni para qué uso”.¹⁵⁷ Cuando Barthes, finalmente, exige del escritor una “responsabilidad para con las formas”, denuncia el objetivo ideológico de su teoría estructuralista de la literatura: al desviar la atención hacia la técnica, se propone apartar al escritor de su responsabilidad concreta frente al destino de la humanidad, frente a las tareas históricas que la vida incesantemente propone a la literatura, en tanto que modalidad insustituible de la autoconciencia de los hombres. Al crítico y al lector, por su parte, el “análisis estructural” propone una “lectura” que deja de lado, como si fueran residuos irracionales, todos los momentos que constituyan los contenidos esenciales de la literatura.

La disolución de los instrumentos críticos de aprehensión de la realidad, que vimos configurarse en el plano filosófico como la disolución de las categorías de la razón dialéctica, se nos aparece ahora como la disolución del carácter realista y crítico-humanista de la literatura. En los dos casos el objetivo resulta bastante claro: al rechazar la teoría del reflejo y la objetividad de las categorías racionales, la “miseria de la razón” no puede ya distinguir entre ciencia e ideología, entre realismo y antirrealismo, entre verdadera y falsa conciencia. Todas las objetivaciones humanas se identifican en tanto que realizaciones “inconscientes” de reglas formales idénticas, vacías y eternas. En el caso particular de Barthes, esto se revela en su aplicación de un concepto fundamental del neopositivismo a la literatura: el de la tautología del pensamiento. “La literatura —dice Barthes— es en el fondo una actividad tautológica [...] el escritor [‘écrivain’] es un hombre que absorbe radi-

157 *Ibid.*, p. 139. [En edición española, p. 169.]

calmente el *por qué* del mundo en un cómo escribir”.¹⁵⁸ La verdad estética queda sustituida, así, por la “validez”, esto es, por una coherencia “estructural” interna, puramente formalista. Con ello, la función de la literatura pasa a ser, explícitamente, la de no significar nada: “moda y literatura [la analogía es una prueba más de la ‘seriedad’ de Barthes] son quizá lo que yo llamaría sistemas homeostáticos, es decir, sistemas cuya función no es comunicar un significado objetivo, exterior y preexistente al sistema, sino tan sólo crear un equilibrio de funcionamiento [... El texto literario] no cesa de funcionar como el significante de este sentido vacío. La moda y la literatura significan fuertemente, sutilmente, con todos los rodeos de un arte extremo, pero, por decirlo así, significan ‘nada’, su ser está en la significación, no en sus significados.” El escritor, más allá de esto, se detiene, sabiendo que “acabar una obra sólo puede querer decir detenerla en el momento en que va a significar algo”.¹⁵⁹

En su brillante análisis de la vanguardia literaria, Georg Lukács señaló que el carácter alegórico provenía del rechazo a aceptar un sentido inmanente a la realidad objetiva; afirmó, además, que el contenido trascendente evocado por esa alegoría consiste precisamente en la “nada”, en la vacuidad subjetiva del individuo enajenado. Además de lo anterior, Lukács relacionó esta vacuidad, esta “nihilización” del mundo real, con la sensación de la angustia, con la inseguridad frente a un mundo contradictorio, que el escritor no logra aprehender racionalmente.¹⁶⁰ Con la relativa superación de la angustia, y su sustitución por la “seguridad” manipulada, como sentimiento dominante del mundo, la “nada” vanguardista adquiere una nueva

158 Ibid., pp. 148-149. [En edición española, p. 179.]

159 Ibid., p. 156. [En edición española, pp. 188-189 y 194.]

160 Georg Lukács, *Significación actual del realismo crítico*, trad. de María Teresa Toral. Ed. Era, México, 1963, pp. 18-57.

forma, pero no se modifica esencialmente. (Siguiendo una indicación de Theodor W. Adorno, Lukács ya señaló esta desaparición de la angustia como base vivencial de la vanguardia en 1956, cuando redactó *Significación actual del realismo crítico*). Del mismo modo que la tautología neopositivista era el equivalente formal-intelectivo de la “nada” subjetivo-irracional de los existencialistas, la “significación contra el sentido” de la nueva vanguardia, que teoriza Barthes, también continúa, bajo nuevas formas, la tradición de la alegoría nihilista de la vanguardia anterior.

Es indiscutible que el modelo literario sobre el cual Barthes teoriza está constituido por el *nouveau-roman*, o sea, por una literatura puramente descriptiva (en el sentido lukacsiano de antinarrativa), que es el resultado de una capitulación cobarde frente a la apariencia cosificada de la realidad contemporánea. La alegoría era la apariencia estética encontrada por un subjetivismo radical, que disolvía de manera irracionalista la racionalidad inmanente, y contradictoria, de lo real; la mera descripción documental de un mundo fetichizado, pese a su pseudobjetividad, realiza una función similar, en la medida en que convierte la realidad en una materia amorfa, caótica e insensata. (Basta pensar en autores como Robbe-Grillet, Godard o el último Cortázar). Esta sustitución de la alegoría por el neonaturalismo corresponde, *mutatis mutandis*, al paso filosófico del irracionalismo al positivismo agnóstico; expresa, por consecuencia, una sustitución del sentimiento de la angustia por otra actitud, cínicamente resignada, conformista y pasiva, frente a lo insensato de la vida capitalista. La novísima vanguardia ya no conoce ni siquiera la abstracta protesta, subjetivo-romántica, de un Beckett o un Camus. Y, con ello, asistimos a una caída radical del valor estético y humano. Aunque se refiere a la música, la siguiente observación de Adorno vale igualmente para la literatura: “Las sonoridades usadas [por Schoenberg y sus

epígonos] son las mismas, pero el hecho de la angustia, que diera vida a los primeros instantes, fue removido [...] Si el arte acepta inconscientemente la eliminación de la angustia y se reduce a un mero juego, porque se vuelve muy débil para ser opositor, el arte desiste de la verdad, y pierde su único derecho a la existencia”.¹⁶¹ Es la defensa de este arte, reducido al puro juego técnico, a lo que va dirigida en Barthes, la concepción estructuralista de la literatura.

Como en la antigua vanguardia subjetivista, también ahora lo que se pretende desterrar es el realismo crítico, encuadrado en aquella tradición humanista del siglo XIX o, como demagógicamente diría Barthes, en el “mundo burgués”: esta tendencia literaria es la que se pretende eliminar radicalmente. Desde el punto de vista estructuralista, tal pretensión es bastante coherente, pues el realismo, en el auténtico sentido lukacsiano, es la forma artística del humanismo y el historicismo concreto, o sea, el equivalente estético de aquella aprehensión de la realidad que, en filosofía, designamos con el término de dialéctica. He observado en otro lugar que la “representación del hombre como tipo concreto de múltiples determinaciones, como hombre total, es una exigencia básica del reflejo estético del mundo; ya que la sociedad enajenante del capitalismo tiende objetivamente a destruir esta unidad nuclear del hombre —razón por la cual constituye, aún más que cualquiera otra sociedad de clases, una realidad tendencialmente antiartística—, en el intento de representar artísticamente la esencia de lo real, el artista honesto es conducido necesariamente en su praxis creadora, a oponerse a la enajenación fetichista y al propio capitalismo, o sea que es obligado a descubrir y a dar forma a las tendencias que se oponen a la parcelización del hombre, a la pérdida de su centro, y que apuntan a la posibilidad

161 Theodor W. Adorno, *Dissonanze*. Milán, 1959, p. 160.

de su reunificación”.¹⁶² Y esta literatura realista, dirigida no hacia la “muerte del hombre” sino a su permanente afirmación y defensa, es lo que el estructuralismo, en Barthes, pretende destruir. La literatura, en sus mejores representantes, siempre fue el descubrimiento y expresión de los atributos humanos e históricos del hombre; el estructuralismo, sin embargo, piensa lo contrario: “Toda escritura *que no miente* designa no los atributos interiores del sujeto, sino su ausencia”.¹⁶³

Pero como el hombre se resiste a la manipulación que lo vacía (y que es mimetizada por el estructuralismo), la literatura auténticamente realista de nuestros días, bajo innumerables formas, continúa explicando la historia y las posibilidades de su resistencia. En William Styron, Jorge Semprún, Elsa Morante, Salinger, Alexander Solzhenitsin y muchos otros, podemos leer no “significados sin sentido”, sino la denuncia crítica y realista, humanista e historicista, de la manipulación del hombre contemporáneo. El realismo artístico, por ello, aparece como uno de los principales aliados de quienes pretenden desmitificar la “muerte del hombre” en tanto que concepto ideológico al servicio de la manipulación y, de ese modo, desean conservar la integridad del potencial creador de la racionalidad y la praxis humana. El realismo crítico, por ello, se convierte en el principal objetivo de ataque de la teoría literaria de Roland Barthes; junto con el historicismo, el humanismo y la dialéctica fueron eliminados de la “concepción estructuralista del mundo”.

Para concluir, nos gustaría citar a uno de esos realistas, el escritor Jorge Semprún, cuyas afirmaciones contra uno de los principales representantes de la nueva vanguardia son sustancialmente similares a las que expusimos un

162 Carlos Nelson Coutinho, *Literatura e humanismo*. Río de Janeiro, 1967, p. 116.

163 Roland Barthes, *Critique et vérité*, op. cit., p. 170.

poco atrás: “Robbe-Grillet llegó a una conclusión insostenible, según la cual el artista sólo puede crear para nada. Se acantona, así, en la posición, arriesgada pero confortable, de la ‘gratuidad’ del arte. Y acepta, para justificarla y otorgarle un estatuto teórico, la escisión entre el hombre y el ciudadano, entre lo íntimo y lo común, entre lo público y lo privado, que es una de las fuentes de la enajenación”.¹⁶⁴

3. El antihumanismo de Michel Foucault

En el marco general del estructuralismo, la característica esencial de Michel Foucault consiste en la formulación de una “concepción del mundo” abiertamente antihumanista. Como ya tuvimos oportunidad de observar, la “antropología estructural” de Lévi-Strauss contiene, implícitamente, en sus fundamentos ontológicos, un antihumanismo en la medida en que destruye la teoría hegeliano-marxista del hombre como producto de sí mismo, de su praxis socializada. Foucault, sin embargo, radicalizó aún más esta concepción antihumanista, al punto de hacer de ella la base y el objetivo explícitos de su investigación filosófica: ya hicimos referencia al hecho de que, para Foucault, el antihumanismo asume, inclusive, un carácter político. En vez de intentar “aplicar” el estructuralismo al análisis del hombre, como Lévi-Strauss o Sebag, Foucault juzga que el mismo hombre debe ser eliminado del terreno de la racionalidad, para ser sustituido, en tanto que éste es el verdadero objeto de la ciencia, por el examen de las reglas formales del “discurso” o “sistema”. Su antihumanismo, además, no aparece en su filosofía como el fruto de una elección personal, sino bajo la máscara de una ineluctable necesidad, impuesta por las nuevas formas del saber. Lévi-Strauss se aparece, a los ojos de esta corriente posterior

164 Jorge Semprún, en Varios Autores, *Que peut la littérature?* París, 1965, pp. 32-33.

del estructuralismo, por lo tanto, como una etapa preliminar, ciertamente necesaria, pero todavía “conciliadora”, cuyas vacilaciones deben ser superadas para que se pueda llegar a una completa formalización del pensamiento.

Este “radicalismo” corresponde, ciertamente, a una intensificación de los mecanismos de manipulación del capitalismo más reciente, con el consecuente aumento del sentimiento vital de la “confianza”. (Este sentimiento todavía es conmovido en Lévi-Strauss por las lamentaciones románticas de la “autenticidad” perdida; o sea que aún vemos en él concesiones al clima espiritual existencialista, dominante en la Francia de los años cincuenta). Esta completa sustitución de la angustia por la “confianza”, que forma la base vital del nuevo estructuralismo, se expresa de este modo por el propio Foucault: “La generación de Sartre era, ciertamente, una generación valiente y generosa, que tenía la pasión de la vida, de la política, de la existencia. Pero nosotros descubrimos otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo denominaría el ‘sistema’ [...]”.¹⁶⁵

En tanto que eliminan esas “vacilaciones” de Lévi-Strauss los nuevos estructuralistas (Foucault y Derrida, pero también Althusser y su grupo) juzgan sustraerse a la misma corriente que aquél inicio y sistematizó. Esta posición es equivocada. En vez de estar frente a una *ruptura*, estamos frente a una *continuidad*, que se expresa precisamente en la forma de una radicalización de los principios esenciales de Lévi-Strauss, despojados de algunas “incoherencias”. Si quisiéramos hacer uso de una analogía, cuyo valor es siempre relativo, podríamos decir que Foucault es a Lévi-Strauss lo mismo que Spengler a Dilthey en el interior de la filosofía de la vida. En ambos casos, el precio de la coherencia, o de la seudocoherencia, es la eliminación de algunas “reservas” mentales, que atestiguaban, en los ini-

165 Michel Foucault “Entrevista à *Quinzaine Littéraire*”, op. cit., pp. 29-30.

ciadores, cierta preocupación por los procedimientos científicos. De la misma manera que en Spengler la filosofía de la vida aparecía como un abierto irracionalismo analógico, creador de mitologías, el estructuralismo aparece en Foucault como un antihumanismo explícito; pero, a pesar de sus “reservas” y cautelas, Dilthey y Lévi-Strauss crearon los fundamentos metodológicos respectivos que permitieron las posteriores “radicalizaciones”.

Esta continuidad esencial, sin embargo, no anula el surgimiento de ciertas divergencias, precisamente condicionadas, en ambos casos, por la necesidad de la “radicalización” y la “coherencia”. En sus obras, pero sobre todo en las más recientes, Foucault subraya estas divergencias, pero lo realiza —de acuerdo con su propia metodología que hace de la “discontinuidad” una categoría fundamental— de un modo evidentemente exagerado. Me parece innegable que entre el “método estructural” y el “método arqueológico” predominan las semejanzas frente a las diferencias, que son, en realidad, circunstanciales y secundarias. El propio Foucault, por otra parte, no niega la posibilidad de tal semejanza. Afirma, sólo, que sus investigaciones tienen un carácter original, independiente, y que no son simples “aplicaciones” del método de Lévi-Strauss: “No se trata de transferir al dominio de la historia [...] un método estructuralista que ya ha sido probado en otros campos de análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible”.¹⁶⁶ En lo que sigue tendremos otras ocasiones de

166 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*. Ed. Gallimard, París, 1969, p. 25. [En edición española, Michel Foucault, *La arqueología del saber*,

mostrar declaraciones de Foucault en las que reconoce su deuda para con Lévi-Strauss.

Veamos, por ejemplo, algunas sustanciales semejanzas entre los dos métodos. Tanto Lévi-Strauss como Foucault afirman la existencia de un nivel *mental* más profundo, “inconsciente” o “arqueológico”, al que estaría sometida la realidad empírica, o sea, el pensamiento y la vida social de los hombres concretos. Ambos son agnósticos frente a la historia: mientras que Lévi-Strauss la considera algo “subjetivo”, un método sin objeto, Foucault considera como simple “doxología”, es decir, como simple opinión subjetiva, cualquier afirmación relativa a la historia *real* de los hombres. (Más adelante volveremos a tratar de su concepto formalista de la historia). La semejanza se hace más evidente aún cuando se define la naturaleza de aquel nivel “profundo”, al que Foucault da el nombre de “episteme”, “discurso”, “sistema” o también “*a priori* histórico”. Tanto la “estructura” de Lévi-Strauss como la “episteme” de Foucault son objetivaciones fetichistas del intelecto formal, o sea, esquemas y reglas mentales que manipulan contenidos (inclusive, según ellos, la vida humana) despojados de toda significación inmanente. Es verdad que, del mismo modo que Althusser, Foucault define tales reglas de un modo más rico, o menos pobre, que Lévi-Strauss, para el que se identifican totalmente con las leyes de la lingüística saussuriana. De esta suerte, cuando Foucault afirma que, en su definición de “episteme”, no parte de una simple extrapolación del modelo lingüístico, su afirmación posee una relativa justeza; su “discurso” presenta una articulación categorial más rica que aquella que se manifiesta en el lenguaje cotidiano. Pero esto no anula la cuestión esencial: aunque más compleja y variada, la “episteme” de Foucault también se construye a partir de una fetichización del intelecto manipulador y de sus

trad. de Aurelio Garzón del Camino. Ed. Siglo XXI, México, 1970, p. 25.]

reglas formales subjetivas. En cierto sentido, podríamos decir que en tanto que Lévi-Strauss retiene las reglas que operan en el lenguaje universal, Foucault agrupa en su “sistema” aquellas reglas que son propias del “discurso” que codifica el acto técnico. La unidad esencial, no obstante, reside en el hecho de que lengua y técnica, como vimos en el capítulo anterior, tienen como base común una praxis de tipo manipulatorio. Al definir el “sistema”, Foucault señala nítidamente que parte de una extrapolación del esquema manipulatorio-intelectivo: “Por sistema debe entenderse un conjunto de relaciones que se mantienen, que se transforman, independientemente de las cosas que tales relaciones ligan”.¹⁶⁷

De la misma manera que Lévi-Strauss, Foucault identifica totalmente la racionalidad con esas reglas intelectivas coaguladas. Sin embargo, va más lejos que su antecesor cuando afirma que el ámbito de la realidad que se vuelve inteligible, o racional, ya es determinado en el nivel de lo *a priori* epistemológico, y no deriva sólo, como en Lévi-Strauss, de una selección metodológica entre lo “objetivo” y lo “subjetivo”. Con esto se acentúa todavía más la transformación del hombre en un objeto manipulado, al mismo tiempo que se intenta enmascarar el agnosticismo bajo un velo de “necesidad” inapelable. Dice Foucault: “Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá [...] Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en

167 Michel Foucault, “Entrevista á *Quinzaine Littéraire*”, op. cit., p. 30.

las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas”.¹⁶⁸

De esta manera, la “episteme”, lo mismo que la manipulación que mimetiza, impide el contacto creador del hombre con la realidad. Lejos de provenir de una representación cada vez más rica de la objetividad, en el interior de una praxis que se amplía y enriquece, las categorías mentales en el sistema de Foucault se coagulan en un *a priori* místico que aprisiona el pensamiento y la praxis dentro de límites fetichizados, precisamente aquellos que son exigidos por la “eficacia” de la manipulación. A pesar de las diversidades señaladas, que sólo *acentúan* el agnosticismo, esta “miseria de la razón”, con su consiguiente “miseria del objeto”, parte directamente de Lévi-Strauss. Es eso lo que nos dice el propio Foucault: “El punto de partida se sitúa en el día que Lévi-Strauss y Lacan [...] mostraron que el ‘sentido’ no era, probablemente, más que un efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sustentaba en el tiempo y en el espacio, era el *sistema*”.¹⁶⁹

Siempre dentro del ámbito de la unidad esencial, podemos sin embargo observar todavía otra diferencia —tal vez más significativa, pues a través de ella es como se realizará la “radicalización”— entre las posiciones de Lévi-Strauss y Foucault. Mientras que la “estructura” del primero es eterna e inmutable, la “episteme” del segundo se transforma en el tiempo. Desde el punto de vista inmediato, esta diversidad se origina también en el concepto, más amplio, que del intelecto nos es dable observar en la obra

168 Michel Foucault, *Los mots et les dioses, une archéologie des sciences humaines*. Ed. Gallimard, París, 1966, pp. 11 y 171. [En edición española, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost. Ed. Siglo XXI, México, 1968, pp. 5 y 158.]

169 Michel Foucault, “Entrevista á *Quinzaine Littéraire*”, op. cit., p. 30.

de Foucault. En efecto, aunque siempre se limite a codificar y formalizar las reglas que operan en la manipulación, el intelecto presenta una cierta evolución categorial en el curso de la historia: esa evolución corresponde a la mayor complejidad de la misma praxis manipulatoria. Basta aquí pensar, por ejemplo, en la evolución de la técnica desde la época de la economía recolectora de frutos hasta la de las modernas computadoras. La evolución de las reglas formales del intelecto puede ser inmediatamente comprobada si comparamos la lógica formal aristotélica con la compleja lógica simbólica de los neopositivistas. Pero tal complejidad, tanto de la manipulación cuanto del intelecto, no anula el hecho de que siempre se conservan los límites ontológicos de ambos. Las reglas codificadas, desde las más simples hasta las más complejas, dejan siempre de lado la legalidad inmanente de los procesos, la racionalidad objetiva de la “cosa en sí”. Basta recordar aquí, por ejemplo, el “principio de identidad” (o el de “tercero excluido”), que aparece como elemento determinante del sistema de categorías de cualquier formación intelectual; este principio no toma en cuenta, o la considera irracional, la unidad de los contrarios, que es un modo ontológico, esencial, de la objetividad y, por consecuencia, una categoría básica de la racionalidad dialéctica.

La concepción menos pobre que del intelecto tiene Foucault podría motivar confusiones, si se llegara a suponer que él, a diferencia de Lévi-Strauss, atribuye a la historicidad objetiva de lo real un papel determinante en su “concepción del mundo”. Pero no sucede tal cosa: esas transformaciones de la “episteme” (del intelecto fetichizado) no tienen, en él, la menor relación con la historia real, o incluso con la historia ideal del pensamiento, sino que son bruscas e inexplicables mudanzas que ocurren en el plano “arqueológico”. Analizar un pensamiento poniéndolo en relación con las clases sociales, la praxis históri-

ca de los hombres, sería algo meramente “doxológico”, no científico.¹⁷⁰ Pero explicar el surgimiento de la filología, la biología y la economía política —de la nueva “episteme” del siglo XIX— como desarrollos del pensamiento científico anterior, sería igualmente equivocado, pues tales ciencias, según Foucault, “se han desprendido de su prehistoria por una especie de autoanálisis de la razón misma. Lo que ha cambiado a fines del siglo y ha sufrido una alteración irreparable es el saber mismo como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento”.¹⁷¹ La historia es eliminada no sólo en el plano de la génesis real, sino también en el plano sistemático-inmanente. Al rechazar la razón dialéctica —por ejemplo, la ley de la transformación de la cantidad en cualidad— Foucault no puede teorizar correctamente las variaciones que observó en los diversos estadios del intelecto. Al contrario de lo que Lévi-Strauss piensa, sólo la razón dialéctica puede explicar racionalmente a la “razón analítica”; esto significa que la evolución del intelecto, vista a la luz del propio intelecto, es algo incognoscible. Foucault, por lo tanto, se limita a registrar de modo positivista las diversas etapas por las que ha pasado la “episteme”, colocándolas unas después de otras, sin ninguna relación histórica o inmanente entre sí. Y, como consecuencia de su agnosticismo positivista, añora en él el irracionalismo: la transformación de las “epistemes” en el tiempo se le aparece, al final de cuentas, como algo “un tanto enigmático”.¹⁷²

En su libro más reciente, *La arqueología del saber*, Foucault revela su antihistoricismo precisamente en el momento en que pretende incorporar la historia a su particular versión de la “miseria de la razón”, es decir, su “método

170 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 213, 214, etcétera. [En edición española, pp. 198 ss.]

171 Ibid., p. 264. [En edición española, p. 247.]

172 Ibid., p. 251. [En edición española, p. 233.]

arqueológico”. (Es interesante observar, de paso, que en este libro Foucault asimila literalmente la “teoría de la historia” de Althusser). En lugar de la concepción de la historia como historia global, como totalización, como síntesis dialéctica de lo continuo y lo discontinuo, surge la imagen —althusseriana— de una “historia” fragmentada en series dotadas de temporalidad propia, en la cual domina la categoría de la discontinuidad. A la totalidad concreta de la dialéctica, Foucault opone aquella “actividad de dividir” que, según Hegel, es la característica esencial del intelecto. Dice Foucault: la “nueva” concepción de la historia “ha *disociado* la larga serie constituida por el progreso de la conciencia, o la teleología de la razón, o la evolución del pensamiento humano; ha vuelto a poner sobre el tapete los temas de la convergencia y de la realización; ha puesto en duda las posibilidades de la totalización. Ha traído la individualización de series diferentes, que se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal. Así, en lugar de aquella cronología continua de la razón [...] han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, *rebeldes a una ley única* [...] e irreducibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda [...] la noción de *discontinuidad* ocupa un lugar mayor en las disciplinas históricas”.¹⁷³ Y después de destruir la continuidad, la totalización, la universalización y el progreso, Foucault pretende todavía separar su “nueva historia” de la praxis humana: “Hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un [mismo] sistema de pensamiento”.¹⁷⁴

173 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 16. [En edición española, pp. 12-13. Subrayado de C. N. C.]

174 *Ibid.*, p. 22. [En edición española, pp. 20-21.]

Como Althusser, Foucault aparentemente opone sus concepciones “científicas” a una teoría idealista-dialéctica de la historia, a un Hegel trivializado y empobrecido. Pero a las supuestas unilateralidades de ese Hegel desvirtuado (concepción lineal, puramente continua; acción humana reducida a la simple conciencia, etcétera) Foucault contrapone tesis igualmente unilaterales: la discontinuidad completa y la negación del lazo esencial entre historia y praxis; lo que combate, así, es toda concepción *dialéctica* de la historia, inclusive la auténtica concepción *materiálista* de Marx que veía lo histórico como síntesis de lo continuo y lo discontinuo, como producto de la praxis *humana* objetiva, o sea sometida a leyes que escapan a la conciencia. No es casual, por ello mismo, que se aparezca como algo “un tanto enigmático” esa historia que no conoce progreso, continuidad, totalización; que no deriva de la praxis humana; que tiene como categorías dominantes el “corte” y la “discontinuidad”, etcétera. Al analizar la pretendida historicidad de Foucault, Sartre encontró una sugestiva metáfora: “Es cierto que su perspectiva permanece siendo histórica; distingue épocas, un antes y un después. Pero sustituye el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades”.¹⁷⁵

La introducción de esta seudohistoricidad, sin embargo desempeña un papel importante en el proceso de “radicalización” que señalamos: a través del modo como ordena esa sucesión de “epistemes”, en *Las palabras y las cosas*, es como Foucault, justifica, dentro de su ideología antihumanista, la apariencia mistificada de una necesidad histórica, de una incuestionable positividad científica. Antes que otra cosa, podemos observar que esa sucesión seudohistórica se obtiene a costa de homogeneizaciones insostenibles. (También aquí resulta clara la continuidad con la

175 Jean-Paul Sartre, “Entrevista à L’Arc”, en Varios Autores *Estructuralismo: Antología de textos teóricos*, op. cit.; p. 126.

obra de Lévi-Strauss; pido que se recuerde mi observación respecto a “análisis estructural” de los mitos). En tanto que, según Foucault, cada época sólo puede permitir una “episteme” -o sea: no hay integración de lo continuo y lo discontinuo sino bruscos y radicales “cortes” que introducen discontinuidades absolutas-, se ve obligado a realizar sofisticados malabarismos verbales para equiparar la economía marxista con la economía clásica inglesa (evitando, por supuesto, hablar del concepto de plusvalía): así, muestra como “variaciones” de una misma “episteme” el historicismo marxista, considerado como una escatología, el positivismo de Comte y la fenomenología de Husserl; lo propio sucede cuando intenta asegurar la unidad de la “episteme” de la época clásica y se ve obligado a “olvidarse” por completo de Giambattista Vico, el cual en 1744 —o sea, en pleno corazón de una época que desconocería totalmente el historicismo y el humanismo— sentó las bases de la dialéctica histórica y de la teoría humanista del hombre como producto de sí mismo.

Por otra parte, el más claro ejemplo de la “seriedad” intelectual de Foucault puede ser contemplado en la variación de sus actitudes frente a Marx y el marxismo. En *Las palabras y las cosas*, cuya primera edición es de 1966, Foucault ironizaba el marxismo, considerándolo pura y simplemente como una “anacrónica” filosofía del siglo XIX. Oigámoslo con sus propias palabras: “En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente [...] y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que

en cualquier otra parte deja de respirar.” Por lo que toca a la contradicción entre la economía clásica burguesa y la economía marxista, Foucault añade a continuación: “Sus debates [entre las dos concepciones económicas] han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua”.¹⁷⁶

Pero sólo tres años más tarde, en 1969, en su *La arqueología del saber*, surge ante nosotros, un tanto enigmáticamente, una nueva imagen de Marx: éste ya no sería un “historicista” o un “humanista” del siglo XIX, sino por el contrario el iniciador de la nueva “episteme” del siglo XX, el responsable, ¡al lado de Nietzsche!, de la “nueva” concepción antiantropológica y antihumanista de la historia. “Esta mutación epistemológica de la historia no ha terminado todavía hoy —señala Foucault—. No data de ayer, sin embargo, ya que se puede *sin duda* hacer remontar su primer momento a Marx”.¹⁷⁷ Esta radical alteración, sin embargo, no modificó una línea de la concepción general de Foucault: sin Marx o con Marx, el “método arqueológico” llega a los mismos resultados agnósticos y antihumanistas. El motivo de tal alteración, por lo tanto, debe tener, y somos conscientes de la gravedad de nuestra afirmación, un carácter meramente demagógico: Foucault juzgó útil eliminar la única divergencia esencial que lo separaba de Althusser, quien ya en la época de *Las palabras y las cosas* era considerado un aliado en la lucha contra el humanismo. Con este viraje, a mi juicio, se propone facilitar la penetración ideológica de sus teorías en áreas en las que su anterior posición frente a Marx tornaba refractarias.

Pero volvamos al problema de la sucesión de “epistemes”, al modo por el cual —en función de ella— Foucault define

176 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 274. [En edición española, pp. 256-257.]

177 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21. [En edición española, p. 19. Subrayado de C. N. C.]

los problemas de nuestra época. Al analizar a las sociedades occidentales, descubre tres “terrenos arqueológicos” y, a partir de ellos, juzga que es posible reconstruir tres “epistemes”. La primera, propia de la época renacentista, fundaba el saber en la *semejanza* entre las palabras y las cosas; afirmaba que el lenguaje estaba en el mundo mismo y que deberíamos tratar de comprenderlo a través de las señales que el mundo indicaba. La segunda corresponde a la época clásica (siglos XVII y XVIII), y tiene como objeto privilegiado la *representación*, lo clasificable a través de la elaboración de una taxonomía general; la unidad del saber estaba entonces asegurada por el Discurso, por el lenguaje, que representaría la representación. Por lo que corresponde a la tercera, Foucault nos dice: “Es esta configuración [la de la época clásica] la que cambia por completo a partir del siglo XIX; desaparece la teoría de la representación como fundamento general de todos los órdenes posibles; se desvanece el lenguaje en cuanto tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas, como enlace indispensable entre la representación y los seres; una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas [...] el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado [...] Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desagarrón en el orden de las cosas”.¹⁷⁸

178 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 14-15. [En edición española, pp. 8-9]

Ciertamente, la teoría de la cultura que subyace en esta periodización es falsa, sobre todo en aquello que corresponde al supuesto antihistoricismo de la época clásica o ilustrada.¹⁷⁹ Pero resulta interesante en extremo analizar la relación que establece Foucault, al definir la “episteme” del siglo XIX, entre el historicismo y el humanismo, entre la inteligibilidad del devenir (racionalidad dialéctica) y el descubrimiento de la praxis humana como el núcleo de la objetividad social. No es necesario demasiado esfuerzo para percibir que en esta forma inicial de la “episteme” del siglo XIX Foucault percibe, pese a las deformaciones practicadas por el “método arqueológico”, la sistematización hegeliana y posteriormente marxista de la dialéctica, del humanismo y del historicismo.

En suma, en tanto que el Discurso se ha disuelto, que el lenguaje fue relacionado con la historia, el hombre surgió como su sucedáneo, ocupando la “posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce”.¹⁸⁰ Si traducimos este lenguaje “arqueológico” al lenguaje racional, podríamos describir el proceso de la manera siguiente: la realidad social pasó a ser considerada como producto de la praxis humana, como síntesis *objetiva* de subjetividad y objetividad capaz de ser aprehendida por una nueva racionalidad. Es evidente que no se trata de una súbita apa-

179 Veamos como define Lukács la relación de la filosofía de la Ilustración con la historia: “El antihistoricismo de los filósofos de la Ilustración, al que tantas veces se alude. Es en verdad una leyenda reaccionaria; lo que sí es exacto es que, según la concepción de estos filósofos, la razón, una e inmutable, se afirma a través de las vicisitudes de la historia. Hegel, por el contrario, muestra la evolución, la realización, la toma de conciencia y la afirmación de la razón en la historia y a través de la historia” (Georg Lukács “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, en Varios Autores, *O espírito europeu*. Lisboa, 1962, pp. 189-190). Este progreso *en el interior* del historicismo se le escapa por entero a Foucault, que trabaja con discontinuidades absolutas.

180 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 323. [En edición española, p. 304.]

rición del “hombre”; lo que ocurrió, en realidad, fue que se elaboró, primero por la economía clásica y por Hegel, después —en un nivel materialista consecuente— por Marx, una ontología del ser social que veía en el trabajo, en la relación de causalidad y teleología, la base de la objetividad histórica. Y esta elaboración, que eleva a un nivel superior tendencias que se encontraban latentes ya en la época de la Ilustración (en Vico, Herder, Rousseau, etcétera), no es el fruto de una “demiurgia del saber”, sino la respuesta teórica a los nuevos problemas sociales y humanos planteados por la Revolución Francesa y el surgimiento del movimiento obrero.

El “método arqueológico”, por el contrario, es completamente idealista. Foucault afirma, por ejemplo, que el concepto de “producción”, central tanto en la economía política clásica como en el marxismo, nada tiene que ver con el hecho de que haya surgido, en la vida real, un sistema económico, el capitalista, que tiene en la producción su objetivo fundamental; se trata sólo, a su juicio, de un resultado en el cambio de la “episteme”. Dentro de ese mismo espíritu idealista, también el hombre se le aparece como producto de una “demiurgia del saber”: “Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años”.¹⁸¹ En el texto transcrito no sólo se expresa un idealismo objetivo abstruso, que llega a dotar de manos, metafóricamente, a las reglas formales fetichizadas; sino que también, en la metáfora utilizada, Foucault delata el origen real de su ideología mistificadora, al afirmar que el hombre —su consciencia y su praxis— son producto de una manipulación.

181 *Ibid.*, p. 319. [En edición española, p. 300.]

La lucha concreta de los hombres contra la enajenación, su esfuerzo por reapropiarse prácticamente sus objetivaciones mentales y reales, no tienen cabida en el pensamiento de Foucault. En vez de esto, vemos, según él, “la incompatibilidad que reina entre la existencia del discurso clásico [...] y la existencia del hombre”. Fruto de la dispersión del lenguaje, se vuelve claro que el hombre no puede coexistir con la reunificación del mismo; y Foucault considera descubrir en nuestro tiempo los indicios de esta reunificación. “Una analítica del modo de ser del hombre —añade Foucault a continuación del texto anteriormente citado— sólo se ha hecho posible una vez que el análisis del discurso representativo fue disociado, transferido e invertido. Se adivina así también, por ello, qué amenaza hacía pesar sobre el ser del hombre, así definido y puesto [es decir, en los términos del humanismo y el historicismo], la reaparición contemporánea del lenguaje en el enigma de su unidad y de su ser”.¹⁸² En términos histórico-concretos, ciertamente rechazados por Foucault como “doxológicos”, podríamos traducir del siguiente modo el problema real que aquí se evoca: el gigantesco aumento de los mecanismos de manipulación en la sociedad contemporánea amenaza a la humanidad del hombre, destruye su racionalidad crítica y tiende a convertirlo en una “cosa” sin vida. Entre el hombre y la manipulación existe en verdad una incompatibilidad radical. Pero Foucault trabaja en un nivel “profundo” —hablando con verdad en el nivel superficial de un positivismo de formas— y describe el proceso de modo completamente diferente. Según él, la reaparición del “discurso” y la consecuente “muerte del hombre” son el resultado de un nuevo orden que se opera en la “episteme”, que constituye un proceso fatal e irresistible, enigmático en sus orígenes y causas, sobre el cual los hombres pueden pensar, pero no actuar. La “miseria de la razón”

¹⁸² *Ibid.*, p. 349. [En edición española, p. 329.]

que se expresa en el positivismo de Foucault conduce al fatalismo, a la transformación de los procesos históricos concretos en fetiches inmutables. La manipulación, así, queda convertida en algo irresistible, “ontológico”.

Veamos el modo por medio del cual Foucault concede apariencia “científica” a su glorificación del mundo manipulado. Al describir “arqueológicamente” la evolución del pensamiento contemporáneo, o sea, a través de homogeneizaciones arbitrarias, llega a la conclusión de que las “ciencias humanas” —psicología, sociología y análisis de las expresiones mentales— se fundan a partir de la transferencia de métodos que les son ajenos, tomados como préstamo a las verdaderas ciencias, que serían la biología, la economía y la lingüística. Considera, además, que estas últimas no son verdaderas ciencias *humanas*, pues no tratan del hombre, en tanto que, a su vez, las “ciencias humanas” propiamente dichas, aunque dependan de la “episteme”, no son verdaderas *ciencias*. Ambas afirmaciones son dogmáticas, pues no se basan en ninguna fundamentación teórica; se explican sólo a partir de la toma de posición antihumanista de Foucault, o sea, de un hecho “doxológico”, una mera opinión. Pero a partir de tales afirmaciones, Foucault llega a una conclusión curiosa: “La cultura occidental ha constituido, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un sólo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de *ciencia*”.¹⁸³ En suma, ni siquiera en el siglo XIX la “episteme” permitía un conocimiento *científico* del hombre; en ninguna época, por lo tanto, el hombre fue objeto de una concepción racional. Es precisamente esta imposibilidad de fundar una ciencia del hombre lo que explica la transferencia de métodos, a la que anteriormente hicimos referencia.

183 *Ibid.*, p. 378. [En edición española, p. 356. El subrayado es de Foucault.]

Esta transferencia se practica, de modo especial, a través de las categorías función-norma (que pasan de la biología a la psicología), conflicto-regla (que se traslada de la economía a la sociología) y significación-sistema (que se lleva de la lingüística hasta el análisis de las expresiones mentales). Pero en el interior de estas pretendidas “ciencias humanas” (psicología, sociología, análisis de las expresiones mentales), se opera, al paso del tiempo, un deslizamiento “que hizo recular el primer término de cada una de las parejas constitutivas (función, conflicto, significación) e hizo surgir con tanta más intensidad la importancia del segundo (norma, regla, sistema)”.¹⁸⁴ Como Foucault desconoce tanto el método histórico-sistemático como la teoría del reflejo, no puede explicar este “deslizamiento” a través de la intensificación del fetichismo sobre la teoría, que determina una orientación del pensamiento en el sentido del agnosticismo y la formalización. Tampoco puede denunciar este “deslizamiento” como ideológico, como falsa conciencia, como algo que empobrece y deforma la representación de lo real. Sólo puede, como buen positivista que es, registrar esa evolución en el sentido de un formalismo cada vez mayor, otorgándole un carácter enigmático o fatal. Y aún más: al hacer de esta una supuesta necesidad una virtud, termina por defender el formalismo. “Sería falso –dice Foucault- ver en este índice general de nuestra experiencia, al que podemos llamar ‘formalismo’, el signo de un desecamiento, de una rarefacción del pensamiento incapaz de reaprehender la plenitud de los contenidos”.¹⁸⁵ Oponerse al formalismo, denunciarlo como manifestación de una “miseria de la razón”, no sería sólo un “anacronismo”, sino también un quijotismo destinado al fracaso. En tanto que este formalismo es la expresión teórica de la

184 Ibid., p. 371. [En edición española, p. 349.]

185 Ibid., p. 395. [En edición española, pp. 372-373.]

manipulación, el positivismo de Foucault, como el del estructuralismo en general, revela su carácter apologético.

Pero Foucault prosigue. Con este necesario deslizamiento hacia el formalismo, aceptado placenteramente, se pone de relieve que “lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre [...] sino que es la disposición general de la *episteme*”.¹⁸⁶ La etnología y el psicoanálisis, así, ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber contemporáneo, porque “interrogan no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre”.¹⁸⁷ Según él, vale para ambas lo que Lévi-Strauss considera que es la finalidad de la etnología: disolver al hombre. En suma, tanto en el psicoanálisis como en la etnología —que, aunque ligadas a la moderna “*episteme*”, se encuentran ya en su límite— se anuncia aquella reaparición del lenguaje, de la unidad del discurso, que resultarían incompatibles con la existencia del hombre. Por otro lado, por encima del psicoanálisis y la etnología aunque ligada a ellas, surge una lingüística que “no habla ya del hombre mismo, como tampoco del psicoanálisis o la etnología”.¹⁸⁸

Foucault no lo dice explícitamente, pero es obvio que entiende por psicoanálisis la “lectura” estructuralista de Freud realizada por Jacques Lacan; que etnología, para él, es sinónimo de la “antropología estructural” de Lévi-Strauss y que, finalmente, la lingüística se confunde con la lingüística estructural de Saussure, Jakobson, etcétera. El método arqueológico origina aquí reducciones arbitrarias, incompatibles por completo con el rigor científico

186 *Ibid.*, p. 376. [En edición española, pp. 353-354.]

187 *Ibid.*, p. 389. [En edición española, p. 367.]

188 *Ibid.*, p. 393. [En edición española, p. 370.]

que verbalmente propone sustentar; esas reducciones del psicoanálisis, la etnología y la lingüística a sus solas versiones estructuralistas, no son más que el producto de un *parti-pris* subjetivista. Sin que aquí discutamos la justeza o no de su interpretación marxistizante de Freud, ¿qué decir del hecho de que en Wilhelm Reich y en Herbert Marcuse nos encontremos con una interpretación humanista e historicista del psicoanálisis? ¿Y por qué suponer que Lévi-Strauss representa la etnología en general, dejando completamente de lado otra orientación etnológica que —para citar un ejemplo francés: el de Raoul y Laura Makarius— se funda en el historicismo dialéctico marxista? ¿Con qué derecho, finalmente, se destierran del terreno de la lingüística todas aquellas concepciones no estructuralistas, como las de Marcel Cohén, Adam Schaff, Henri Lefebvre y tantos otros? Además de lo dicho, resulta bastante extraño que Foucault deje de lado otras diversas ciencias sociales, en las cuales la corriente estructuralista no ha obtenido un predominio tan fuerte como en aquellas que él seleccionó. En lugar de movimientos necesarios y superobjetivos de la “episteme”, nos encontramos aquí frente a simples preferencias personales de Foucault, es decir, se trata de manifestaciones de una “doxología” que intenta ocultar su rostro.

Disfrazándose bajo el velo de comprobación de “positividades”, lo que vemos en verdad es la clara aceptación del estructuralismo por parte de Foucault. Pero, como tuvimos oportunidad de observar anteriormente, esta aceptación se encuentra señalada, en él, por un “radicalismo” que le conduce a conclusiones extremas, latentes aunque verbalmente matizadas o atenuadas en Lévi-Strauss. Consecuente con su formalismo agnóstico, el estructuralismo debe afirmar sin vacilaciones la “muerte del hombre”. Dice Foucault: “en nuestros días, el hecho de que [...] tanto en

la literatura¹⁸⁹ como en la reflexión formal, se plantea la cuestión del lenguaje, prueba[n] sin duda que el hombre está en vías de desaparecer [...] El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? Y si esto fuera cierto, ¿no sería un error —un error profundo ya que nos ocultaría lo que se necesita pensar ahora- el interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano? ¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre [...] en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje?”.¹⁹⁰ Así, de hoy en adelante no se trataría de hacer del hombre un simple “elemento” o “material” de las estructuras, sino, aún más, un residuo irracional, incognoscible, algo “que se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.¹⁹¹ La insuficiencia de Lévi-Strauss, según Foucault, no residiría en su formalismo radical, en la “miseria de la razón” que practica y proclama, sino en su negativa a llevar ese formalismo y esa “miseria” hasta sus últimas consecuencias. En el nuevo estructuralismo, el hombre ya no es un “dato” insignificante, sino pura y simplemente un “no ser”; o, como dirían los neopositivistas lógicos, un seudoproblema metafísico. En Foucault quedó eliminado definitivamente ese último e incómodo obstáculo —el hombre-, para la victoria completa de la manipulación.

Al anunciar el fin del hombre y del humanismo, al combatir la historia concreta, al hacer de la dialéctica una

189 Resulta claro que Foucault piensa aquí en la nueva vanguardia, también teorizada por Barthes, y que consiste en un neonaturalismo que se empeña en no “significar nada”.

190 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 397. [En edición española, p. 374.]

191 *Ibid.*, p. 398. [En edición española, p. 375.]

“doxología”, Foucault revela con claridad la función social que cumple su abstrusa ideología: la destrucción de las tradiciones del siglo XIX y, con ellas, del legado cultural capaz de permitir al hombre contemporáneo una justa conciencia de la insensatez de su vida en el mundo manipulado de hoy. Refiriéndose a la falsa alternativa entre irracionalismo y neo positivismo, que domina el pensamiento moderno, Lukács observó: “En todos los casos ese ‘pensamiento moderno’ deja libre de toda responsabilidad y elimina simplemente todos los problemas que realmente obligan: los problemas de la contradictoria conexión entre la personalidad, la sociedad y la humanidad [...] Se comprende que partiendo de esas posiciones haya que recusar el siglo XIX, el siglo de Goethe y Heine, de Hegel y Marx, de Gottfried Keller y Thomas Mann; el siglo cuya filosofía y cuya poesía quería ver en conexión unitaria el hombre individual, la sociedad y la historia, el destino de la humanidad, y cuyas formas poéticas y cuyos métodos filosóficos intentaban aclarar y conceptualizar esas conexiones [...] También es muy fácil de comprender que todos los beneficiarios de la restauración y la manipulación —igual los conscientes que los inconscientes, igual los complacidamente desesperados que los esperadamente complacidos— rechacen el siglo XIX y quieran sustituirlo por algo ‘radicalmente nuevo’”.¹⁹²

Cuando Foucault pretende llevar el pensamiento contemporáneo a despertar del “sueño antropológico” en que lo arrojó el siglo XIX, lo que en realidad desea es eliminar de la conciencia de los hombres el insustituible elemento de crítica racional y humanista que en su base tiene la concepción dialéctica y materialista de la historia. Foucault señala como merecedores de una “ironía filosófica” a todos cuantos “quieren hablar aún del hombre, de su reino

192 Georg Lukács, *Goethe y su época*, trad. de Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona-México, 1968, pp. 16-17.

o de su liberación”.¹⁹³ Para este filósofo que tiene “la pasión del sistema” deben, por lo tanto, ser objeto de ironía todos aquellos que, procurando conservar la herencia del siglo XIX como momento indispensable del puente ideológico que debe conducir a un futuro más humano, utilizan la razón dialéctica como instrumento imprescindible de la crítica revolucionaria del mundo manipulado actual. Esta versión “radical” del estructuralismo, que se complace en comprobar la manipulación y la disolución del hombre, podrá desempeñar en nuestro tiempo la misma función “profética” del irracionalismo de Nietzsche. Si el capitalismo de hoy consigue llevar la manipulación a los extremos que algunos “utopistas negativos” describen falsamente como si ya fueran realmente existentes, en tanto que, en verdad, operan todavía como tendencias; o si el socialismo no consigue volver a encontrar su dimensión democrática y humanista, sino restaurar definitivamente las transgresiones burocrático-manipulatorias del stalinismo, entonces Foucault será considerado, como Nietzsche lo fue del nazismo, el “profeta” de esta nueva época de barbarie. Pero esperamos que él venga a ser, tan sólo, un fenómeno, objeto de curiosidad, que sea rápidamente olvidado, fruto de una época de transición.

193 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 353-354. [En edición española p. 333.]

CAPÍTULO V

LAS CONTRADICCIONES DE LOUIS ALTHUSSER

En el cuadro del movimiento estructuralista, Althusser ocupa una posición bastante original. Al contrario del resto de los estructuralistas –que, cuando mucho, refieren a Marx como a un “precursor”- Althusser y su escuela pretenden presentar el estructuralismo (o su versión particular del mismo) como el resultado de una “lectura” correcta de Marx. No se trata de esta manera, como en Lévi-Strauss o en el último Foucault de una aproximación meramente verbal y episódica: toda la obra de Althusser se presenta como una exégesis aparentemente rigurosa de los textos marxistas, lo que se acrecienta todavía más con su adhesión explícita al Partido Comunista Francés. Aún más que eso: después de la separación de Lefebvre y Garaudy, y teniendo en consideración la postura apartidaria de Sartre y Goldmann, Althusser se ha convertido en el único filósofo marxista internacionalmente conocido que forma parte de los cuadros del Partido Comunista Francés.

De esta suerte, la problemática trazada por su obra se coloca, simultáneamente, tanto en el interior del estructuralismo como en el seno de las agudas polémicas que se traban hoy entre los marxistas de diferentes tendencias. En vista de lo anterior, no resulta sorprendente que en sus últimas obras (por ejemplo en el prefacio a la edición popular de *Lire Le Capital*) Althusser intente negar su relación con el estructuralismo, lamentándose de haber usado indebidamente una terminología de origen estructuralista. Desgraciadamente, sus relaciones con la versión *up to date* de la miseria de la razón”, como en seguida veremos, no se limitan al terreno terminológico. No ponemos en duda la buena fe subjetiva de Althusser cuando afirma ser un verdadero marxista y pretende separarse

del estructuralismo. Pero las intenciones no son la realidad: al intentar distinguir el auténtico marxismo de sus innumerables falsificaciones modernas Althusser termina por vaciarlo completamente, por colocar en el lugar de la riqueza del pensamiento de Marx una nueva versión del estructuralismo.

1. Althusser y el marxismo contemporáneo

Antes de examinar la naturaleza estructuralista de los conceptos fundamentales de Althusser, consideramos necesario situar su posición en el interior del marxismo o, más precisamente, definir —en sus líneas más generales— las razones tanto históricas como teóricas que hicieron posible la irrupción del estructuralismo en el mismo seno de la investigación marxista. Quien conozca la historia del pensamiento marxista sabe que no es ésta la primera vez que, bajo el pretexto de un “redescubrimiento” del verdadero Marx, se practica una destrucción objetiva de la esencia de la herencia marxista y se la sustituye —consciente o inconscientemente— por una filosofía burguesa de moda.

Al contrario de lo que supone la sociología vulgar, las clases sociales no constituyen universos cerrados: pese a sus antagonismos viven y experimentan problemas análogos originados por la sociedad como un todo. De esta manera, también la clase obrera, tanto en su vida cotidiana como en el nivel superior de su organización política, se enfrenta a los problemas de alternancia cíclica, en el capitalismo, entre periodos “explosivos” y periodos de relativa estabilidad. Por otro lado, la conciencia obrera —si se mantiene sólo en el nivel de la espontaneidad— reproduce los contenidos inmediatistas y fetichistas que son propios de la ideología burguesa, asimila las “soluciones” burgue-

sas a los problemas que presenta cada periodo concreto.¹⁹⁴ De esta manera vemos resurgir en el movimiento obrero —pese a que la ideología marxista, hace cerca de un siglo, se volvió su expresión consciente— ciertos fenómenos análogos a aquellos que, en otro contexto, designamos como los sentimientos vitales de “angustia” o “confianza”. Si no es iluminado por una adecuada conciencia teórica —que como diría Lenin, viene siempre de “afuera”, o sea, del exterior de la praxis espontánea— el movimiento obrero asimila *espontáneamente* las constelaciones ideológicas marcadas, respectivamente, por el irracionalismo o por el positivismo.

Como no podemos extendernos aquí sobre esta cuestión, nos limitaremos a considerar sólo dos ejemplos ilustrativos, opuestos pero bastante sintomáticos. Hacia fines del siglo pasado, en un periodo señalado por una relativa estabilidad capitalista, vemos surgir la primera tentativa explícita de “revisar” al marxismo, tentativa a la que se encuentra ligado sobre todo el nombre de Bernstein; pero los contenidos de esta “revisión” actuaron inconscientemente también sobre algunos adversarios “ortodoxos” de Bernstein, como Kautsky y Plejánov. Bernstein, con el pretexto explícito de eliminar cuanto en Marx había de Hegel, sustituyó la dialéctica histórico-materialista de Marx por una versión blandengue del positivismo neokantiano, o sea, por una expresión ideológica que corresponde a la “confianza” burguesa. Kautsky y Plejánov, a su vez, aunque se autoacreditaban rigurosamente ortodoxos, oponían al revisionismo declarado de Bernstein una sociología vulgar, de origen igualmente positivista. Por consiguiente, al reformismo espontaneísta y oportunista del movimiento obrero de entonces, determinado en última instancia por la capitulación ante la aparente estabilidad y “confianza”

194 Véase V. I. Lenin, “¿Qué hacer?”, *Obras escogidas*. 3 t. Ed. en Lengüas Extranjeras, Moscú, s.f., vol. I, pp. 147 ss.

capitalista de la época, corresponde una sustitución del auténtico marxismo por ideologías fundamentalmente positivistas y agnósticas.

Veamos ahora un ejemplo del “otro lado” de la cuestión. En la época de la primera guerra mundial, cuando se destruyó completamente el mito de la “confianza” burguesa y se abrió una época revolucionaria, el “izquierdismo” espontaneísta que ocupó su lugar en el plano ideológico se caracteriza por un activismo subjetivista de rasgos marcadamente irracionalistas. En consecuencia, varios ideólogos socialistas, ahora en nombre de la eliminación del pretendido materialismo vulgar de Engels o incluso de Lenin, se orientaron hacia un historicismo subjetivista, influido en bastante medida por la “filosofía de la vida” y, posteriormente, por el existencialismo. En lugar de la dialéctica objetiva y materialista de Marx, surgió una “dialéctica” paraidealista que sobrestimaba el papel del “proyecto subjetivo” en detrimento de la legalidad objetiva de la historia. Pese a las innumerables variantes internas, se ligan a esta corriente pensadores como Karl Korsch, el joven Lukács, Ernst Bloch y, de un modo bastante mediatizado, Gramsci. Lenin fue el único pensador marxista de la época que, superando al propio tiempo el positivismo y el activismo subjetivista, supo encontrar la correcta mediación dialéctica entre el papel de la praxis y los “derechos” de la objetividad. Ello le resultó posible no sólo por la justeza histórico-universal de su posición política; sino que también es decisivo el hecho de que fue prácticamente el único revolucionario de la época que comprendió la importancia ontológica de la categoría de la praxis (basta recordar, a este respecto, su magistral análisis de la relación entre praxis y conciencia en *¿Qué hacer?*), lo mismo que el único que supo evaluar correctamente el significado filosófico de la crítica de la economía política” marxista: piénsese en la trayectoria que lleva, desde sus trabajos juveniles

sobre el “romanticismo económico”, hasta el análisis del imperialismo y la discusión teórica de los problemas económicos que plantea la construcción del socialismo. Así, redescubriendo el alcance de la relación entre economía y dialéctica y volviendo a colocar la praxis en el corazón mismo de la teoría marxista, Lenin pudo encontrar nuevamente, y desarrollar, en su integridad, el patrimonio categorial de la filosofía de Marx y Engels. Pero el hecho es que su extraordinaria significación *teórica* quedó como un fenómeno casi marginal; basta recordar que hasta pensadores que comprendieron la importancia de sus posiciones *políticas*, no hicieron lo mismo respecto a la justeza de sus posiciones *filosóficas*. Gramsci, por ejemplo, llegó a desarrollar con gran brillantez la teoría política de Lenin; en filosofía, sin embargo, permaneció ligado a un historicismo subjetivista, “activista”, cuyas raíces se remontan al joven Benedetto Croce.

No debemos establecer correspondencias mecánicas; empero, es posible señalar, a partir de los ejemplos anteriores, una tendencia general: cuando no es iluminado por una justa conciencia teórica, cuando capitula espontáneamente ante la realidad inmediata, el movimiento de inspiración marxista tiende a asimilar en su seno ideologías burguesas o, más precisamente aún, a responder de modo irracionalista o “activista” en los periodos de crisis, y de modo positivista y agnóstico¹⁹⁵ en los periodos de estabilidad capitalista. Podemos observar, además, que tales formas declaradas o inconscientes de “revisiónismo” con frecuencia se presentan como una “interpretación” de Marx. Tanto en una como en otra época, de crisis o estabilidad, se destacan del pensamiento total de Marx elementos aisla-

195 Agnosticismo que puede ser visto por ejemplo, en el rechazo de Bernstein a enfrentar teóricamente los problemas de los “objetivos finales” del socialismo o en la afirmación de Althusser de que las cuestiones del humanismo marxista son un “falso problema” teórico.

dos que puedan servir a una u otra interpretación. Subordinados a la ideología burguesa en cuestión, subjetivista o positivista, tales elementos fetichizados son presentados como el “auténtico” marxismo. Es bastante conocida, por ejemplo, la equívoca polémica que contraponen el joven Marx al Marx de madurez, el “humanista” al “científico”, exigiendo que se opte por uno de los dos: las tendencias “activistas” fetichizan al joven, mientras que las positivistas retienen al científico de la “madurez”, etcétera. (Puede ocurrir, naturalmente, que incluso en épocas en las cuales predomine la estabilidad, ciertos ideólogos continúen subjetivamente ligados a las soluciones activistas de una época “explosiva” ya superada, o viceversa. Tales casos, muy frecuentes, no anulan la justeza de la ley genética que establecemos, cuya validez es histórico-universal y no mecánico-singular).

En la época stalinista, tales divergencias en el interior del marxismo, aunque continuasen manifestándose, fueron reprimidas o hipócritamente ocultadas por una ideología homogeneizante y burocrático-manipulatoria. Pero esta duplicidad se manifestaba inclusive en el interior del propio stalinismo: reaccionando frente a los acontecimientos de un modo casi siempre táctico u oportunista, el stalinismo oscilaba entre un voluntarismo subjetivista y un positivismo mecanicista. Desde el punto de vista histórico-universal, sin embargo, el stalinismo, al crear y fomentar una concepción burocrática del socialismo, ‘dio muy fuertes incentivos para convertir al marxismo en una variante de las “ideologías de la confianza”, o sea, en una sociología vulgar positivista, de tipo manipulatorio.

Con la denuncia del “culto a la personalidad”, con el quiebre del stalinismo monolítico, la duplicidad puede nuevamente surgir a la luz del día. Por tal causa, bajo el pretexto de combatir el stalinismo, tanto en sus formas “clásicas” como en sus formas “modernas” innumerables marxistas

sinceros, inclusive políticamente ortodoxos, terminaron por combatir la herencia misma de Marx, colocando en su lugar las más triviales y pasajeras modas del pensamiento de la decadencia. Al lado de un stalinismo ligeramente mejorado (pero, de nuevo, esencialmente positivista) se presentan ahora las más extrañas simbiosis de marxismo con cibernética, Teilhard de Chardin, Freud, Heidegger etcétera. Conforme su espontaneísmo sea de “derecha” o de “izquierda”, estos marxistas “modernos” asimilan ideologías ligadas respectivamente, a la miseria o a la destrucción de la razón.

Frente a este cuadro confuso, Lukács observó: “Veo dos tendencias erróneas y creo que sólo una tercera (*tertium datur*) puede señalar el camino justo. Por un lado, existen aquellos que pretenden mantener al marxismo en la forma que existía bajo Stalin; de ese modo, pierden toda posibilidad, o por lo menos gran parte de ella, para comprender las actuales exigencias [...] Por otro, determinados intelectuales —respetables y convencidos— consideran que el marxismo debe renovarse mediante la aceptación de las concepciones ideológicas occidentales; para que el marxismo se mantenga, dicen, en una forma que corresponda a la de la época moderna, debe absorber en sí la lógica matemática, la semántica, el estructuralismo y sabe dios qué más. Considero esto un absurdo”.¹⁹⁶

Frente a la variedad actual de “marxismos”, podríamos plantear la siguiente pregunta: ¿es el marxismo una filosofía sistemática, un reflejo verdadero (aproximadamente verdadero) de las leyes más generales de la realidad natural y social, o es sólo una “ideología”, un *humus* cultural del cual pueden alimentarse diferentes filosofías, como fue el caso de la Ilustración en el siglo XVIII? La única respuesta integralmente verdadera, adecuada tanto a la

196 Georg Lukács, “Tutti i dogmatici sono disfattisti” en *Rinascita*, n. 13, 29 de marzo de 1968, Roma, p. 10.

letra de los textos de Marx cuanto a las exigencias culturales de hoy, es la siguiente: se trata de una filosofía sistemática, de una ontología de la naturaleza y del ser social, a partir de la cual, sin embargo, se levanta una concepción del mundo, una “ideología”, una nueva ética humanista y materialista. Por lo tanto, esta concepción del mundo —las exigencias éticas planteadas por el marxismo, por el socialismo en general— pueden influir sobre pensadores, artistas y hombres de acción que no aceptan, consciente o inconscientemente, los postulados esenciales de la filosofía de Marx, el materialismo dialéctico. Pero puede ocurrir también, por el contrario, que determinados principios científicos del marxismo influyan sobre pensadores o políticos que mantengan posiciones enteramente ajenas a las perspectivas éticas humanistas del marxismo. Como ejemplos del primer caso podríamos citar a filósofos como Sartre, Ernst Bloch o Marcuse; del segundo, algunos pensadores soviéticos que rechazan la herencia humanista de Marx y consideran el marxismo como una simple técnica de manipulación social o económica. (En tanto que sólo describimos tendencias, podemos contentarnos con estos casos esquemáticos; en la práctica, los problemas de la asimilación parcial del marxismo, como veremos sucintamente más abajo, son bastante más complejos).

Así, como teoría y como práctica, independientemente de que constituye una filosofía sistemática, el marxismo ha producido en la cultura del siglo XX un *humus* similar al de la Ilustración en su tiempo. Se puede hablar hoy, por lo tanto, de un “marxismo” en un sentido *amplio* —en el que hay lugar para hombres como Sartre, Bloch, Marcuse— y de un marxismo en sentido *estricto* —que no debe ser confundido con *estrecho*—. Estos hechos, impuestos por la vida, no deben conducirnos, sin embargo, a ningún relativismo, aunque sí deba prevenirnos contra el sectarismo. Las diversas interpretaciones, “amplias” o “estrechas” del

marxismo (o sea, las que asimilan elementos de la ideología burguesa) tienen, ciertamente, causas históricas y sociales, como ya vimos; pero estas causas *explican* el fenómeno, no lo *justifican* en modo alguno. La lucha contra la estrechez stalinista no puede desembocar en ese marxismo “sin fronteras”, sino que debe encaminarse, si quiere estar en una altura desde la que pueda enfrentar los problemas contemporáneos en un nivel histórico-universal y no sólo en el plano inmediato de la táctica política, en el sentido de una reconquista integral del auténtico método marxista.

La posibilidad de estas asimilaciones parciales del marxismo “estrechas” o “amplias”, poseen también, además de las causas históricas antes señaladas, causas sistemáticas y teóricas determinadas. Lukács señala la principal: “antes de Lenin, el marxismo, incluso en sus mejores representantes teóricos como Plejánov y Mehring, se limitó casi exclusivamente a los problemas del materialismo histórico. Sólo a partir de Lenin volvió a situarse el materialismo dialéctico en el foco del interés”.¹⁹⁷ Esta incapacidad para integrar los dos momentos del método marxista, pese a la “revolución” leninista, prosigue hasta el día de hoy. Sin embargo, es precisamente en esta integración del materialismo dialéctico con el materialismo histórico —o sea, en el tratamiento conjunto de los problemas ontológicos, gnoseológicos e histórico-sociales en donde reside la esencia del método histórico-sistemático del marxismo. El abandono de éste, consecuentemente, provoca un empobrecimiento, la unilateralización del mismo. Es interesante comprobar que en los dos casos arriba citados —tanto en la versión positivista cuanto en la versión “activista” del marxismo— se verifica una concentración casi exclusiva en los problemas del materialismo histórico, con el abandono de las cuestiones del materialismo dialéctico, es

197 Georg Lukács, *Estética*, I, op. cit., p. 15.

decir, de los problemas de la ontología y la gnoseología. En el primer caso, el marxismo queda reducido a una sociología vulgar y mecanicista, de inspiración neokantiana o comteana; en el segundo, a un historicismo subjetivista influido por el irracionalismo “vitalista” o existencialista. Reducciones de este tipo, naturalmente, continúan manifestándose aun hoy.

Además, al lado de este abandono puro y simple de las cuestiones del materialismo dialéctico, la insuficiente asimilación del marxismo puede también dar lugar —siempre en relación con las causas históricas apuntadas— a otras dos problemáticas. Veamos, primero, el caso del stalinismo. Como pretendían ser continuadores de Lenin, los stalinistas no pudieron desterrar completamente del campo del marxismo los problemas planteados por el materialismo dialéctico; pero introdujeron entre él y el materialismo histórico un abismo infranqueable. Así, el materialismo dialéctico —su sistema de categorías ontológicas— se identificó con la dialéctica de la naturaleza, mientras que el materialismo histórico degeneraba en una sociología vulgar que lo reducía todo a la génesis política inmediata; los problemas específicos de una ontología del ser social, es decir, el esclarecimiento filosófico de la praxis, la relación entre causalidad y teleología, etcétera, desaparecieron del horizonte teórico del stalinismo. Por otro lado, y como consecuencia de esta falsa identificación del materialismo dialéctico con la dialéctica de la naturaleza, la teoría materialista del conocimiento sufrió una involución hacia formas esquemáticas y mecanicistas, sin que se esclareciese correctamente la vinculación entre conocimiento y praxis. El segundo caso de que hablábamos —que se verifica, fundamentalmente, entre marxistas de Occidente— consiste en que se acepta la necesidad de tratar los *problemas* planteados por el materialismo dialéctico, reconociendo la imposibilidad de reducir el marxismo

a un simple historicismo, pero sustituyendo la *respuesta* correcta que el marxismo da a esos problemas, por una filosofía burguesa de moda.

Tomemos dos ejemplos opuestos, pero análogos. Rechazando claramente el materialismo dialéctico y aceptando sólo el histórico, Sartre cree, sin embargo, que la filosofía debe enfrentarse también a la solución de los problemas ontológicos; pero, en el lugar de la ontología marxista aparece en el último Sartre una extraña simbiosis del materialismo histórico con una “ontología existencial”, de fondo heideggeriano.¹⁹⁸ Althusser, a su vez, partiendo de la concepción justa de que el marxismo no es una simple antropología historicista, pretende resolver también las cuestiones del materialismo dialéctico; pero, por una parte, reduce tales cuestiones al plano meramente epistemológico, con desprecio del ontológico; y, por otro, sustituye la auténtica epistemología materialista por una versión *up to date* de la epistemología formalista del neopositivismo.

¿Cómo podríamos caracterizar, en el plano histórico-social, las posiciones de Althusser? No hay duda de que su marxismo estructuralizado es una respuesta espontánea a un periodo de estabilidad y “confianza” capitalistas; que corresponde a una tendencia burocrática del movimiento obrero y que, por ello, asimila un tipo de racionalismo que, como vimos, es propio de la praxis burocrático-manipulatoria. Así, en lo esencial, no sería equivocado afirmar que Althusser representa, en el marxismo contemporáneo, una posición de derecha. Al rechazar el historicismo, el papel creador de la praxis, el humanismo como concepción del mundo, el althusserismo contribuye, consciente o inconscientemente, a reforzar una concepción burocrática y conservadora del socialismo. En la versión de Althusser, el marxismo tiende a convertirse en una técnica de

198 Véase Carlos Nelson Coutinho, “A trajetória de Sartre”, en *Literatura e humanismo*, op. cit., pp. 67-84.

dominación (económica, política, etcétera), con abandono completo de sus aspectos humanistas: democratización, construcción de un hombre nuevo, etcétera. Con ello, se convierte en una tendencia restauradora que pretende bajo el velo de un “modernismo” científico, volver a poner en circulación determinados contenidos, propios del stalinismo, de una concepción tecnocrática y manipuladora del socialismo. No me parece casual, por lo tanto, que las posiciones de Althusser sean paulatinamente rechazadas por el “izquierdismo” contemporáneo. En un primer momento, la profunda “novedad” aparente de sus posiciones pudo influir en sectores de la juventud, inconformes con el oportunismo práctico y teórico de ciertos sectores del marxismo “oficial”; pero también es verdad que el romanticismo izquierdista, desde el primer momento, se vinculó mucho más al “activismo” parairracionalista de Marcuse que al “rigor científico” de Althusser. Pasada la primera impresión de “novedad”, el marxismo estructuralizado se reveló claramente como una tendencia conservadora; hasta algunos de los discípulos “izquierdistas” de Althusser, como Roger Establet y Jacques Ranciére, colaboradores de la primera edición de *Lire Le Capital*, se separaron del maestro denunciando sus posiciones políticas de derecha. Frente a la invasión de Checoslovaquia y los sonados debates que culminaron con la expulsión de Roger Garaudy del Partido Comunista Francés, Althusser se mantuvo en un prudente silencio: un silencio conformista y conservador. Las noticias de su creciente penetración en la Unión Soviética, su conversión en el único filósofo marxista francés “oficial”, son síntomas de que el carácter derechista o conservador del pensamiento de Althusser, evidente ya en el plano específicamente teórico, podrá también convertirse, y rápidamente, en una realidad práctica y política.

Pero cabría formular, para evitar cualquier malentendido, dos reservas. En primer término, no afirmamos abso-

lutamente que el carácter conservador (e incluso restaurador) de las concepciones de Althusser provenga de una intención consciente; consideramos que Althusser está sinceramente convencido de que su interpretación representa un intento correcto por depurar a Marx de la “ganga” antropologista y retórica en que los diversos Garaudys lo han envuelto. Pero, objetivamente, su interpretación capitula frente al espontaneísmo burocrático e inmovilizador de un vasto sector del socialismo contemporáneo y termina por representar, con nuevas formas “modernistas”, categorías típicas del agnosticismo burocrático stalinista. En segundo lugar, aunque podamos clasificarlo como una posición de derecha en el plano internacional, el dogmatismo burocrático, gracias a su oportunismo constitutivo, a su espontaneísmo táctico, oscila de modo permanente entre el aventurerismo y el capitulacionismo, entre un “izquierdismo” irresponsable y un reformismo conservador. (Tales oscilaciones pueden ser observadas a lo largo de toda la historia del stalinismo). En vista de lo anterior, no se excluye la posibilidad de que Althusser y sus seguidores asuman, frente a problemas o en momentos concretos, una posición “izquierdista” y aventurera. Pero esto no anula el hecho de que, en el plano general, la “miseria de la razón” practicada por Althusser represente un apoyo ideológico objetivo para el dogmatismo. Por un lado, Althusser es el continuador del positivismo de la época de la II Internacional, al capitular frente a la estabilidad y “confianza” del capitalismo actual; por otro, añade a esa herencia positivista los nuevos contenidos burocrático-manipulatorios del socialismo en su versión stalinista o neostalinista.

Para que se vuelvan claros los límites y unilateralidades de estas asimilaciones parciales del marxismo (no sólo de Althusser, sino también de los “izquierdistas” y subjetivistas), vamos a exponer, aunque sea con brevedad, las

líneas generales de las posiciones contenidas en la obra de madurez de Georg Lukács. Esta obra es la máxima expresión contemporánea de un auténtico renacimiento del marxismo. Agnès Heller, una discípula de Lukács, caracterizó muy bien el papel del maestro húngaro en la historia del marxismo: “A partir de los años treinta, la obra de Lukács es, *en su conjunto*, la expresión de un renacimiento del marxismo, renacimiento que, aun cuando en sus inicios fue una tendencia general, se convirtió después en la preocupación de unos cuantos, solamente de unos cuantos, que, aunque aislados en los decenios del dogmatismo, forman parte de un gran movimiento que intentaron desarrollar y salvaguardar. Entre estos raros individuos, Lukács fue el que, gracias a su talento y carácter excepcionales, y gracias también a la fortuna inherente a su carácter, fue capaz de transmitir, renovando sin cesar su pensamiento, la bandera de este renacimiento a las generaciones posteriores [...] Permaneciendo fiel e inquebrantable al renacimiento del marxismo, Lukács fue capaz de reconquistar el mundo de los conceptos marxistas, empobrecidos y puestos en suspenso por el dogmatismo”.¹⁹⁹

Este universo de conceptos se organiza en torno a las cuestiones de la ontología. Es interesante observar que tanto Sartre como Althusser, tan diferentes bajo otros aspectos, apoyan sus “interpretaciones” del marxismo en un rechazo de la naturaleza ontológica de esta filosofía. Veamos cómo Lukács, en un texto autocrítico de 1967, plantea este problema: “Llama ante todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente —y contra las intenciones subjetivas de su autor— una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre,

199 Agnes Heller, “L’esthétique de György Lukács”, *L’Homme et la Société*, n. 9, París, julio-agosto-septiembre de 1968, p. 231.

voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza [...] en nuestros días la misma tendencia se encuentra —y, probablemente, no sin alguna influencia de *Historia y conciencia de clase*— ante todo en el existencialismo francés y su ambiente espiritual [...] Ocurre, por una parte, que la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica. Por otra parte, esta aparente elevación metodológica de las categorías sociales tiene consecuencias desfavorables para sus auténticas funciones cognoscitivas; también se debilita así su específica peculiaridad marxista [...] *Historia y conciencia de clase* parte, en su análisis de los fenómenos económicos, no del trabajo, sino de complicadas estructuras de la economía mercantil. Con ello se imposibilita desde el principio el acceso filosófico (a cuestiones decisivas, como la relación de la teoría con la práctica, del sujeto con el objeto”.²⁰⁰ En este mismo sentido, cuando Leo Kofler, en una entrevista relativamente reciente, le preguntó a Lukács si él, cuando hablaba de “ontología”, no entendía realmente “antropología”, el maestro húngaro respondió categóricamente: “No, pues creo que existen determinadas constelaciones ontológicas, totalmente independientes de que haya seres humanos”.²⁰¹

200 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. XVII-XVIII y XXI.

201 Abendroth, Holz y Kofler, *Conversando con Lukács*, op. cit., p. 75. [En edición española, p. 104.]

Por lo tanto, lo que Lukács rechaza explícitamente es la transformación del marxismo en una simple antropología que, desligada de la relación con la naturaleza, tiende necesariamente al subjetivismo; o sea que Lukács rechaza la reducción del marxismo al materialismo histórico abstractamente considerado. Su intención es la de redescubrir en el marxismo, particularmente a través del estudio de las relaciones entre economía y dialéctica, las categorías constitutivas de una *ontología del ser social*. Para esto, se vuelve necesaria una permanente integración de los métodos y problemas del materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Así, debemos subrayar con fuerza que, a las limitaciones de un antropologismo, Lukács no opone la unilateralidad análoga de una epistemología pura, sino la constitución de una *ontología*, el estudio genético-ontológico de las categorías determinantes de lo social, particularmente las de trabajo, praxis, reproducción social, enajenación, causalidad y teleología. Para Lukács, sólo a partir de estas categorías ontológicas se pueden establecer los problemas de la epistemología; el mismo acto teleológico del conocimiento, por ejemplo, es definido a partir y en función de la dialéctica del trabajo. La epistemología materialista —la teoría del reflejo— aparece como una consecuencia de la concepción que afirma la primacía de las determinaciones ontológicas sobre las demás formas de manifestación del ser. En un texto en el que anticipaba algunos resultados de su *Ontología del ser social* (actualmente en curso de publicación), Lukács señaló: “los problemas reales de la vida no se resuelven ni por teoría del conocimiento ni por lógica [...] soy más bien escéptico acerca de la importancia de los planteamientos teórico-cognoscitivos. Me da miedo que los problemas teórico-cognoscitivos, siempre y cuando no se los considere como momentos de los planteamientos ontológicos, desfiguren los problemas, establezcan una

identidad allí donde no la hay y supongan diversidad donde existe identidad”²⁰².

Por otro lado, debe recordarse que sólo a partir de una ontología materialista (y no de una disciplina científica o filosófica particular) es posible desarrollar en términos objetivos las cuestiones de una concepción del mundo y de una ética, marxistas y humanistas. (No es casual, por esto, que la *Ontología* lukacsiana hubiese sido concebida como la preparación a una *Ética*). Vemos así que el marxismo “estricto” de Lukács está muy lejos de limitarse a ser una ciencia filosófica particular: la ontología, como el punto de Arquímedes, le permite desplegar al marxismo en dirección de todos los problemas de la vida y el pensamiento humanos.

Este rápido esbozo de la concepción central de Lukács es suficiente para que contrastemos su problemática no sólo con los intentos que antropologizan el pensamiento de Marx, sino también, y sobre todo, con el intento althusseriano por reducirlo a una epistemología formalista (tomada, además, como préstamo del estructuralismo). Y esta contraposición es aún más importante porque también Althusser, de modo explícito y radical, parte de un rechazo de los intentos antropologizantes, en la crítica de los cuales se encuentra la parte mejor de su obra. Él señala justamente la necesidad de evitar que el marxismo sea reducido al materialismo histórico, de una parte, y, de otra, evitar que se confundan el materialismo dialéctico y el histórico. (Althusser establece que esta confusión se encuentra en la base del pensamiento de Gramsci y, en este punto concreto, no podemos dejar de estar de acuerdo con él). Althusser es bastante explícito: “La doctrina científica marxista presenta la siguiente particularidad: la de estar constituida por *dos disciplinas científicas*, unidas la una a la otra por razones de principio, pero efectivamente distin-

202 Ibid., pp. 22 y 23. [En edición española, pp. 30 y 100-101.3

tas una de otra, también, ya que sus objetos son distintos: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico [...] Al fundar esa ciencia de la historia [el materialismo histórico], Marx fundó con el mismo acto otra disciplina científica: el materialismo dialéctico o filosofía marxista”.²⁰³

Lo que desde el principio nos separa de Althusser, en la anterior formulación, no es su concepción del carácter científico de la filosofía marxista; sino, por el contrario, su tentativa por distinguir radicalmente los dos momentos del método marxista, transformándolos no sólo en disciplinas diversas, sino incluso dotadas de objetos diferentes. (Nos parece también equivocada, como adelante examinaremos, la misma concepción althusseriana de la naturaleza de la filosofía marxista o materialismo dialéctico). La crítica de Lukács al antropologismo, como ya vimos, se orienta en un sentido radicalmente diverso: deriva de su convicción de que Marx nos legó, notablemente en sus análisis económicos, una ontología del ser social. Consecuentemente, parte de la unidad de objeto de la filosofía marxista, unidad de la cual derivará necesariamente, en el plano epistemológico, una integración del método del materialismo histórico con el del materialismo dialéctico. La diferencia entre ambos es sólo una diferencia de enfoque, de ángulo. A partir de la unidad esencial, el análisis concreto —que depende de los objetos a los cuales se dirija— puede concentrarse en mayor o menor proporción en las concatenaciones históricas o en las sistemáticas. Pero así como ningún análisis histórico puede menospreciar el fondo sistemático, de la misma manera, ningún análisis sistemático puede prescindir por completo del marco histórico. Por lo tanto, nos encontramos frente a dos momentos o aspectos de un mismo método, no frente a dos disciplinas distintas; ante una misma racionalidad,

203 Louis Althusser, “Marxismo, ciência e ideologia”, en Varios Autores, *Marxismo segundo Althusser*, Sao Paulo, 1967, pp. 13 y 15.

que es, simultáneamente, histórica y sistemática, genética y ontológica. Precisamente es en esta integración del materialismo histórico con el materialismo dialéctico en la que Lenin piensa cuando, al comentar a Hegel, afirma que “son la misma cosa” la dialéctica (la objetividad contradictoria de lo real), la lógica (las categorías que la aprehenden) y la teoría del conocimiento (el análisis de la formación de esas categorías).²⁰⁴ Esta integración, por otra parte, permite establecer una correcta jerarquía entre la ontología y la epistemología, al subordinar los problemas de la segunda a las categorías objetivas de la primera.

La distinción radical practicada por Althusser rompe con esta integración y, consecuentemente, invierte el orden jerárquico entre la ontología (el análisis del ser) y la epistemología (el análisis del conocimiento). Ya en esta inversión se revela un rasgo idealista, una posición antimaterialista. Althusser, de esta suerte, se orienta, paradójicamente, en un sentido similar al del antropologismo que tanto combate: en el sentido de la eliminación de la ontología del campo del marxismo. Para él, el materialismo dialéctico se reduce a mera teoría del conocimiento, a la epistemología: “El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama ‘la historia del pensamiento’, o por el que Lenin denomina la historia ‘del paso de la ignorancia al conocimiento’, o por lo que podemos llamar *historia de la producción de conocimientos*, o también, la diferencia histórica entre ciencia e ideología, o la diferencia específica de la cientificidad, problemas todos que abarcan, *grosso modo*, el dominio que en la filosofía clásica es denominado como *teoría del conocimiento* [...] La ‘teoría del conocimiento’, entendida de esta manera, constituye el corazón de la filosofía marxista”.²⁰⁵ En otro lugar, Althusser advierte de nuevo que “la pregunta epis-

204 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 311.

205 Louis Althusser, “Marxismo, ciência e ideología”, op. cit., p. 16

temológica [...] constituye el objeto mismo de la filosofía marxista”.²⁰⁶

Aún más grave que esta reducción nos parece la definición althusseriana del carácter de esta epistemología. Antes que otra cosa, Althusser —como tendremos aún ocasión de observar más detalladamente— rechaza la teoría materialista dialéctica del reflejo, base de la auténtica epistemología marxista. En lugar de ella aparece una concepción epistemológica de fondo claramente neopositivista. Dejemos momentáneamente de lado el hecho de que Althusser elabora su concepción neopositivista a partir de una “lectura” de Lenin; veamos, por el contrario, su definición de filosofía. Como los neopositivistas en su tiempo, Althusser también acredita que la filosofía carece de objeto (o sea, no dice nada sobre lo real, no es una ontología), sino que consiste sólo en una “práctica”. “*La filosofía no tiene* —señala Althusser—, *propiamente hablando, objeto*, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto [...] Lo que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía es una nueva práctica de la filosofía. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía”.²⁰⁷ Ya en esta definición, Althusser se revela como un continuador de los neopositivistas. Veamos cómo Moritz Schlick, en el manifiesto constitutivo de la “escuela”, define la filosofía: “La característica, positiva del viraje del presente, se halla en el hecho de que reconozcamos a la filosofía como un sistema de *actos* en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se

206 Louis Althusser, “L’objet du Capital”, en *Lire Le Capital*. Maspero, París, 1967, t. II, p. 9. [En edición española “El objeto de ‘El Capital’”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, trad. de Martha Harnecker. Ed. Siglo XXI, México, 1969, p. 81.]

207 Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*. Ed. Maspero, París, 1969, pp. 44 y 57. [En edición española, *Lenin y la filosofía*, trad. de Felipe Sarabia. Ed. Era, México, 1970, pp. 60 y 78.]

descubre o determina el sentido de los enunciados: ésta es la filosofía”.²⁰⁸ En ambos casos, la conversión de la filosofía en una “práctica” o en una “actividad” tiene el mismo propósito: desterrar del terreno de la razón las afirmaciones acerca de la realidad, o sea, negar el carácter *ontológico* de la investigación filosófica.

Pero la semejanza entre Althusser y la epistemología neopositivista no termina aquí. Ya hicimos referencia al hecho de que, para el neopositivismo, la filosofía consiste en el establecimiento de tautologías a partir de las cuales resulte posible determinar la validez o no validez de una proposición científica particular. Aunque con una terminología marxista, el contenido de las posiciones althusserianas es rigurosamente similar. Al afirmar que la filosofía no tiene objeto, que es “camino que no lleva a ninguna parte”,²⁰⁹ aunque su camino sea necesario, Althusser vuelve a poner en circulación la tesis de la tautología. Este “camino hacia la nada”, esta tautología tiene una función: “Tal función consiste en ‘trazar una línea de demarcación’ al interior del campo teórico, entre ideas declaradas verdaderas e ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico [...] Es la filosofía materialista la que traza esta línea de demarcación, para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico”.²¹⁰ Como posteriormente examinaremos, Althusser, aunque utilice los conceptos de verdadero y falso, no define tales conceptos en función de su relación de adecuación o inadecuación a la realidad objetiva; la verdad o falsedad se establecen, para él, a partir de un análisis inmanente, de la coherencia formal, o sea, de

208 Moritz Schlick, “El viraje de la filosofía”, op. cit., p. 62.

209 Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 43. [En edición española, p. 58.]

210 *Ibid.*, pp. 49-50. [En edición española, p. 68.]

la misma manera que en el neopositivismo, en el cual se habla de *validez* y no de *verdad*.

Por otro lado, como igualmente veremos, lo “ideológico” se confunde, en Althusser, con todo aquello que trascienda a lo meramente epistemológico, esto es, con cualquier afirmación ontológica acerca de la realidad objetiva. De este modo, la función de la filosofía se va a reducir —de nuevo: aquí en plena concordancia con el neopositivismo— a establecer los “límites del conocimiento”, al mismo tiempo que se rechazan los seudoproblemas metafísicos o, dicho con lenguaje althusseriano, los “conceptos ideológicos”. Al asimilar una epistemología neopositivista, Althusser se convierte, consciente o inconscientemente, en un defensor “marxista” del agnosticismo que es propio de la “miseria de la razón”. Mera epistemología, la filosofía —el materialismo dialéctico— no puede desempeñar en él su verdadera función: la de elaborar, a partir de una universalización histórica y sistemática de los resultados particulares de la ciencia, una ontología y una ética, o, más concretamente, una concepción del mundo racional y científica. Rechazados como “ideológicos”, los problemas de la concepción del mundo quedan expulsados del terreno de la razón.

Por ello, a pesar de sus declaraciones en ese sentido, no vemos en Althusser, como sí, en cambio, vemos en Lukács, una reconquista plena del universo de conceptos marxistas, una reasunción integral de la síntesis marxista entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. El materialismo histórico, en Althusser, se convierte en una simple ciencia particular, sin ninguna dimensión filosófica (epistemológica u ontológica). El mismo término “materialismo”, que pone de evidencia con claridad tal sentido filosófico, es interpretado por él en un sentido limitado: “Naturalmente, es materialista [la ciencia nueva fundada por Marx], pero como toda ciencia, y por ello su teoría general lleva el nombre de ‘materialismo histórico’. El ma-

terialismo es, entonces, sencillamente, la actitud estricta del sabio ante la realidad de su objeto [...] Materialismo histórico quiere decir entonces: ciencia de la historia”.²¹¹ El materialismo dialéctico, a su vez, no pasa de ser una epistemología sin objeto, “un camino que no conduce a ninguna parte” y cuya única función estriba en impedir que la “ciencia” trate temas ideológicos, o sea, que conquiste para la razón los problemas que pertenecen a la ontología. En sus textos más recientes, Althusser se arrepiente de haber limitado la filosofía (el materialismo dialéctico) a sus relaciones con la ciencia (la epistemología) y habla también de una relación con la política; pero esto no significa que los *temas* políticos (como, por ejemplo, la praxis revolucionaria) se conviertan en objetos de un saber filosófico. Lo político en la filosofía, para Althusser, consiste en la toma de partido que establece lo que es científico y lo que es “ideológico”. Dicho en otros términos: lo “político” desempeña en él una función igualmente epistemológica. La “lectura” althusseriana de Marx conduce, por consiguiente, a este resultado: al radical empobrecimiento del método marxista, al abandono de la racionalidad dialéctica y materialista del propio Marx.

2. El vaciamiento de Marx en la “lectura” althusseriana

A partir de esos presupuestos metodológicos —que reducen el materialismo dialéctico a una epistemología neopositivista—, tiene lugar un vaciamiento completo del marxismo en la “lectura” althusseriana. Este vaciamiento asume, en sus inicios, un sentido literal. Al rechazar la ontología, Althusser elimina no sólo la herencia de la filosofía clásica alemana (y particularmente la de Hegel) y de la economía política inglesa, sino también la abru-

211 *Ibid.*, p. 26. [En edición española, pp. 34-35.]

madora mayoría de los textos de Marx, Engels, Lenin y los marxistas contemporáneos.²¹² Por lo que corresponde a la eliminación de Hegel, resulta bastante claro que el objetivo perseguido es el de desterrar el concepto hegeliano de *Vernunft*, de razón dialéctica, o sea, la tesis según la cual la realidad objetiva se somete a leyes racionales, que las síntesis concretas y las conexiones universales son producidas por la misma realidad y no por las reglas formales del conocimiento. Althusser considera esta posición hegeliana como “empirista” y, por lo mismo, “ideológica”; al propio tiempo, denuncia la concepción hegeliana de la dialéctica, que distingue, de un modo abstruso, de la marxista. (¿Será una simple casualidad que tanto Bernstein como Althusser partan de un rechazo total de la herencia hegeliana?) También es conveniente hacer notar la aversión que Althusser siente por los textos juveniles de Marx; entre el autor de los *Manuscritos de 1844* y el autor de *El Capital* no habría una continuidad dialéctica, enriquecimiento y concretización de algunas intuiciones geniales, sino una ruptura radical, un “corte” que Althusser, muy sintomáticamente, llama “epistemológico”. Pero también los textos filosóficos de Engels y Lenin (el *Anti-Dühring*, el *Feuerbach*, el *Empiriocriticismo* y los *Cuadernos filosóficos*) deben ser leídos con cautela, pues, en la medida en que traban una polémica en el terreno “ideológico” de los adversarios, utilizan conceptos infieles al espíritu de

212 La extraordinaria obra de madurez de Lukács, por ejemplo, es descartada en dos o tres líneas, como la expresión de un “hegelianismo vergonzoso” (Louis Althusser, *Pour Marx*. Maspero, París, 1966, p. 114). [En edición española, *La revolución teórica de Marx*, trad. de Martha Harnecker. Ed. Siglo XXI, México, 1967, p. 94, nota 29.] Los trabajos “teóricos” de Mao Tse-tung, por el contrario, son frecuentemente elogiados y presentados como “modelos” de aplicación de la dialéctica (Ibid., pp. 184, 204, 212). [En edición española, pp. 150, 174-175 ss.]

la “ciencia” marxista.²¹³ Ahora bien, debería conducirnos a un profundo escepticismo, por principio, un “marxismo” que iniciase su trabajo de exégesis desterrando y rechazando la casi totalidad de los textos clásicos del marxismo, inclusive los del propio Marx. Pero suspendamos por el momento nuestro juicio y continuemos la exposición de los argumentos de Althusser.

Los textos en que supone Althusser que se encuentra implícita la “verdadera” filosofía de Marx se reducen a dos: *El Capital* y la *Introducción* (de 1857) a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*Grundrisse*). Para evitar posibles malentendidos, nos gustaría subrayar, desde luego, que no estamos opuestos a la pretensión althusseriana de redescubrir el auténtico marxismo a partir de los trabajos económicos de madurez. Aunque afirmemos que los textos juveniles contenían, en germen, la filosofía marxista, no nos cabe duda de que esa filosofía sólo adquirió amplitud y concreción realmente científicas en los textos de la madurez. Una investigación que situase *El Capital* en la evolución global del pensamiento de Marx alcanzaría, ciertamente, una visión más universal y más rica del contenido filosófico de la obra primigenia de Marx, sobre todo si tomase en cuenta las investigaciones fundamentales que se contienen en los *Grundrisse*, que constituyen los trabajos preparatorios de

213 Louis Althusser, “Du ‘Capital’ a la philosophie de Marx”, en *Lire Le Capital*, op. cit., t. I, p. 39. [En edición española, “De ‘El Capital’ a la filosofía de Marx”, en *Para leer El Capital*, op. cit., p. 39.] En *Lenin y la filosofía*, Althusser establece una engañosa teoría, según la cual la filosofía necesariamente va retrasada con relación a la ciencia y que, por ello, se habría establecido un “vacío filosófico” en la historia del marxismo; sin justificación alguna, afirma además que sólo en nuestro tiempo fueron creadas las condiciones para la revelación de esa filosofía. De ese modo, justifica simultáneamente su rechazo de todos los marxistas posteriores a Marx y presenta su propia investigación como la primera manifestación de la “verdadera” filosofía marxista.

El Capital,²¹⁴ (De estos trabajos, Althusser sólo aprovecha la mencionada Introducción). Pero esta posición no se confunde con la de ciertos marxistas que, como Ernst Fischer, ven en *El Capital* una descripción positiva de la ciencia económica, sin ninguna dimensión filosófica.²¹⁵ En suma, estamos de acuerdo con Althusser en que lo esencial de la filosofía marxista se encuentra en las obras *económicas* de la madurez; tan sólo discrepamos —pero esta *sola* discrepancia lo es casi todo— en la determinación del carácter de esta filosofía. *El Capital*, sí, pero como ontología, no como epistemología formalista. De esta ontología, por otra parte, debe resultar la verdadera naturaleza *humanista* de la concepción marxista del mundo.

En una carta a Engels, Marx consideraba a *El Capital* como “un todo artístico”.²¹⁶ Y con ello no hacía una simple metáfora: procuraba expresar aquella profunda unidad sistemática de conceptos que reproduce, en el plano del pensamiento, la unidad de lo real mismo en toda su riqueza, desplegada y concreta, de sus determinaciones. De categoría en categoría, observamos a lo largo de toda la obra ese proceso de explicitación de la propia realidad en sus concatenaciones más íntimas y necesarias. No se trata, por lo tanto, de una suma de conceptos subjetivos, sino de un reflejo dialéctico de lo real mismo. Pero la “odisea” que del capital nos presenta Marx, a través de un itinerario señalado por la *producción y reproducción* incesantes de sus diversas determinaciones, es la “odisea” de la humanidad misma. Capital, plusvalía, renta del suelo, trabajo

214 En el plano de las categorías económicas, podríamos citar como ejemplo el excelente libro de Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx, de 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*. Ed. Maspero, París, 1967. [Hay edición española en Siglo XXI.]

215 Ernst Fischer, *Arte y coexistencia*. Barcelona, 1968, p. 150.

216 Carta de Marx a Engels fechada el 31 de julio de 1865. En *El Capital*, op. cit., “Apéndice”, t. I, p. 672.

excedente, reproducción simple y ampliada, todos los conceptos económicos marxistas son determinaciones objetivas que expresan el itinerario de los mismos hombres, sus relaciones histórico-concretas, el modo por el cual dominan la naturaleza y crean su historia efectiva de acuerdo con leyes necesarias. Por ello, *El Capital* no es *tan sólo* un análisis positivo de la realidad económica del capitalismo, sino *también* el fundamento de una ontología materialista y dialéctica del ser social, la base de una teoría *filosófica* capaz de señalar las categorías más universales de la realidad.

Este momento ontológico de *El Capital*, de importancia decisiva para la elaboración de la concepción marxista del mundo, no siempre fue reconocido, como vimos ya, por los marxistas posteriores al fundador. Desde Kautsky, *El Capital* fue casi siempre considerado, tanto por “sociologistas” como por “activistas”, como una obra estrictamente científica (en el sentido que el positivismo da a este término, es decir, en el sentido de un conjunto de reglas capaces de manipular o dominar los hechos económicos o políticos); en esta obra, Marx superaría, para felicidad de unos y desgracia de otros, sus veleidades “filosóficas” de juventud. Constituye un mérito indiscutible de Althusser y su escuela el haber roto con esta posición equivocada y afirmado claramente la importancia *filosófica* de *El Capital*. Pero este mérito, infortunadamente, queda anulado en la medida en que el aspecto ontológico es abandonado en favor de un completo privilegio del aspecto epistemológico, lo cual transforma la filosofía marxista en una teoría *formal* de la ciencia. Con ello, no se sale de una posición antidialéctica: hay sólo una sustitución del positivismo por el neopositivismo. En ambos casos, el humanismo concreto de Marx —que se deriva orgánicamente de la científicidad dialéctica de sus análisis— queda abandonado.

Una “lectura” correcta de *El Capital*, por ello mismo, debe concluir con la aprehensión y mostración explícita de esa ontología materialista. Pero no debe entenderse a ésta como algo situado “más allá” del análisis económico, como un fondo “filosófico” más o menos independiente de la investigación científico-positiva, sino como la universalidad que se deriva necesariamente de la profundización teórica del mismo material empírico. Esta ontología es el resultado de una integración de la economía y la dialéctica, es decir, de un movimiento en el cual las categorías filosóficas aparecen como el reflejo teórico del modo de ser fundamental de la realidad humana, en el cual el hombre se hace hombre, esto es, de la praxis económica y sus objetivaciones. Cuando Marx propone una “crítica de la economía política” no pretende *tan sólo* desmistificar las limitaciones ideológicas de la burguesía en nombre de la ciencia; pretende *también* redescubrir aquella dimensión ontológica sin la cual la ciencia económica —incluso cuando resulta eficaz en función de objetivos limitados, como es el caso de la economía burguesa contemporánea— se convierte en una simple manipulación pragmática de las apariencias inmediatas y fetichizadas de la realidad económica. La ontología marxista, por el contrario, sienta las bases para una praxis adecuada, revolucionaria, capaz de revelar tales apariencias fetichizadas como lo que son: producto de los mismos hombres.

Esta digresión nos permite comprender mejor las limitaciones esenciales de la “lectura” althusseriana (limitaciones análogas, en su unilateralidad, a las interpretaciones “antropologizantes”). Además de rechazar la casi totalidad de los textos marxistas, Althusser interpreta de modo arbitrario los mismos textos en los cuales considera que se encuentra, implícita, la filosofía marxista. Su método de “lectura” —denominado “sintomático”, y cuyas relaciones con la “arqueología” de Foucault tendremos ocasión

de señalar con mayor detalle adelante— representa objetivamente una deformación y una manipulación de los textos de Marx. El concepto que, según Althusser, constituiría la clave de *El Capital* y de la teoría marxista de la historia es el de “la eficacia de una estructura sobre sus elementos”.²¹⁷ En su opinión, este concepto —propia- mente “científico”— superaría las nociones “ideológicas” (o empíricas) de totalidad concreta, de lo real como síntesis de múltiples determinaciones, etcétera. Tal concepto establecería, por el contrario, que lo real está constituido por un conjunto de “datos” o “elementos” combinados por una estructura invisible, que sólo se manifiesta a través de sus efectos. (Esta estructura, por lo demás, como veremos adelante, es un producto del pensamiento y no un hecho ontológico real). Pero este concepto no aparece, como cabría esperar, en *El Capital*. En su lugar, vemos a Marx hacer uso, precisamente, de conceptos y categorías “hegelianos”, como los de totalidad concreta, unidad de los contrarios, etcétera. Pero este hecho no embaraza a Althusser: a través de una “lectura sintomática” establece que el “hegelianismo” de Marx es un simple “lenguaje”, que no guarda relación con la esencia de la “práctica teórica” que desarrolla. Pero ¿cómo sería posible establecer que este “lenguaje” explícito, y no el supuesto concepto oculto, constituye lo inesencial? La respuesta de Althusser es bastante “sintomática”: “una lectura filosófica de *El Capital* sólo es posible mediante la aplicación de lo que es el objeto mismo de nuestra investigación: la filosofía de Marx”,²¹⁸ esto es, aquello que Althusser considera que es la filosofía de Marx. En términos reales, por lo tanto, caemos en el siguiente círculo vicioso: la transformación de Marx en un neopositivista o en un estructuralista sólo

217 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. i, p. 33. [En edición española, p. 34.]

218 *Ibid.*, p. 40. [En edición española, p. 39.]

puede lograrse si, *a priori*, e independientemente de cualquier texto, se admite que la filosofía de Marx es similar a estas dos corrientes. La “lectura”, por lo mismo, tiene como única función real ejemplificar tal semejanza, previa y arbitrariamente establecida.

Tomemos como ejemplo una de las “lecturas” de Althusser, que seleccionamos precisamente porque la deformación que en ella subyace constituye la base de la disolución althusseriana de la ontología y, consecuentemente, revela su antimaterialismo. Althusser pretende probar que en Marx existe un rechazo de “la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso de conocimiento”.²¹⁹ Con este rechazo, Marx habría abandonado cualquier actitud “empirista”, lo cual se confunde, en Althusser, no sólo con la objetividad de la razón (la realidad sometida a un conjunto de leyes racionales), sino también con la teoría materialista según la cual el conocimiento es un reflejo de esa legalidad ontológica. El texto de Marx que cita Althusser en defensa de su “lectura” es el siguiente: “Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real [*das Reale*] como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera [*die Art*] de apropiarse lo concreto, de reproducirlo [*reproduzieren*] como un concreto espiritual [*geistig Konkretes*]”.²²⁰ A partir de este texto de Marx, Althusser concluye: “Marx defiende la *distinción* entre el *objeto real* (lo concreto- real, la totalidad real) [...] y el objeto del conocimiento, producto del pensamiento que lo produ-

219 Ibid., p. 49. [En edición española, p. 46.]

220 Ibid. El texto de Marx se encuentra en *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., vol. I, p. 30. [En edición española, *Elementos...*, op. cit., vol. I, pp. 21-22.]

ce en sí mismo como concreto-de-pensamiento [...] como totalidad-de-pensamiento [...] es decir, como un *objeto-de-pensamiento, absolutamente distinto* del objeto-real, de lo concreto-real [...].²²¹

La “interpretación” althusseriana, paradójicamente, sustituye a la crítica *materialista* de Marx por una nueva versión del idealismo que éste critica. En el texto en cuestión, Marx no pone en tela de duda la tesis hegeliana de la objetividad de la razón, sino que rechaza su “ilusión de concebir lo real como resultado [producto] del pensamiento”, o, en otras palabras, la identificación idealista que Hegel practica entre la realidad y el espíritu objetivo. A tal ilusión idealista Marx contrapone, límpidamente, la concepción materialista del reflejo: el pensamiento *reproduce* una realidad cuya existencia y cuyas leyes son independientes de ese mismo pensamiento. Es interesante subrayar el segundo momento de la frase anterior, es decir, el hecho de que el pensamiento *reproduce* el sistema de leyes ontológicas que son externas al pensamiento mismo. Tales leyes no son, como piensa Althusser, una creación del sujeto, de su “práctica teórica” o del “modo de producción del pensamiento”. Pues Marx habla de una “apropiación de lo *concreto*” y sabemos que, para él, lo mismo que para Hegel, “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso”.²²² Así pues, quien dice “síntesis” o “unidad de lo diverso” dice también totalidad, o dialéctica de lo universal, lo particular y lo singular; y quien dice “de-

221 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. I, pp. 49-50. [En edición española, pp. 46-47. En la traducción española se cambia un concepto que, de acuerdo con el original francés, hemos restituido en su lugar; donde se dice “producto del pensamiento —*la pensée*— que lo produce en sí mismo”, la traductora puso: “producto del conocimiento que lo produce en sí mismo”. Subrayado de C. N. C.]

222 Karl Marx, *Fondements...*, op. cit., vol. I, p. 30. [En edición española, *Elementos...*, op. cit., vol. I, p. 21.]

terminación” dice también sistema de leyes y de conexiones, racionalidad objetiva, etcétera. Por ello, según Marx, el pensamiento reproduce la misma red de las categorías ontológicas inmanentes a lo real, reproduce la esencia (la universalidad) que existe en lo real en cuanto tal, independientemente del pensamiento.

Lo universal, por lo tanto, es un producto de la misma realidad y no, como Althusser supone, un resultado del sujeto, una creación del pensamiento científico. Esa posición de Althusser corresponde, ciertamente, a la tesis estructuralista general, de acuerdo con la cual la realidad se compone de “datos” singulares, al paso que la universalidad surge sólo en el nivel de la “estructura”, o sea, del sistema de reglas mentales formalizadas. José Arthur Giannotti, en su excelente ensayo sobre Althusser y al comentar precisamente la interpretación althusseriana del mismo texto que ahora discutimos, observa: “Contra Althusser, sostenemos que tal reflejo especular [o reproducción] sólo se hace posible porque ocurre en la propia realidad un proceso de constitución categorial, contrapuesto al llegar-a-ser del fenómeno, proceso que configura la esencia de un modo de producción determinado y, por consiguiente, de una forma de sociedad. La esencia forma parte de cada momento de lo concreto, sin agotarlo, empero, en todas sus dimensiones, de modo que el discurso sólo se volvería científico cuando reprodujera el *orden de tal constitución ontológica* [...] Al recorrer el camino de lo abstracto a lo concreto, formulamos un discurso que *reproduce una síntesis esencial que se da más allá de la práctica teórica*”.²²³ Acudamos a un ejemplo concreto. Al analizar la mercancía, Marx muestra en *El Capital* que, tanto en el mundo antiguo como en el feudal, se da una producción de mercancías, pero como hechos singulares o particulares; sólo

223 José Arthur Giannotti, “Contra Althusser” en *Teoría e Prática*, n. 3, Sao Paulo, 1968, p. 70.

en el interior de la sociedad capitalista la producción de mercancías se convierte en el objetivo *universal* del sistema económico. El pensamiento, así, debe reproducir esta universalización que ocurre en la realidad misma, independientemente de la ciencia que lo reproduce.

Por lo tanto, en las palabras citadas de Marx, de igual modo que en el conjunto de su pensamiento, no encontramos, en manera alguna, la afirmación —extraída por Althusser— de una “distinción absoluta” entre el objeto real y el objeto del conocimiento. Contra el idealismo, Marx en verdad afirma la distinción *relativa* entre el pensamiento y el ser; pero se trata de una distinción permanentemente eliminada por la praxis, la cual establece una creciente *unidad* —que jamás se transforma, empero, en *identidad*— entre los dos momentos, precisamente en la medida en que se verifica la *reproducción*, o apropiación, del ser por el pensamiento. Por lo tanto, ni identidad absoluta, como supone Hegel; ni distinción igualmente absoluta, como supone Althusser, sino *unidad en la diversidad*: proceso dialéctico e histórico de creciente apropiación de lo real por el pensamiento y por la praxis de los hombres. El objeto del pensamiento, por lo tanto, es el mismo objeto real: ésta es una tesis básica del materialismo. Sólo cuando, a través de una abstracción, eliminamos la dimensión ontológica de la racionalidad, o sea, cuando operamos con el intelecto y no con la razón, podemos hablar de una “suspensión” de lo real como objeto del pensamiento. Tal es el caso, por ejemplo, de la lógica formal, en la cual el pensamiento toma como objeto sus propias reglas inmanentes: precisamente por ello la lógica formal es tautológica, es decir, no afirma nada sobre la estructura ontológica de la realidad. Se trata, por lo mismo, de una abstracción, de un procedimiento parcial y unilateral, que debe ser nuevamente conducido hacia la totalidad concreta de la racionalidad objetiva, subordinándolo a la ontología. Transformar

tal abstracción en un fetiche, limitar la racionalidad a la aplicación de esas reglas lógico-formales (al intelecto), es exactamente el punto de partida del profundo agnosticismo de la “miseria de la razón”. Pero tal transformación y tal limitación son absolutamente extrañas al pensamiento profundamente ontológico y dialéctico-racionalista de Marx.

Por todo lo anterior, consideramos que la arbitraria “lectura” de Althusser esconde un serio contrabando ideológico: sustituye la ontología y la gnoseología materialistas del marxismo por una nueva versión de la epistemología neopositivista-estructuralista, colocando en el lugar de la razón dialéctica un fetiche del intelecto manipulador. La realidad objetiva pierde su prioridad ontológica y epistemológica y se convierte en una simple materia prima, manipulada por un pensamiento formalizado. O, aún más precisamente, desaparece incluso como materia prima, pues, según Althusser, los “datos” del conocimiento estarían constituidos por conceptos que derivan de otra “práctica teórica” o del campo ideológico, etcétera. El conocimiento no iría de lo real al concepto, sino de la Generalidades I (o sea, de los conceptos “ideológicos”) a la Generalidades III (es decir, los conceptos científicos), a través de la aplicación de Generalidades II (reglas formales o método).²²⁴ Veamos cómo Althusser expone este su claro rechazo de la ontología y el materialismo: “El conocimiento, al trabajar sobre su ‘objeto’, no trabaja [...] sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye —en el sentido riguroso del término— su “objeto” (*de conocimiento*), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del *objeto real*”.²²⁵ Y más radical-

224 Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., pp. 187 ss. [En edición española, pp. 150 ss.]

225 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. I, p. 53. [En edición española, p. 49.]

mente aún: “es perfectamente legítimo decir que la producción del conocimiento, que es lo propio de la práctica teórica, constituye un proceso que ocurre *enteramente en el pensamiento*”.²²⁶ La realidad aparece, entonces, como un “seudoproblema metafísico”; cualquier intento por expresarla conceptualmente se convierte en “empirismo”, es decir, en un procedimiento ideológico que debe ser rechazado. Con Althusser, de este modo, la “miseria de la razón” penetró, de manera totalmente injustificada, en el interior del marxismo contemporáneo.

Las categorías de Althusser, por otro lado, revelan paulatinamente su naturaleza estructuralista. Al definir el “modo de producción del pensamiento”, Althusser deja en claro que —como Lévi-Strauss o Foucault— parte de una fetichización del intelecto manipulador. Un modo de producción de conocimientos, dice Althusser, “está constituido por una *estructura* que *combina* (*Verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teórica de que dispone [...] y las relaciones históricas [...] Este sistema de producción teórica, sistema tanto material como ‘espiritual’ cuya práctica se basa y articula sobre las prácticas económicas, políticas e ideológicas existentes, que le proporcionan directa o indirectamente lo esencial de su ‘materia prima’, posee una *realidad objetiva* determinada. Esta realidad determinada es la que define los papeles y funciones del ‘pensamiento’ de los individuos singulares, que no pueden ‘pensar’ sino los ‘problemas’ ya planteados o que puedan ser planteados; ella es, por consiguiente, la que *pone en actividad* la ‘fuerza de pensamiento’ de los individuos, lo mismo que la estructura de un modo de producción económica pone en

226 *Ibid.*, p. 51. [En edición española, p. 48.]

actividad la fuerza de trabajo de los productores inmediatos [...] el ‘pensamiento’ es un sistema real propio”.²²⁷

La realidad objetiva (económica y política) como “materia prima”; el pensamiento como “estructura” que *combina datos* de acuerdo con reglas formales (*medios de producción teórica*); la transformación de esta estructura mental en algo objetivo, material, no sólo superior a los hombres sino capaz de determinar aquello que pueden “pensar”: todos estos elementos no fueron encontrados por Althusser en Marx, sino en Lévi-Strauss y, especialmente, en Foucault. Este nuevo fetiche del intelecto manipulador no deja de ser la expresión de un mito filosófico sólo porque Althusser, a través de abstractas analogías verbales, define sus elementos con los nombres utilizados por Marx en sus análisis económicos. Las “estructuras inconscientes”, la “episteme” y el “modo de producción del pensamiento” son tres nombres diferentes para definir un mismo objeto, y que son producto de un similar empobrecimiento de la razón, de la identificación falsa entre intelecto manipulador y racionalidad científica. Al transformar este intelecto fetichizado en algo objetivo, Althusser, igual que Lévi-Strauss o Foucault, practica aquel movimiento que anteriormente llamamos el paso del epistemologismo neopositivista al seudontologismo del estructuralismo.

Además, paradójicamente, Althusser, igual que el resto de los estructuralistas, no establece condiciones para un criterio objetivo, materialista y dialéctico, que permita distinguir entre ciencia e ideología, entre verdadera y falsa conciencia. (Decimos que paradójicamente porque, como ya tuvimos oportunidad de observar, esta distinción es esencial dentro del programa althusseriano). El establecimiento de tal criterio es una tarea fundamental en el marxismo auténtico, que, como también observamos, no

227 *Ibid.*, pp. 50-51. [En edición española, pp. 47-48. C. N. C. subraya las palabras “estructura”, “combina” y “realidad objetiva”.]

se limita a establecer la génesis social de un pensamiento, sino que determina además su objetividad. El error de Althusser, por lo tanto, no consiste en su insistencia en tal distinción, disuelta en el historicismo subjetivista, sino en la base teórica sobre la cual la plantea. Para el materialismo dialéctico, cuya gnoseología se apoya en la teoría del reflejo, el criterio de tal distinción reside en la relación del pensamiento con la realidad, es decir, el conocimiento humano es tanto más científico cuanto más se aproxima a una reproducción amplia y exacta de la “cosa en sí”, de un modo desantropomorfizador, o sea, “sin agregados extraños” (Engels). Por lo mismo, al distinguir absolutamente el conocimiento y la realidad, al transferir la racionalidad del ser objetivo a las “combinaciones estructurales” del “modo de producción del pensamiento”, Althusser se ve imposibilitado para aceptar el criterio materialista básico.

Por otra parte, su concepción de lo real como simple materia prima del pensamiento, como conjunto de “datos” singulares que reciben su universalidad (o concepto) de la práctica científica, le impide una correcta determinación de las categorías ontológicas que la ciencia debe reproducir. Pues lo real, lejos de confundirse con una colección de “datos” singulares, se presenta como una totalidad jerárquica —objetiva y dialéctica— de niveles y momentos. Si no se reduce a mera manipulación, la ciencia debe aprehender esta jerarquía, o sea, debe alcanzar la esencia que se oculta detrás de los fenómenos. Esta concepción, rica y que hace explícito lo real, es uno de los múltiples legados de la dialéctica hegeliana a la filosofía marxista. “El establecimiento de esta gradación del ser (*Sein, Dasein, Wesen, Existenz, Realitat, Wirklichkeit*) —observa Lukács— representa una de las mayores revelaciones de la lógica hegeliana. Subrayemos, mientras tanto, que no se trata de una jerarquía fría y rígida, como la de los neoplatónicos, sino de una unidad dialéctica, esto es, contra-

dictoria, que relativiza el ser y el no ser. La esencia está dotada de una existencia más profunda que el fenómeno inmediato, que es sólo uno de sus elementos constitutivos, mientras que la esencia es precisamente la síntesis, la unidad de esos elementos”.²²⁸ Si el pensamiento respeta la objetividad de esta jerarquía, sus proporciones y su dialéctica concreta, estamos en frente de la ciencia; si la deforma, si toma lo inmediato como si fuera lo esencial, la posibilidad abstracta por la concreta, etcétera, tenemos la ideología. Althusser, como se sabe, rechaza esta concepción hegeliano-marxista de la objetividad, considerándola como “empirismo”, como manifestación “ideológica”.

Así, en vez del concepto materialista de verdad objetiva (en su dialéctica de absoluta y relativa), Althusser establece la noción neopositivista de “validez”. Con ello, abandona la adecuación dialéctica entre la “cosa en sí” y el concepto, en favor de una coherencia “inmanente” de naturaleza formalista. El marxismo, además, reconoce que la posibilidad de verificar esta adecuación viene dada por la práctica; lo cual no significa que caigamos en un “pragmatismo”, como Althusser supone, ya que no se afirma que el pensamiento sea verdadero porque sea útil, sino que es útil porque es verdadero. Aún más: al rechazar como “ideológico” este concepto marxista, Althusser sustituye el criterio de la práctica real por una “práctica” puramente inmanente. Como siempre, conserva la terminología marxista, pero sustituye el *contenido* marxista por posiciones claramente neopositivistas o estructuralistas. Dice Althusser: “Entonces es cuando adquiere pleno sentido hablar del criterio de la práctica en materia de teoría —lo mismo que en cualquier otra práctica—; porque la *práctica teórica* es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad de su producto, es decir, los criterios de la cientificidad de los

228 Georg Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*, op. cit., pp. 230.231.

productos de la práctica científica [...] Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física, en la cual se aplican, sin embargo, partes enteras de las matemáticas, haya *verificado* un teorema para declararlo demostrado: la ‘verdad’ de su teorema le es proporcionada en un cien por ciento por criterios puramente *interiores* a la práctica de la demostración matemática y, por consiguiente, por el *criterio de la práctica* matemática, es decir, por las formas requeridas por la científicidad matemática existente. Otro tanto podemos decir de los resultados de toda ciencia [...] Lo mismo debemos decir de la ciencia que nos interesa en más alto grado: el materialismo histórico”.²²⁹

Esta identificación entre matemática y ciencia, inclusive ciencia de la historia, es bastante sintomática. La matemática es una variedad —compleja en alto grado— de la lógica formal, o sea que se trata de un conjunto de axiomas puramente formales, tautológicos. Por esto es que en ella se hace posible utilizar el criterio inmanente de validez, de coherencia interior. Sin embargo, ya no sucede lo mismo en relación con la física matemática, esto es, en la aplicación de las categorías matemáticas al análisis de la realidad física objetiva: en este caso vuelve a plantearse el criterio de verdad —correspondencia entre lo real y el concepto—, establecido a través de un “experimento”, es decir, de una práctica externa al sistema conceptual de la ciencia. (Este método materialista, no empirista, fue aplicado a la física matemática a partir de Galileo). Al realizar aquella identificación, por lo tanto, Althusser pone en evidencia que su idea de “ciencia” es integralmente formalista: la ciencia no reproduciría la racionalidad objetiva, sino que sistematizaría las reglas formales, capaces de manipular los “datos” fetichizados. En otras palabras: Althusser identifica ciencia con intelecto, y abandona así,

229 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. I, p. 75. [En edición española, p. 66.]

por completo, las categorías y los métodos de la razón dialéctica. Podríamos decir, parodiando a Lenin, que entre la epistemología de Althusser y la epistemología neopositivista y estructuralista existe la misma diferencia que hay entre un diablo rojo y un diablo amarillo.

Por otro lado, la rígida aplicación formalista de la distinción entre ciencia e ideología, en Althusser, hace que tal distinción pierda toda flexibilidad dialéctica y se convierta en un metafísico “todo o nada”. También aquí nos encontramos frente a un procedimiento intelectualivo, no frente a un procedimiento dialéctico-racional. La categoría de la discontinuidad absoluta —con su necesaria consecuencia: la homogeneidad también absoluta— sustituye las mediaciones dialécticas, esto es, la unidad y lucha de los contrarios, la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa, etcétera. Lo mismo en Althusser que en Foucault, *tertium non datur*: A es igual a A y B es igual a B, con la consecuencia necesaria de que A es radicalmente distinto de B. Lefebvre percibió muy correctamente esta sustitución althusseriana de la razón dialéctica por el intelecto formal: “El funcionamiento de un pensamiento así se traduce por un dilema perpetuo, por un incesante ‘¡todo o nada!’ ¿Es el joven Marx todo Marx? Seguramente que no. Por consiguiente, no es nada [...] La excesiva fluidez de transiciones mal analizadas y de mediaciones mal aprehendidas —y que se eliminan por hipótesis— es sustituida por preguntas que demandan respuestas de sí o no. Procedimiento conocido, que deriva de una ideología, la de la reducción de los ‘objetos’ del conocimiento a un número finito de funciones, de unidades elementales discretas, de combinaciones [...] [El rigor althusseriano] reproduce, así, la producción del objeto técnico: montable y desmontable, que depende de un doble análisis (funcional y estructural) pero de un sólo tipo de inteligibilidad: el *sistema*. La transición, que antes era considerada como la detentadora del

contenido más rico y del *sentido*, queda suspendida. La sustituye la separación. Se acentúan las discontinuidades hasta obtener cortes, epistemológicos o teóricos”.²³⁰

El intelecto manipulador, así, sustituye a la dialéctica de continuidad y discontinuidad (y sus mediaciones) por una sucesión metafísica de síntesis formalistas y pseudohomogéneas. Si el conocimiento no es una reproducción de la realidad objetiva que se da en un proceso de aproximación creciente, sino el producto de una estructura combinatoria fetichizada, no se puede escapar de un empobrecimiento: se sustituye al cinematógrafo por la linterna mágica. También aquí, por lo tanto, Althusser y Foucault asumen posiciones rigurosamente idénticas. El método althusseriano, que opera mediante cortes, no puede comprender la evolución del pensamiento de Marx, por ejemplo, como un despliegue y una concretización de verdades inicialmente formuladas en un nivel abstracto; las “problemáticas” del joven y del viejo Marx serían absolutamente distintas: cada una de ellas constituiría una unidad homogénea, la primera enteramente ideológica, la segunda enteramente científica. El mismo esquema se aplica a la crítica marxista de la filosofía y la economía clásica burguesas: Marx no habría profundizado el conocimiento de lo real en ellas contenido, esto es, eliminado algunos elementos ideológicos implícitos en las categorías clásicas, aproximándose así, aún más, a la esencia de la realidad. Marx habría, por el contrario, establecido una ruptura radical, una “revolución teórica”, introduciendo *ex nihilo* una problemática y un objeto enteramente nuevos. Esta posición no es sólo irracionalista, en la medida en que deja fuera de la ciencia el problema de las transiciones y las mediaciones; sino que, además, se encuentra muy próxima de las concepciones stalinistas-zhdanovistas, que veían en el mar-

230 Henri Lefebvre, “Sur une interprétation du marxisme”, en *Au-deà du structuralisme*. Ed. Anthropos, París, 1971, pp. 327 y 326.

xismo algo “radicalmente nuevo”. Por ello mismo, no es casual que Althusser considere como un “progreso teórico” la eliminación practicada por Stalin —en su trabajo, tristemente célebre, *Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico*— de la categoría hegeliana y dialéctica de la *negación de la negación*.²³¹

También rigurosamente semejantes son las posiciones que Althusser y Foucault mantienen frente a la historia. Bajo el pretexto de combatir el historicismo abstracto, Althusser eliminará como “ideológicas” las teorías de la historia que tienen Hegel y los marxistas; al polemizar con Gramsci llega incluso a afirmar que “el marxismo no es un historicismo”. No cabe duda que Althusser parte de una crítica relativamente justa del geneticismo abstracto, que disuelve en el proyecto subjetivo todas las objetivaciones humanas; pero termina por caer en una unilateralidad similar, al fetichizar lo sistemático, negando cualquier relación entre él y la historicidad objetiva. Al historicismo abstracto no opondrá, por lo tanto, el auténtico método histórico-sistemático de Marx, sino un dogmatismo del sistema. Para él, la relación entre el orden de la génesis histórico-real y el orden sistemático de las categorías, sería un falso problema, “un problema *imaginario*”.²³² Este rechazo de la relación entre la génesis histórica y el orden sistemático proviene, como Althusser lo reconoce de modo explícito, de su posición antimaterialista que anteriormente criticamos, a saber, de la rígida distinción entre objeto de pensamiento y objeto real.

Como un intento de hacer pasar como marxista su rechazo del método histórico-sistemático, Althusser, una vez más, recurre a la deturpación de un texto de Marx. En

231 Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 205, [En edición española, pp. 165-166, nota 41.]

232 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. I, p. 58. [En edición española, p. 53.]

Miseria de la filosofía, Marx afirma claramente los límites del historicismo abstracto: “¿cómo la fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, podría explicarnos por sí sola [*comment la seule formule logique*] el organismo social, en el que todas las relaciones existen simultáneamente y se sostienen las unas en las otras?”.²³³ Veamos cómo “lee” Althusser este texto marxista: “Todo está aquí: esta coexistencia, esta articulación de los miembros del ‘sistema social’, el soporte mutuo de sus relaciones, no puede pensarse [*ne peut se penser*] en la ‘lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo’”.²³⁴ Aparentemente, nos encontramos frente a una transcripción literal; pero Althusser, en realidad, suprimió las palabras “por sí sola”, que eran fundamentales en el texto analizado. Lo que Marx afirma, por lo tanto, es que el método histórico, por sí sólo, es insuficiente, y que es necesario *complementarlo* con el método sistemático; no existe, en modo alguno, en el texto citado, una *eliminación* total del método histórico.

Es interesante comprobar que Engels, en un texto que el propio Marx revisó, leyó y aceptó, señala claramente la naturaleza histórico-sistemática —o sea, fundada en la relación entre la génesis histórica y la articulación sistemática de las categorías— del método utilizado por Marx en sus análisis económicos. En ese pasaje, además, Engels afirmaba que ese método es un legado de la dialéctica hegeliana al marxismo.

La extraordinaria significación metodológica del texto, lo mismo que su clara oposición a las concepciones de

233 Citado por Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. II, p. 44. El original se encuentra en *Misère de la philosophie*, París, 1948, p. 120. [En edición española de *Para leer El Capital*, op. cit., p. 108. La cita de *Miseria de la filosofía* puede encontrarse en la edición de Lenguas Extranjeras, Moscú, s. f., p. 107.]

234 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. II, p. 44. [En edición española, p. 108.]

Althusser, justifica lo extenso de la cita que haremos ahora: “Lo que ponía al modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos era el formidable sentido histórico que lo animaba [...] Él fue el primero que intentó poner de relieve en la historia un proceso de desarrollo, una conexión interna [...] Marx era y es el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo, y de restaurar el método dialéctico despojado de su ropaje idealista, en la sencilla desnudez en que aparece como la única forma exacta del desarrollo del pensamiento. El haber elaborado el método en que descansa la crítica de la economía política por Marx es, a nuestro juicio, un resultado que apenas desmerece en importancia de la concepción materialista fundamental [...] la crítica de la economía política podía acometerse de dos modos: el histórico o el lógico [...] el único método indicado era el lógico. Pero éste no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. *Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica*; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que le brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica”.²³⁵ Y esta concepción histórico-sistemática lleva a Engels, un poco más adelante, a una correcta determinación de la ontología del ser social, subyacente en la economía de Marx: “La economía no trata de cosas, sino de *relaciones* entre personas y, en última instancia, entre

235 Federico Engels, “La Contribución a la crítica de la economía política, de C. Marx”, en Marx y Engels, *Obras escogidas*. Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, s. f. t. I, pp. 383-384-385. [C. N. C. subraya.]

clases; si bien estas relaciones van siempre *unidas a cosas y aparecen como cosas*". Así, para Engels la esencia del método marxista es precisamente aquello que Althusser considera un "problema imaginario": la síntesis de lo lógico, o sistemático, y lo histórico. *Tertium non datur*: se trata de escoger entre la interpretación de Marx hecha por Engels, o la hecha por Althusser.

Aún más: a partir de este empobrecimiento del método, Althusser se encamina en el sentido de una deturpación de los problemas ontológicos de la historia. Para presentar sus concepciones estructuralistas como si fueran auténticamente marxistas, Althusser empezará por negar aquello que, hasta hoy, ningún marxista había puesto en duda: la existencia, en Marx, de una teoría de la historia, explícita y coherente. "Debemos tomar en serio *el hecho de que la teoría de la historia, en sentido estricto, no existe o existe apenas* —observa Althusser—, que los conceptos de la historia existente son frecuentemente conceptos 'empíricos' [...] es decir, bastante groseros, de una ideología que se disimula bajo sus 'evidencias'".²³⁶ Como "empiristas", Althusser considera las categorías dialécticas del auténtico historicismo de Marx: la historia como totalidad concreta, como síntesis de lo continuo y lo discontinuo, etcétera. En el lugar de ese pretendido "vacío teórico" surge entretanto, la plenitud estructuralista. Ya vimos cómo tanto en Sebag como en Foucault se disolvía la noción de la historia como totalidad para que, en su lugar, apareciera una yuxtaposición o "combinación" de totalidades parciales, discontinuas y formalizadas. Idéntica a esa concepción de la "historia" es la que Althusser nos presenta como resultado de su "lectura" de Marx: "ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de

236 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. II, p. 60. [En edición española, p. 121.]

estos diferentes ‘niveles’ no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo [...] Éste es el principio que fundamenta la posibilidad y la necesidad de *historias* diferentes correspondientes respectivamente a cada uno de los ‘niveles’”.²³⁷ Criticar esta posición de Althusser sería tanto como repetir lo que ya hemos dicho, en el capítulo anterior, a propósito de la “teoría de la historia” que maneja Foucault. No nos interesa aquí discutir quién ejerció influencia sobre quién: si Althusser asimiló la concepción de Foucault o a la inversa; lo que sí importa es insistir en el hecho de que *las dos concepciones* son extrañas por completo al universo de los conceptos marxistas.

Pero la total disolución del sentido ontológico de la filosofía marxista aparece todavía con mayor claridad, si esto es posible, en la concepción althusseriana de la economía y, aún más particularmente, del trabajo y de la praxis. Según Althusser, y de conformidad con su posición de que la ciencia “produce” su objeto, la economía marxista no sería una reproducción de las relaciones económicas reales, sino, en primer lugar, la construcción del “concepto verdadero del objeto”, a través del cual se demostraría que la misma economía política y los problemas que aborda no pasan de ser una “pretensión imaginaria”.²³⁸ Al criticar los fundamentos, supuestamente antropologizantes, de la economía política clásica, Althusser termina por disolver completamente las propias relaciones económicas reales; también éstas, como en el neopositivismo, se convierten en un “falso problema” metafísico, cuyo análisis es el resultado de una “pretensión imaginaria”. Tomando de un diccionario económico común y corriente la definición de la economía que Marx denominó “economía vulgar”, Althusser le atribuye las mismas características, equivocada-

237 Ibid., pp. 46-47. [En edición española, pp. 110-111.]

238 Ibid., p. 129. [En edición española, p. 173.]

mente, a la ciencia económica en general: “La estructura teórica propia de la economía política se basa entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de fenómenos dados y de una antropología ideológica que funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del *homo oeconomicus*), el carácter económico de los fenómenos de su espacio”.²³⁹

Si Althusser se refiere aquí a la economía clásica inglesa, su observación es equivocada: entre los hechos económicos —producción, circulación, etcétera— y las necesidades humanas no existe ni en Smith ni en Ricardo una relación inmediata y directa, sino una relación *mediada* por el trabajo. Los fenómenos económicos no son fundados por ellos en el “hombre, sujeto de las necesidades”, sino en el hombre productor, es decir, en el trabajador colectivo. Smith y Ricardo no llegaron a esta teoría porque estuvieran condicionados por una “problemática teórica”, ideológica o científica, sino porque reprodujeron conceptualmente, a pesar de sus limitaciones ideológicas de clase, categorías determinadas de una realidad, que era independiente de ellas. Al transformar el trabajo concreto en trabajo abstracto, socializado, el capitalismo permitió esa generalización teórica que se encuentra en la base, por ejemplo, de la teoría clásica del valor-trabajo. Marx, por lo mismo, no modificó el objeto de la economía política clásica, ni creó tampoco un objeto nuevo: el objeto de *El Capital*, lo mismo que el de la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* o el de los *Principios de economía política y tributación*, es el sistema capitalista en su existencia objetiva. Lo que hizo Marx, en su “crítica de la economía política”, fue superar los límites ideológicos de Smith y Ricardo, profundizando y haciendo concretas, en un sentido ontológico e histórico, las categorías económicas. Tal profundización le permitió, entre otras cosas,

239 Ibid., p. 133. [En edición española, p. 175.]

descubrir la ley esencial de la plusvalía, que es una ley objetiva, inherente a la sociedad capitalista y no, como Althusser supone,²⁴⁰ el producto conceptual de una nueva “problemática teórica”.

Pero, independientemente de que la economía política clásica esté o no marcada por una “antropología ingenua”, consideramos justificada, al menos relativamente, la crítica que Althusser hace a las tendencias subjetivas en la economía, y que reaparecen, frecuentemente, en el marco del propio marxismo. La economía no se apoya simplemente en proyectos o deseos subjetivos, sino en un sistema de leyes objetivas. Si no es *sólo* una antropología, *sino también una ontología*, ello se debe, precisamente, al hecho de que reproduce conceptualmente ese sistema de leyes independiente de la voluntad y la conciencia de los hombres. Esta legalidad objetiva está sujeta a un proceso en dos niveles, “por abajo” y “por arriba” de los proyectos y deseos individuales. “Por abajo” se encuentra la legalidad natural, que se subdivide, a su vez, en dos momentos: por un lado, el momento interior a los hombres, que se expresa como impulso biológico de conservación, el cual, aunque se tome consciente en el deseo, opera independientemente de la conciencia y la voluntad del individuo; por otro, el momento exterior a los hombres, o sea, el conjunto de los complejos causales físico-químicos que el hombre debe movilizar en el acto del trabajo, en el dominio de la naturaleza. “Por encima” del deseo subjetivo se encuentra la legalidad social específica, que se deriva de la universalización del trabajo en objetividades relativamente autónomas, las cuales tampoco dependen de la voluntad o la conciencia de los individuos. Marx definió el objeto de la economía como el “metabolismo entre la sociedad y la naturaleza”, esto es, como el punto de confluencia e integración de estos dos ordenamientos legales. Este objeto es similar a aquél que,

240 *Ibid.*, p. 158. [En edición española, p. 195.]

en un texto juvenil, Marx estableció como el objeto propio de la historia: “Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres”.²⁴¹ Esta rica concepción *ontológica* es la que, junto con la *antropológica*, abandona Althusser por completo. Su crítica, relativamente justa, se convierte, por lo mismo, en una falsedad.

La categoría central de la ontología marxista, el núcleo de ese “metabolismo” de que hablaba Marx, es el trabajo. El trabajo, desde sus formas primarias e inmediatas hasta sus formas más complejas, es la clave de la legalidad objetiva que se manifiesta en la historia. En él se presenta no sólo el lazo esencial entre el hombre y la naturaleza, sino también, y sobre todo, el tipo de determinación teleológica que es propio de la vida social, como formación ontológica más compleja que la naturaleza. En el trabajo, por lo tanto, se manifiesta el “ser hombre del hombre”, el modo ontológico peculiar de la especificidad humana. Althusser discrepa radicalmente de estas posiciones; ironiza, al considerar como “humanismo abstracto” y simple “ideología”, la tesis hegeliana del trabajo como esencia del hombre, tesis que fue asimilada y desarrollada por Marx y Engels.²⁴² Tal cosa ocurre porque en su “lectura”, Althusser empobrece la concepción marxista del trabajo, despojándola de cualquier especificidad humana. Con ello, su crítica, relativamente justa, a la concepción antropologista y subjetiva del trabajo (que hace de éste una creación pura, un mero proyecto subjetivo) se convierte en un equivocado “objetivismo” antihumano y antidialéctico. En la “lectura” althusseriana, el trabajo aparece como una simple mani-

241 Marx y Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 19.

242 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. II, p. 146. [En edición española, pp. 186-187.]

pulación técnica de la naturaleza. “En el proceso de trabajo —dice Althusser— interviene, por lo tanto, un gasto de la fuerza de trabajo de los hombres que, utilizando instrumentos de trabajo definidos según reglas (técnicas) adecuadas, transforma el *objeto* de trabajo [...] en un producto útil [...] Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales impide toda concepción ‘humanista’ del trabajo humano como pura creación”.²⁴³

Althusser opera aquí con falsos extremos fetichizados, y deja de lado el auténtico *tertium datur* marxista; además del objeto y de los medios o instrumentos del trabajo, Marx destaca también otro elemento, a saber, precisamente el carácter teleológico del trabajo, el hecho de que en él el hombre proyecte conscientemente la ejecución de una idea. “Aquí, partimos del supuesto —establece Marx— del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un arquitecto. Pero, hay algo en que el peor arquitecto aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía *ya en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad.” Y en seguida, Marx resume su concepción del trabajo: “Los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: *la actividad adecuada a un fin* [zweck-

243 *Ibid.*, p. 144. [En edición española, p. 184.]

kmässige Tätigkeit], o sea, *el propio trabajo, su objeto y sus medios*”,²⁴⁴ o instrumentos de producción.

La posición de Marx choca directamente con la “interpretación” de Althusser. Marx señala que, además de las leyes naturales, opera en el trabajo, y como ley determinante y objetiva, pues el trabajador debe subordinar a ella su voluntad, el proyecto teleológico. Mientras retiene los dos puntos finales de la caracterización de Marx, Althusser rechaza el primero, precisamente aquello que Marx considera como “el propio trabajo”, o sea, el acto teleológico. Para alcanzar esta definición restrictiva, Althusser procede a una nueva deturpación. También cita el texto marxista, con sus tres puntos, pero traduce el primero de ellos —que en el original alemán aparece como “die zweckmässige Tätigkeit oder die Arbeit selbst”— de la siguiente manera: “l’activité *personelle* de l’homme, ou travail proprement dit”, es decir, “la actividad *personal* del hombre, o trabajo propiamente dicho”.²⁴⁵ Así, al rechazar la teleología, “la actividad adecuada a un fin”, Althusser elimina el carácter específicamente humano del trabajo, reduciéndolo a una mera manipulación. Por el contrario, la auténtica ontología marxista del trabajo revela a éste como el núcleo de una integración orgánica —y objetiva, en la medida en que es independiente de la voluntad de los

244 Carlos Marx, *El Capital*, op. cit., t. I, pp. 130-131.

245 Louis Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., t. n, p. 144. [En edición española, p. 184.] En verdad la deficiente traducción del texto ya se encontraba en la edición francesa, a cargo de J. Roy, la cual, como se sabe, fue “despojada”, por el propio Marx, de varias expresiones filosóficas. Althusser, sin embargo, se hace responsable de la traducción, en la medida en que nos advierte que “con frecuencia, nos ha sido necesario rectificar las traducciones francesas de referencia, inclusive la traducción del Primer Libro de *El Capital* hecha por Roy, para seguir más de cerca el texto alemán, en ciertos pasajes particularmente densos o cargados de sentido teórico” (*Lire Le Capital*, op. cit., t. I, p. 92). [La edición española no tiene esta “Advertencia” de Althusser.] ¿Será que la afirmación del carácter teleológico del trabajo carece de sentido teórico?

hombres singulares— de causalidad y teleología, de objetividad y subjetividad. El conocimiento humano, la teoría, tiene su fuente genético-ontológica precisamente en estas características del trabajo: la realización del proyecto teleológico implica el conocimiento de los nexos causales que el mismo trabajo va a poner en funcionamiento.

De este modo, la verdadera posición marxista aparece como un justo *tertium datur* entre la antropología subjetivista, en la que desaparecen las determinaciones objetivas, naturales y materiales de la praxis, y un objetivismo esquemático que reduce el trabajo, despojado de su carácter específicamente humano, a una simple técnica de manipulación. Aunque se refieran a Hegel, que fue el primero en aprehender —aun cuando de modo idealista— la naturaleza real del trabajo, estas observaciones de Lukács plantean correctamente el problema: “El análisis concreto de la dialéctica del trabajo humano supera, en Hegel, la antinomia de causalidad y teleología, al revelar el lugar concreto que la finalidad humana consciente ocupa *en el interior* del contexto causal complejo, sin romper tal contexto, sin ser obligado a salir de él y apelar a cualquier principio trascendente; pero, igualmente [...] sin perder de vista las determinaciones específicas de la finalidad en el trabajo”.²⁴⁶ También en este punto, por lo tanto, la dialéctica marxista es una prolongación, crítica y materialista, de la dialéctica hegeliana.

Así se vuelve posible —en nombre de Marx y contra Althusser— restablecer el papel del hombre en la constitución ontológica de lo social, al afirmar la naturaleza creadora, relativamente creadora, del trabajo y la praxis. Al combatir una afirmación “antropologista” de Adam Smith, pero sin por ello caer en el antihumanismo, el propio Marx observa: “A. Smith considera el trabajo psicológicamente, con relación al entretenimiento o la infelicidad que depa-

246 Georg Lukács, *El joven Hegel...*, op. cit.

ra al individuo. Pero además de esta relación *afectiva* con su actividad el trabajo es, con todo, otra cosa: [...] es una *actividad creadora, positiva*".²⁴⁷

Y en otro texto de madurez, en el llamado Libro IV de *El Capital*, dice todavía Marx: "El mismo hombre es la base de su producción material, lo mismo que de cualquiera otra producción que realice. Por lo tanto, todas las circunstancias que influyen sobre el hombre, *sujeto de la producción*, modifican más o menos todas sus funciones y actividades *en cuanto creador* de la riqueza material, de las mercancías".²⁴⁸ Como ya vimos, esta creatividad está lejos de ser absoluta: se encuentra determinada, o limitada, por factores no sólo materiales (por ejemplo, la naturaleza del objeto sobre el cual se aplica el trabajo), sino también sociales (modo de división del trabajo, nivel de conciencia y de productividad técnica alcanzado, etcétera). Pero, a pesar de ello, es completamente válido afirmar que la naturaleza de las categorías objetivas que forman la sociedad, luego que sea despejado el velo fetichista que las transforma en algo similar a las "cosas", se revela como un conjunto de relaciones interhumanas, de las cuales el hombre social, aunque no de un modo abso-

247 Karl Marx, *Fondements...*, op. cit., vol. II, p. 117. [En edición española, Karl Marx, *Elementos...*, vol. II, trad. de Pedro Scarón. Ed. Siglo XXI, México, 1972, p. 122.] Cabe observar de paso, que el texto de Marx refuta no sólo las posiciones de Althusser, sino también las "antropologistas" de Marcuse. En efecto, Marcuse analiza el trabajo no como praxis creadora y objetiva, sino como institución del "principio de realidad" que se opone a los instintos, al "principio del placer"; la realización del hombre, así, es situada más allá del trabajo real, en una utopía lúdica (conversión del trabajo en juego), y no en un trabajo efectivamente creador, no enajenado. (Véase, particularmente, *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965, pp. 27-36, 141-151, etcétera, y *Psicoanálisis y política*, trad. de Ulises Moulines. Ed. Península, Barcelona, 1969, pp. 41 ss.)

248 Carlos Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Ed. Vencere-mos, La Habana, 1965, vol. I.

luto, es el sujeto real. (Recuérdese la definición de Engels, anteriormente citada, según la cual la economía no trata de “cosas”, sino de relaciones interhumanas mediadas por las cosas). La ontología marxista, por lo tanto, es concretamente *humanista*; el principio básico de ese humanismo es la tesis de la autocreación del hombre, la afirmación de que el hombre es el producto de su propia actividad en cuanto ser social.

Podemos ahora comprender por qué Althusser, al rechazar el carácter ontológico del marxismo, rechaza igualmente su carácter humanista, o sea, la categoría central del marxismo en tanto que concepción del mundo. Para practicar de modo más fácil este vaciamiento, Althusser juega con la ambigüedad que, a lo largo de la historia del marxismo, envuelve al concepto de “ideología”. (Tal ambigüedad terminológica no aparece sólo en los discípulos, sino también en Marx, Engels y Lenin). Por un lado, “ideología” designa la falsa conciencia, o sea, el pensamiento que, limitado o condicionado por intereses particulares de clase, ofrece una reproducción deformada de la objetividad real. Por otro, designa a una concepción del mundo, esto es, el conjunto de conceptos —sean verdaderos o falsos— a través de los cuales los hombres no forman sólo una imagen global de la realidad, sino que además sistematizan o establecen una manera de *reactuar* sobre esa realidad. Este segundo sentido de la palabra “ideología” se deriva del principio básico del materialismo histórico, de acuerdo con el cual el pensamiento jamás se desliga de la vida social; el conocimiento es siempre una respuesta a los problemas planteados por la realidad, y en la vida social tales respuestas envuelven siempre la cuestión del *valor o el disvalor humano* de la realidad a la cual se responde.

Tomemos un ejemplo concreto. El hecho de que ocurra en la objetividad natural una desintegración del núcleo atómico es, en sí, un hecho éticamente indiferente. Pero que

esa desintegración, en el interior de la praxis social, sea utilizada para construir una fábrica o una bomba atómica, es algo que plantea un problema de valor o de disvalor. Vista en su totalidad, en la praxis concreta del hombre se articulan orgánicamente juicios de hecho y juicios de valor. Este doble aspecto de la concepción del mundo —reproducción objetiva de la realidad y toma de posición— fue muy bien puesto de relieve por Lukács: “Podemos definir la concepción del mundo, en general, como ese campo de fuerza psíquico *entre la reproducción de la realidad y la reacción frente a ella* [...] La función de la concepción del mundo consiste en decidir frente a las alternativas que la vida presenta, en particular aquellas que se encuadran en la aceptación o el rechazo del mundo social en el cual vive el hombre”.²⁴⁹

Althusser afirma, correctamente, que el marxismo no es una ideología en el primer sentido del término, es decir, no es una simple “expresión” de los intereses de clase, sino una reproducción objetiva, científica, de la realidad. En este punto, Althusser supera cualquier sociologismo vulgar, cualquier “historicismo” relativista, incapaces ambos de comprender el carácter *objetivo* del pensamiento científico, incluyendo el marxismo. Pero equivocadamente confunde los dos sentidos del concepto de ideología; con ello, rechaza también los problemas que se derivan del necesario condicionamiento histórico-social del pensamiento, desterrando de la racionalidad científica el esclarecimiento teórico de los problemas de la concepción del mundo, o sea, de la relación entre juicios de hecho y juicios de valor, entre ciencia y toma de posición.

Veamos más de cerca esta problemática. Las cuestiones planteadas por la concepción del mundo pueden recibir una respuesta ideológica (en el primer sentido del término) o científica (apoyándose en una representación

249 Georg Lukács, *Marxismo e política culturale*, op. cit. P. 169.

objetiva de lo real). La concepción del mundo será tanto más científica cuanto más se apoyen sus juicios de valor en una amplia concepción ontológica, capaz de esclarecer conceptualmente la integralidad de las alternativas y las potencialidades del ser humano. En este caso, la toma de posición contenida en la concepción del mundo no desemboca en un simple moralismo subjetivo y quijotesco, sino que ocurre *en el interior* de una representación objetiva de la realidad, que capacita a los hombres para ejercer una crítica de lo real en nombre de las posibilidades reales mismas, momentáneamente reprimidas. Se debe observar, por otra parte, que las cuestiones de la concepción del mundo surgen en la propia vida; la praxis humana, cuando no se limita a la simple manipulación de lo real inmediato, contiene en sí una necesaria toma de posición frente a la vida social. El marxismo, en tanto que ciencia, eleva hasta el nivel del concepto esta característica de la praxis, esclareciéndola teóricamente; pero, evidentemente, trabaja con un hecho real, que existe con independencia de su formulación teórica. De este modo, al abandonar el esclarecimiento racional, científico, de tales problemas, las filosofías ligadas a la “miseria de la razón” —entre las cuales hay que contar la de Althusser— condenan a la *irratio*, a la arbitrariedad subjetiva, un terreno esencial y determinante de la vida humana.

Ahora se vuelve más nítida, tanto en el sentido positivo como en el negativo, la relación que establecemos entre la ontología y la concepción del mundo. Como ya observamos, cuanto más amplio es el objetivo que se propone la praxis, tanto más rica deberá ser la objetividad que se reproduzca conceptualmente. (O en otras palabras: cuanto más universal es el proyecto teleológico, tanto más amplias deberán ser las conexiones causales aprehendidas por el pensamiento). En la auténtica concepción del mundo, el objetivo propuesto es la totalidad de lo real; el hu-

manismo marxista, por ejemplo, al proyectar la supresión de la enajenación, propone una praxis capaz de reapropiar, para el hombre, la totalidad de la objetividad social, o sea, capaz de revelar esa objetividad como producto de la acción colectiva de los propios hombres, aunque a la praxis manipulada esa objetividad se le aparezca como un conjunto de “cosas” exteriores a los hombres. Por todo esto, una praxis como la que hemos descrito, que relaciona la totalidad del objeto con la totalidad del género humano, demanda un nivel máximo de conocimiento posible: precisamente un conocimiento *ontológico* de lo real, capaz de superar todas las limitaciones y unilateralidades propias no sólo del pensamiento inmediatista de la vida cotidiana, sino también aquellas que se han impuesto en los marcos de la especialización científica corriente. Un conocimiento, en suma, enfocado hacia la totalidad intensiva de lo real. Se comprende con facilidad, por el contrario, que una praxis que se queda coagulada en la manipulación, en la dominación inmediata del objeto, sin proponerse la apropiación humana de éste, debe por necesidad desterrar de su esfera cognoscitiva no sólo los problemas ontológicos, los problemas de la “cosa en sí”, sino también los relativos al valor o disvalor humano de la vida social, es decir, los relativos a la concepción del mundo. (Esto sucede, lo diremos de paso, tanto en la manipulación cotidiana como en la manipulación técnico-científica). La praxis manipuladora, precisamente por asumir el momento teleológico como algo “inconsciente”, habitual, heterónimo, deja de lado el problema del valor; la “ética” de la manipulación, si se puede hablar aquí de ética, estriba en la simple eficacia. No es por ello casual que Althusser, al identificar praxis con manipulación y racionalidad con intelecto formal, considere los temas de la concepción del mundo como “falsos problemas”, como algo condenado a lo irracional.

Al concentrarse en las cuestiones epistemológicas, al desterrar de la ciencia cualquier elucidación teórica de los problemas ontológicos (falsamente confundidos con un antropologismo subjetivista), la “lectura” althusseriana elimina más de un elemento de los que constituyen el universo de las categorías marxistas. Como observamos anteriormente, Althusser confunde los dos conceptos de “ideología”. Por un lado, ve correctamente el carácter desantropomorfizador de la ciencia, es decir, el hecho de que, en la representación científica de lo real, deben desaparecer los elementos propios al sujeto, los “agregados extraños” de que hablaba Engels. Pero confunde tal desantropomorfización *epistemológica* con la eliminación *ontológica* del papel del hombre en la construcción y la evaluación de la vida social. “Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombres —dice Althusser— a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre”.²⁵⁰ Contra Althusser, es necesario recordar que esta desantropomorfización se refiere sólo al objeto, pero no al sujeto. Cuando afirmamos que el conocimiento debe ser lo más objetivo posible, que debe evitarse cualquier proyección del sujeto que conoce a la objetividad en sí, no afirmamos, en modo alguno, que el hombre sea una simple “cosa”, que la realidad social *objetiva* no sea una síntesis de sujeto y objeto. Debemos estudiar objetivamente, de manera desantropomorfizadora, el modo por el cual el hombre, en tanto que sujeto, participa en la construcción de la objetividad social, a través de proyectos teleológicos y de tomas de posición. En suma, nos encontramos aquí frente a dos planos: el epistemológico y el ontológico, que no deben ser confundidos. Es interesante observar que los historicistas subjetivos practican una confusión similar a la de Althusser, aunque con signo inverso: partiendo de esa unidad

250 Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 236. [En edición española, p. 190.]

objetiva del sujeto y el objeto en la vida social, niegan la posibilidad de alcanzar un conocimiento *objetivo* de la praxis humana. Althusser, afirmando correctamente tal posibilidad, niega sin embargo aquella unidad ontológica. En esta falsa alternativa, se pierde, precisamente, la correcta solución marxista del problema.

Ahora bien, si la colocamos en el conjunto de la ontología del ser social, esta peculiaridad epistemológica encuentra una explicación plena, racional, sin que se altere —antes al contrario: reforzándola— la naturaleza humanista de la concepción marxista del mundo: la desantropomorfización científica aparece como un proyecto teleológico del hombre, como un instrumento de su realización específicamente humana. Si en la ciencia el hombre suspende su relación valoradora de lo real, e intenta comprenderlo del modo más objetivo posible, ello ocurre, precisamente, porque esta “suspensión” aparece como un momento peculiar, necesario, de una toma de posición más amplia y eficaz. “La producción de una situación en la cual las fuerzas naturales que se quiere estudiar —señala Lukács— puedan obrar ‘puramente’, sin la perturbación de momentos inhibitorios del mundo objetivo y sin observaciones erradas del sujeto es, al igual que el trabajo mismo, una posición de fines, aunque de tipo particular, y, por lo tanto, pura práctica en su esencia”.²⁵¹ Y en otro lugar, Lukács establece la relación que existe entre la ciencia y la toma de posición, entre la desantropomorfización y el humanismo: “Hay que subrayar que, desde la Antigüedad griega, desde la primera aparición consciente del principio desantropomorfizador, se ha desarrollado ininterrumpidamente, sucesivamente, aunque con contragolpes, con frecuentes inconsecuencias y en línea quebrada, una ética correspondiente a aquel principio, nacida de él, no, ciertamente, desantropomorfizadora, puesto que es un modo de com-

251 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. XXI.

portamiento humano pero [...] [que] hace del principio científico el punto de apoyo arquimédico en el que basar una concepción verdaderamente humanística, adecuada al hombre y a su dignidad. Una tal ética empieza en el hombre y culmina en él, pero, precisamente por eso, presupone un mundo externo considerado desantropomorfizadamente [...] [Existe una] relación entre el descubrimiento de la elaboración, metodológicamente clara, del reflejo desantropomorfizador, por un lado, y, por otro lado, el humanismo, la defensa de la libertad y la integridad del hombre”.²⁵²

Para que se vuelva aún más clara la contraposición que se da entre la pobreza de las posiciones althusserianas y la riqueza del universo de las categorías lukacsianas, presentaremos aquí un ejemplo concreto. Una de las cuestiones esenciales de la ética y la concepción del mundo marxista, de enorme importancia en el mundo actual, es la de la libertad y la responsabilidad. En la obra de Althusser no existe la menor referencia a estos conceptos; presumimos que son por él considerados como “problemas imaginarios”, conceptos “ideológicos”. Pero veamos cómo el lukacsiano Wolfgang Harich, partiendo de una rica concepción del trabajo, articula aquellos conceptos con la ontología marxista del hombre, es decir, los somete a un examen científico y racional. (Cito las posiciones de Harich de acuerdo con el resumen que de ellas hace Cesare Cases²⁵³) Harich considera dos conceptos centrales de libertad: el definido por Engels en la fórmula “conocimiento de la necesidad” y el de la libertad del querer, del libre albedrío, que no se reduce inmediatamente al concepto engelsiano y

252 Georg Lukács, *Estética*, I, op. cit., pp. 186 y 189.

253 Cesare Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, op. cit., pp. 131-133. El ensayo de Wolfgang Harich comentado por Cases fue publicado originalmente en la recopilación *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlín, 1956.

que plantea las cuestiones de la responsabilidad y la irresponsabilidad. Cases resume y comenta del siguiente modo las posiciones de Harich: “Responsable es aquel que puede igualmente decidir de otro modo, teniendo incluso conocimiento de causa. Irresponsable, por el contrario, es el que está sometido a un instinto irresistible que lo priva de su libre albedrío. El hombre normal se distingue del animal y del salvaje precisamente porque no está sometido a la inmediatez de los instintos, sino que ha elaborado una especial ‘estructura de impulsos’ que le permite escoger dentro de ‘un vasto campo de motivos sólo *posibles*, ninguno de los cuales ejerce una coacción *absoluta*’ sin que por ello, empero, se encuentren fuera de todo complejo causal, como afirmaba la ética kantiana. Esta estructura especial es explicada a través del trabajo, dado que éste implica ‘una suspensión de las necesidades inmediatas y, por lo tanto, una superación continua de un comportamiento esclavo de los instintos y los impulsos animales’. En el trabajo, por ello mismo, se encuentra el punto de referencia de los dos conceptos de libertad: a través de él, el hombre modifica la naturaleza y crea su historia —gracias al ‘conocimiento de la necesidad’—, pero, al mismo tiempo, se modifica a sí mismo, su propia estructura, adquiriendo así la libertad del querer”.²⁵⁴ Esta larga cita nos permite ver el modo a través del cual una amplia concepción ontológica de la praxis esclarece teóricamente, de modo *racional* y *científico*, las cuestiones del humanismo como concepción marxista del mundo.

Como heredero del agnosticismo de la “miseria de la razón”, Althusser debe dejar de lado todos esos problemas decisivos de la vida humana. La rígida distinción que establece entre ciencia e ideología, por lo tanto, le va a servir para desterrar del dominio de la científicidad y la razón todo aquello que escape a los límites epistemológicos y for-

254 Cesare Cases, op. cit., p. 132.

malistas en que pretende encerrar al marxismo. Al estrechar el ámbito de estas categorías, Althusser las utiliza con el objeto de enmascarar una actitud neopositivista y agnóstica, que vimos cómo se reproducía, *mutatis mutandis*, en todos los estructuralistas, o sea, aquella actitud que declara como “falsos problemas” —residuos subjetivos en Lévi-Strauss, “doxología” en Foucault, “ideología” en Althusser— todos los momentos de la realidad que trascienden el formalismo del intelecto y las reglas de la manipulación. El aparente “rigor científico” esconde, así, el radical agnosticismo de Althusser. El terreno abandonado a la “ideología”, a la arbitrariedad irracionalista, tiene dimensiones bastante amplias: es el terreno de la dialéctica objetiva, de la historia real, de las determinaciones ontológicas de lo social, del aspecto crítico de la razón, de los problemas de la ética y el humanismo, de la responsabilidad del individuo ante la comunidad, de la lucha contra la enajenación y la manipulación, etcétera.

Como consecuencia de tal agnosticismo, Althusser no puede responder a las cuestiones esenciales de nuestro tiempo. Sus conceptos pobres y esquemáticos no pueden iluminar una praxis apropiadora, capaz de quebrar la sólida preponderancia de la manipulación en el capitalismo de consumo y en el socialismo burocrático de hoy. Aún más que eso: voluntaria o involuntariamente, tales conceptos refuerzan una concepción seudocientífica de la realidad, que, tanto en el Occidente como en el Oriente, establece que es posible resolver todos los problemas del hombre gracias a una eficaz manipulación tecnológica. Lejos de contribuir a un auténtico renacimiento del marxismo, por lo tanto, Althusser contribuye a conservar, con ropaje “modernista”, una concepción completamente deformada del socialismo. Al silenciar los problemas de la democracia socialista, las cuestiones de la lucha humanista contra la manipulación burocrática de las conciencias, Althusser

corre el riesgo de convertirse en el ideólogo de una tendencia conservadora, que no se limita a declarar que el humanismo es un “falso problema” teórico, sino que se empeña en eliminar, por la violencia o la presión, las posibilidades de un humanismo socialista concreto. Esta conversión de Althusser en el ideólogo del neostalinismo, naturalmente, es una posibilidad que se da todavía en el plano de la mera teoría. Pero, al establecer hoy sus relaciones con Althusser, ningún intelectual serio y responsable puede rehusarse a considerar esta posibilidad, al menos como una advertencia.

POSTFACIO

José Paulo Netto

(para Elaine e Ivanete)

Este libro, que ahora sale en segunda edición casi cuatro décadas después de su lanzamiento, vio la luz originalmente en el primer semestre de 1972 y tuvo, aún, una versión publicada en México.¹ Desaparecido de las librerías desde mediados de los años 1970 y con la traducción castellana prácticamente inaccesible, también agotada, *El estructuralismo y la miseria de la razón* se tornó, para los brasileros –especialmente para las generaciones que ingresaron en la vida intelectual después de 1980-, una de aquellas citas bibliográficas un poco rituales, que se hacen formal y obligatoriamente por la simple razón de que su autor ha conquistado merecida e indiscutible relevancia en el panorama intelectual brasilerero en los últimos treinta años.

Cabe, pues, preguntarse si la iniciativa –tomada a mí ver en óptima hora por *Expressão Popular*, hace una década, inmersa en una meritoria “batalla de las ideas”- de reeditar este libro, pasados treinta y ocho años, posee algún sentido más allá del de una remisión histórica o de un eventual homenaje a su autor. La respuesta, ciertamen-

* Al valerse de un largo listado de fuentes bibliográficas, en especial críticas, pertinentes a las cuestiones tratadas en este *Postfácio*, el autor recurre exhaustivamente a notas que fueron puestas al final del texto. Para evitar que la consulta a las notas perturben la lectura, aquellas que tienen directa relevancia documental o significancia de otra naturaleza fueron presentadas con su numeración y por un asterisco y son pocas -es en este caso que el lector debe interrumpir la lectura y consultar la nota; cuando la numeración es presentada sin asterisco, la nota es de carácter bibliográfica y su consulta puede ser postergada sin prejuicio para la comprensión de este *Postfácio*. [La traducción al español de este postfácio estuvo a cargo de Sergio D. Gianna]

te, me parece inequívoca: *El estructuralismo y la miseria de la razón* es obra esencial, absolutamente *indispensable* para todos los que no capitulan de cara a la regresión ideoteórica que hoy impera en los círculos intelectuales de la sociedad tardo-burguesa y sobresale, casi sin límites, en los medios académicos brasileros. Y es como obra *necesaria* que debe ser leída, puesto que es fundamental en la batalla contemporánea de ideas; pero agregó: es obra también *insuficiente*. Pienso que, sin ella, nos encontrarnos desarmados frente a la avasalladora marea de la cultura regresiva; sin embargo, *solo con ella* no nos será posible la crítica radical y las proposiciones superadoras.

Las anotaciones que siguen tienen un objetivo muy sencillo: dar fundamento a esta respuesta acerca de la relevancia de la edición y de la lectura de *El estructuralismo y la miseria de la razón* y sumariamente, indicar, prosiguiendo con el espíritu del libro, las líneas generales de lo que señalo como *cultura regresiva*.

1

Observé, inicialmente, que las referencias a *Estructuralismo y miseria de la razón* ciertamente se deben más al reconocimiento intelectual que se acreditó a su autor en el curso de los últimos treinta años, que al propio libro, desaparecido en parte por la propia naturaleza del llamado *mercado de bienes simbólicos*, en parte por los escrúpulos de Carlos Nelson Coutinho, que dudó por años en republicar su más importante “obra juvenil”.

Si, por un lado, tales escrúpulos nunca me parecieron fundados y/o pertinentes (y espero que el lector de los días actuales, después de haber recorrido las páginas de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, también los considere de la misma forma), por otro lado es más que comprensible que la referencia medio ritual al libro venga

condicionada por el prestigio que los años siguientes confirieron a su autor.

Después que su ensayo “La democracia como valor universal” –haciendo eco nítidamente del eurocomunismo influyente en la época- fue publicado en 1979,² la remisión a Carlos Nelson se convirtió en una casi obligación para aquellos que se movían en el territorio de la (mal) llamada Ciencia Política –después de todo, con aquel ensayo polémico, el autor abrió entre nosotros, a saber en la izquierda marxista, una discusión que aún hoy repercute y reverbera en nuevas y expresivas contribuciones y en malos entendidos no tan nuevos pero igualmente expresivos. De cualquier modo, se trata de un texto cuya resonancia fue indiscutible no por otro motivo, extractos suyos fueron escogidos por el siempre atento Michael Löwy, a partir de la cuarta edición, en su antología, divulgada en varios idiomas, *El marxismo en América Latina*.³

A lo largo de la década de 1980, ya tornado “cientista político” –rotulación enteramente impropia al autor y que él, gentil y sabiamente, rechaza- e ingresando en la vida y en las actividades académicas, que se desenvuelven paralelamente a su militancia partidaria (desvinculado del PCB en 1982, adhiere después al PT,⁴ del cual se desliga para integrar el P-Sol), Carlos Nelson prosigue en su trabajo ensayístico, del que otro ejemplo es *La dualidad de poderes*,⁵ gana la escena pública como conferencista de numerosos eventos académicos y políticos nacionales e internacionales (del que resultan intervenciones publicadas en varios volúmenes colectivos)⁶ y tiene trabajos divulgados en América Latina y en Europa. Conquista, en suma, al final de la década de 1980 y a inicios de los años 1990, en el panorama cultural brasilero, una visibilidad incontesable que, desde entonces, sólo vino creciendo.

En el proceso en que Carlos Nelson se torna un intelectual de proyección, resulta importante su relación con la

obra de A. Gramsci, que, de hecho, data aún de los años 1960, cuando se encargó de la traducción de *Concepción dialéctica de la historia, Literatura y vida nacional y Los intelectuales y la organización de la cultura*.⁷ Mucho antes de que el comunista sardo se convirtiera en el botín del que se nutren ilegítima y alegremente servidores de las más diversas reparticiones públicas y oficinas ideológicas, Carlos Nelson dedicaba a él especial atención; este cuidado analítico –profundizado en el período en que, en la condición de exiliado político, vivió en Italia-^{8*} habría de constituir, en la ulterior evolución de nuestro autor, no sólo una referencia teórico-política privilegiada, sino, sobre todo, un permanente objeto de investigación. El primer producto específico de esta investigación fue el estudio introductorio a la antología gramsciana que Carlos Nelson publicó en 1980;⁹ tal estudio, ya ampliado, constituiría después el libro *Gramsci. Un estudio sobre su pensamiento político*¹⁰ –que después de casi una década, volvería a ser objeto de una significativa extensión, en una edición que serviría de base para su traducción al italiano.¹¹

Esta continua reflexión sobre la obra gramsciana se expresa prácticamente en todas las intervenciones de Carlos Nelson post-1980, tanto en aquellas específicamente dedicadas al fundador del *Partido Comunista Italiano*¹² como en análisis de coyunturas políticas y culturales.^{13*} Pero la culminación de esta incansable investigación en torno del legado gramsciano, llegó a inicios de los años 2000: cabe a Carlos Nelson la iniciativa y la responsabilidad de la edición, en traducciones suyas,¹⁴ y de Marco Aurélio Nogueira y Luiz S. Henriques, de prácticamente toda la obra de A. Gramsci: los seis volúmenes de los *Cuadernos de la cárcel*, los dos volúmenes de los *Escritos políticos* y también los dos volúmenes de las *Cartas de la cárcel*.¹⁵

Tan notable emprendimiento y el conjunto de análisis sobre la formación social y cultural brasilera que atra-

viesa su producción ensayística, valen a Carlos Nelson el reconocimiento internacional –sea como “el decano de los estudiosos brasileros de Gramsci”, sea como aquel que “supo utilizar algunas de las principales categorías teóricas gramscianas para interpretar la historia política y cultural de su país en los últimos decenios”.¹⁶ Pero, ya antes, el reconocimiento nacional vino en las referencias que a él fueron hechas, con respeto y admiración, entre tantos otros, por Nelson Werneck Sodré, Octavio Ianni, Raymundo Faoro y Alfredo Bosi.

2

La imagen de Carlos Nelson como “gramsciano” es adecuada –por otra parte, no por casualidad, él es vicepresidente de la *International Gramsci Society*-, pero ello ha contribuido a dejar en la sombra, en buena medida, la matriz teórica que avaló originalmente su formación marxista y, en escala también decisiva, su producción intelectual.

En efecto, ya en sus años de formación en Filosofía, aún en Bahía, Carlos Nelson leía al teórico que habría de marcar fundamentalmente su relación con la obra de Marx: György Lukács. Sin dejar margen a duda, es posible afirmar que *la apropiación y utilización que Carlos Nelson va a realizar de los clásicos del marxismo y de la tradición marxista misma, de inicios de los años 1960 a la primera mitad de 1970, es completamente atravesada por la mediación del pensamiento de Lukács.*

Desde un punto de vista histórico, parece un consenso que debemos a Leandro Konder y a Carlos Nelson, el trabajo sistemático, en los años 1960, de traer la referencia lukacsiana a la cultura brasiler¹⁷ –en verdad, resulta imposible estudiar la recepción de las ideas de Lukács en nuestro país sin tener en cuenta el protagonismo de Leandro Konder y Carlos Nelson.¹⁸ Sin embargo, no resulta tan

evidente el trabajo crítico –literario y filosófico– realizado por Carlos Nelson, de mediados de los años 1960 a la primera mitad de la década de 1970, bajo la directa influencia de Lukács. De algún modo, su desplazamiento de la crítica literaria y filosófica hacia la dicha Ciencia Política, concomitante a su giro en la dirección del pensamiento de Gramsci, ha obscurecido aquella dimensión de su trabajo intelectual.

Ciertamente sería un equívoco señalar, en la evolución teórico-política de Carlos Nelson, una “fase lukacsiana” y una “fase gramsciana”. El propio Carlos Nelson, reiteradas veces, en conferencias y debates, ha insistido –y no hay ningún motivo para cuestionar esta insistencia– en que, para él, nunca se colocó la alternativa *Lukács o Gramsci*; antes, él habrá escogido la combinatoria *Lukács y Gramsci*: entiende Carlos Nelson que, en lo que respecta a la esfera de la política, el pensamiento de Lukács contiene limitaciones que no posee el pensamiento de Gramsci; inclusive, considera la posibilidad de una “integración dialéctica” de ambos.¹⁹ Está claro que tal “integración dialéctica” no se procesa (si, a mi juicio, se procesase) sin problemas: no sólo hay diferencias, sino verdaderas colisiones entre la ontología social formulada por Lukács y el substrato filosófico de las concepciones de Gramsci –más también resulta claro que Carlos Nelson, con su sensibilidad crítica, no minimiza tales problemas.²⁰ Y está igualmente claro que, cuando retoma temáticas crítico-literarias, inclusive habiendo ya incorporado decisivamente el legado gramsciano, Carlos Nelson conserva (igualmente de modo crítico) su inspiración lukacsiana –lo prueba, nítidamente, el último libro que publicó sobre la temática.²¹ Todo esto me permite inferir, creo que sin violentar el carácter unitario de la evolución y de la obra de Carlos Nelson, que tal unidad pretende alimentarse de una diferenciada remisión marxista: a los fundamentos teórico-filosóficos y

a la alta cultura, cabría la matriz lukacsiana, a la cultura en sentido amplio y a la esfera estrictamente política, cabría la referencia gramsciana, ambas tomadas crítica y creadoramente.

Dicho esto, insisto en el hecho de la actividad crítica (literaria y filosófica) de Carlos Nelson *anterior* a su intervención en el dominio teórico-político, está injustamente oscurecida. Constituyen piezas centrales de esta actividad, ejercitada sobre *directo* influjo lukacsiano, dos libros: *Literatura y humanismo* y *El estructuralismo y la miseria de la razón*.

El primero de ellos²² reveló al país un crítico cuyo debut en libro, aún precoz (los ensayos que componen el volumen fueron escritos *antes* de que el autor cumpliera veintitrés años), oxigenaba el análisis literario brasileiro y traía al debate cuestiones innovadoras. Además de un largo ensayo sobre la estética lukacsiana (tematizando el *realismo* como su categoría central) y de una aproximación bastante peculiar al pensamiento de Sartre —en los cuales la astucia estética y filosófica del joven crítico se mostraba nítidamente—, entre los textos de crítica literaria abultaban bellos estudios sobre Dostoievski y Semprún y, especialmente, un original y creativo trato de la obra novelística de Graciliano Ramos. La contribución de Carlos Nelson a un *nuevo* abordaje del universo del autor de São Bernardo —en la cual unas pocas concesiones de L. Goldmann no hieren la substantividad de la inspiración lukacsiana— terminó por constituirse en uno de los más exitosos y acabados ejemplos de la crítica literaria marxista en Brasil:²³ quien pretende un conocimiento de la estructura de la novela de Graciliano, no puede pasar por alto una pieza analítica del tal magnitud.²⁴

Por otra parte, la excepcional cualificación de Carlos Nelson para el análisis de la estructura novelística, que vio reafirmada su madurez plena por los estudios publicados

en el anteriormente citado *Lukács, Proust y Kafka. Literatura y sociedad en el Siglo XX*, apareció ya enteramente consolidada, a principios de los años 1970, en su contribución al volumen colectivo *Realismo y antirealismo en la literatura brasilera*.²⁵ Esta contribución, un ensayo sobre Lima Barreto, se tornó, al igual que el tratamiento ofrecido a Graciliano, material de consulta obligatoria para críticos e historiadores literarios –sea por el abordaje inmanente de la obra novelesca de Lima, en especial de *El triste fin de Policarpo Quaresma* (en el cual Carlos Nelson toma como creativa llave de análisis, la *bizarría*, tal como es puesta por Lukács), sea por la innovadora interpretación de la peculiaridad histórica de la inserción socio-política de los escritores en nuestra sociedad (a partir de la también lukacsiana indicación del *intimismo a la sombra del poder*).

En el nivel crítico–filosófico, la mayor prueba del talento de Carlos Nelson la ofrece *El estructuralismo y la miseria de la razón*, libro que –verdadero *tour de force* para un intelectual que aún no llegara a los treinta años de edad (la primera redacción del texto es de 1969/1970, con su forma definitiva concluida en julio de 1971, o sea: se trata de un libro escrito entre los veintisiete y los veintiocho años)²⁶– sólo ahora conoce su segunda edición.

La coyuntura en que *El estructuralismo y la miseria de la razón* fue redactado y publicado era asfixiante: el terrorismo estatal estaba a pleno vapor, cubierta de la ignominia del Acto Institucional n° 5, que cambió la naturaleza del régimen instaurado por el golpe de 1964. Después de cerca de cuatro años de paradójal hegemonía cultural de la izquierda sobre una dictadura reaccionaria,^{27*} el fascistizado régimen del 1° de abril, direccionó su grosera ferocidad también hacia la intelectualidad que hasta entonces no capitulaba frente al arbitrio y al obscurantismo. La *razzia* en las instituciones universitarias llegó a fines de 1969 y

fue ulteriormente concretada por el siniestro Decreto-Ley n° 477 –para describir el cuadro cultural vigente a inicios de la década de 1970, un intelectual delicado como Alceu de Amoroso Lima no encontró otro calificativo sino el de *vacío*.

En el terreno específico de la filosofía, se refleja bien aquel estado de cosas deprimente porque, si desde el primer momento del golpe, el *Instituto Brasileiro de Filosofia* lo respaldara, en la secuencia del AI-5 los filósofos y profesores de Filosofía más cualificados y recién ingresados en su madurez, dispuestos y habilitados a proseguir en la investigación crítica, fueron simplemente echados de sus puestos académicos por la furia dictatorial –son emblemáticas aquí, las persecuciones sufridas por pensadores como Gerd Bornheim, en Porto Alegre, José Arthur Giannotti y Ruy Fausto, en San Pablo, y José Américo Pessanha, en Río de Janeiro. Con pérdidas de tamaño profundidad, lo que restó de la inteligencia filosófica en las universidades quedó a la espera de tiempos mejores (para retomar la canción de Chico Buarque, trató de guardarse “para cuando el carnaval llegara”) y, sin quererlo, dejó abierto un espacio significativo, que luego fue ocupado: si las primeras expresiones estructuralistas entre nosotros vienen de 1966/1967 –cuando Otto Maria Carpeaux ya advertía que *el estructuralismo es el opio de los literatos*-,²⁸ en los años inmediatamente siguientes se registra un maremoto de corrientes estructuralistas de matices diversos, que invadieron prácticamente todos los departamentos de Ciencias Humanas y Sociales.

La adhesión al estructuralismo galvanizó la intelectua- lidad académica, envolviendo desde investigadores se- rios, a los oportunistas de ocasión y de siempre –así, no sólo la filosofía, sino la crítica literaria, la lingüística, las ciencias sociales se tornaron territorio de caza de la “es- tructura”, con el florecimiento, inclusive, de una especie

de “marxismo legal-académico” (haciendo eco, en especial, de la contribución althusseriana). Si se tiene en cuenta la constitución, a la época, de un mercado *nacional* de bienes simbólicos, ligado al establecimiento de una *industria cultural* monopolizada y centralizada,²⁹ ambos integrando la intelectualidad académica, se torna comprensible que las corrientes estructuralistas se hayan convertido, entonces, en una especie de sentido común del mundo letrado –y sentido común sin oposición o disenso significativo.³⁰

En efecto, el maremoto estructuralista, en Brasil, avanzó con olímpico desprecio de las críticas (Sartre, Goldmann y Lefebvre) que ya eran bastante conocidas a sus más evidentes equívocos y sus contradicciones más groseras. Y pocos, muy pocos, tuvieron condiciones e intrepidez para enfrentarlo –entre los raros intelectuales que se dispusieron a remar contra la corriente, se recuerdan los nombres de José Arthur Giannotti y, desde la reclusión donde pagaba por un “crimen político”, Caio Prado Jr.^{31*} Es precisamente en este cuadro que *El estructuralismo y la miseria de la razón* vio la luz –lo que, por sí sólo, habla del coraje intelectual del autor.

3

El estructuralismo y la miseria de la razón es tributario de fundamentales determinaciones teórico-metodológicas lukacianas: es obra de un discípulo (como asimismo se reconoce Carlos Nelson, en la dedicatoria que abre el libro). Se trata, justamente, de un *discípulo*, no de un simple seguidor o epígono –o sea: es obra de un intelectual que, incorporando la perspectiva teórico-metodológica explorada por el “maestro” y sus conquistas analíticas, desarrolla a partir de ellas una *crítica original* sobre un complejo de problemas que, hasta entonces, estuvieron fuera de una consideración similar. En este sentido, el trabajo del “dis-

cípulo” es creativo e innovador; más, puede ser tomado como una auténtica y legítima continuación del trabajo del “maestro”. Si es verdad que sin éste no habría aquel, es igualmente verdadero que el “discípulo” (tal como aquí se lo entiende) ofrece a la tradición teórico-crítica en que se inscribe, contribuciones esenciales e inéditas.

La filiación lukacsiana de *El estructuralismo y la miseria de la razón* es expresamente asumida por su autor, que se remite explícitamente a los núcleos teórico-críticos de *La destrucción de la razón* y a las formulaciones del “último Lukács”, a saber: a las ideas que el pensador húngaro adelantaba en la época, acerca de la ontología del ser social – y que Carlos Nelson sólo podía recoger escasamente, en testimonios y entrevistas de Lukács, en tanto que la obra conclusiva del itinerario lukacsiano aún no era publicada.³²

Este es un aspecto esencial de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, que singulariza el trato del estructuralismo operado por Carlos Nelson: es medular en su crítica de fondo al pensamiento estructuralista la tesis de que éste (al igual que todas las versiones del pensamiento neopositivista) tiene por fin la desaparición de la dimensión ontológica en el análisis de sus objetos; sustantivamente, *la crítica de Carlos Nelson a las matrices estructuralistas incide en la autonomización que promueven de la epistemología en relación a la ontología, conduciendo, en última instancia, a la eliminación de ésta* (con lo que, por derivación, se suprime la posibilidad de aprehender concretamente la *historicidad* de los procesos sociales). Exactamente aquí comparece lo constitutivo central de la elaboración de Carlos Nelson: desconociendo las formulaciones de la entonces inédita *Ontología del ser social*, apoyado sólo en sumarias y episódicas indicaciones lukacsianas, fue capaz él de conducir una operación crítico-ana-

lítica enteramente consecuente con el espíritu del último Lukács.³³

Pero esta operación crítico-analítica, sustentada en el carácter ontológico que Lukács correctamente atribuyó a la teoría social de Marx, se funda aún en otro pilar: la categoría de *decadencia ideológica* –tan poco comprendida y despreciada inclusive por pensadores del porte de un Sartre–, que Lukács extrajo de Marx ya en los años 1930^{34*} y que está en la base de las concepciones desarrolladas por el filósofo húngaro en *La destrucción de la razón*. En esta obra ciclópea y polémica, Lukács privilegia la contraposición entre razón e irracionalismo³⁵ y demuestra que el moderno irracionalismo (cuyos soportes son lanzados por Schelling, pero cuya instauración cabe a Nietzsche), terminando por abrir el camino ideológico para el horror nazista, proporciona una respuesta evasionista de cara a la realidad histórico-social –y la evasión delante de los dilemas histórico-sociales más decisivos, es un aspecto propio al pensamiento decadente.

Estas son, expresamente, las deudas fundamentales de Carlos Nelson para con su “maestro” Lukács. Pero, a partir de ellas, se irguen los desarrollos formulados por el “discípulo”. La originalidad de *El estructuralismo y la miseria de la razón* es cristalina y puede ser verificada en dos niveles claramente articulados: en primer lugar, en la crítica al racionalismo formal, con la introducción de la categoría de *miseria de la razón*; en segundo lugar, estableciendo la relación entre la *razón miserable* y la *ideología de la seguridad* (temáticas específicas de los capítulos I y II de este libro).

La categoría de miseria de la razón es una elaboración personal de Carlos Nelson. Como se sabe, en la *Destrucción de la razón*, Lukács no opera suficientes discriminaciones ideo-teóricas en el campo de la razón, de modo que permanece sin tratamiento una importantísima vertiente

del pensamiento occidental moderno que, aunque siendo formalmente racionalista, de hecho capitula de cara a la realidad, aceptando su *inmediaticidad* (esto es, su apariencia reificada) y asumiendo, como si fuera implicación necesaria del carácter relativo de todo conocimiento, un relativismo que redundaba en el agnosticismo social: se trata de las corrientes positivistas y neopositivistas —en las cuales el capitulacionismo de cara a la realidad casi siempre se asegura en base al epistemologismo.³⁶ Las formulaciones de Carlos Nelson sobre la *razón miserable*, que, ciertamente, recuperan crítica y selectivamente un largo legado intelectual —que inicia con Hegel (con la notable distinción, presentada en el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, entre *Verstand* y *Vernunft*), pasa por los problemáticos Lukács y Korsch de 1923 y viene a desembocar en algunos representantes de la “escuela de Frankfurt”^{37*} y en pensadores influenciados directamente por Marx, como Lefebvre o Goldmann) —tales formulaciones son innovadoras y creativas, esclareciendo sobre todo la *relación de complementariedad* entre racionalismo formal e irracionalismo moderno en la cultura propia al capitalismo del siglo XX (o, si se quiere, al capitalismo de los monopolios en su plena madurez, que para Carlos Nelson, configura el “capitalismo manipulador”), cultura que es expresión inequívoca de la decadencia ideológica. Carlos Nelson descubre esta relación de complementariedad, en la *función ideológica* que el moderno irracionalismo (la “destrucción de la razón”) y el racionalismo formal (la “razón miserable”) desempeñan como constitutivos de la cultura burguesa en el marco de tensiones, oscilaciones y contradicciones de la sociedad comandada por el capital: entre la “angustia” y la “seguridad”, operan como constelaciones ideo-teóricas sobre las cuales se erigen “concepciones de mundo” conservadoras/estabilizadoras del orden.

No obstante, *El estructuralismo y la miseria de la razón* no se detiene en lo que Carlos Nelson designó como el “análisis de la génesis histórico-filosófica del estructuralismo”. Si este análisis es imprescindible, la exigencia específicamente teórico-filosófica requiere más: requiere aún el examen inmanente y sistemático de las elaboraciones estructuralistas (el examen interno del “discurso teórico-filosófico”) –y este es el objeto de los capítulos III, IV y V del libro que está en manos del lector. Sin concesiones al sociologismo (o a cualquier otro tipo de reduccionismo), la argumentación de Carlos Nelson avanza en la aprehensión de los nexos internos del pensamiento estructuralista y sus efectivas y mediadas conexiones con la realidad histórico-social del que es constituyente y componente indiscartable. El paso inicial de este camino analítico compone el capítulo III y se complementa con el ítem 1 del capítulo IV: se vinculan dialécticamente el brillante excursus sobre el lenguaje, praxis y razón, el esclarecedor análisis del tránsito del neopositivismo al estructuralismo y la osada crítica a Lévi-Strauss.

A esta altura, *El estructuralismo y la miseria de la razón* revela su fuerza y su actualidad –más exactamente, los puntos que llevan a considerarlo como libro de *necesaria* lectura en los días que corren. De allí en adelante, es decir: en los ítems 2 y 3 del capítulo IV, bien como el capítulo V, queda clara la *insuficiencia* del texto.

Clarifiquemos para evitar malos entendidos: a mí juicio, el examen crítico al que Carlos Nelson somete el pensamiento de Foucault y Althusser –y de un autor efectivamente menor, pero influyente, como Barthes, no contienen ningún equívoco. No obstante, sus análisis son limitados porque el material sobre el cuál realizó su crítica es también limitado: Althusser y Foucault prosiguieron su actividad intelectual en un arco temporal más amplio y produjeron textos que señalan inflexiones en su evolución ideo-polí-

tica. Basta recordar que Althusser (cuya vida intelectual fue brutalmente interrumpida por la tragedia personal de la que todos tenemos noticias),³⁸ al tiempo en que Carlos Nelson escribía, aún no daría a luz a *Réponse à John Lewis* (1972), *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1973), *Éléments d'autocritique* (1974), bien como algunos textos de *Positions* (1976),³⁹ en estos materiales, en mayor o menos medida, se encuentran elementos ausentes en los textos analizados por Carlos Nelson.⁴⁰ En lo que toca a Foucault, la cuestión es más complicada, puesto que él, no sólo había escrito y editado abundantemente después de 1969 —año de la publicación de *Arqueología del saber* que, junto a *Las palabras y las cosas* (1966), es objeto de la crítica de Carlos Nelson— sino que, sobre todo, había incorporado a su universo intelectual, ampliándolo sensiblemente, autores y temas ausentes en su producción de finales de los años 1960. Textos diferenciados y fundantes de lo que se podría designar como “foucaultianismo” —como *Surveiller et punir*, *Microphysique du pouvoir* y los tres volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, además de *Dits et écrits*—⁴¹ obviamente no podrían ser considerados por Carlos Nelson. Esta ampliación del universo intelectual de Foucault fue necesariamente coetánea a indiscutibles giros en su reflexión, que conformaron, a partir de los años 1970, un nuevo perfil de este pensador —que, es claro, no fue analizado por Carlos Nelson.

En síntesis: la crítica a la que, en *El estructuralismo y la miseria de la razón*, son sometidos los textos de Althusser y de Foucault, *no dan cuenta del conjunto de la obra de ambos*. Esto no significa que tal crítica pueda ser desconsiderada: al contrario, debe ser necesariamente tenida en cuenta si se quiere comprender la *totalidad* del pensamiento de los dos autores —no obstante, y también necesariamente, hay que subrayar sus límites: únicamente con ella, no se comprenderá el recorrido teórico-filosófico

e ideo-político de Althusser y, especialmente, de Foucault. Además, hay que recordar que el interés de Carlos Nelson en relación a los estructuralistas fue, obviamente, selectivo: su abordaje incide sobre aquellos (Althusser y Foucault) que más directamente impactaban el campo de la tradición marxista y, a saber, el “marxismo legal” que comenzaba a constituirse en Brasil —esto es lo que explica, pienso, que él no se haya detenido sobre autores cuya relevancia se tornó mucho más manifiesta en el curso de los años 1970 (me parece el caso específico de Lacan), ni aún, sobre las repercusiones del estructuralismo más allá de Francia (en especial en los Estados Unidos, donde, en la transición de los años 1960 y 1970, figuras francesas de prominencia como Derrida, ya disfrutaban de prestigio).⁴²

Tales limitaciones de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, que hoy se revelan evidentes y muestran su insuficiencia, no pueden ocultar su fuerza: en las páginas de Carlos Nelson que el lector termina de recorrer, se encuentra realizada una ejemplar crítica ontológica que no hiere sólo las bases del pensamiento estructuralista — se trata de una crítica sin la cual es impensable el tratamiento rigurosamente marxista (y lukacsiano) de corrientes teórico-filosóficas e ideo-políticas que se desarrollaron después del estructuralismo.

4

En una obra fuertemente documentada, François Dosse observa que la explosión de mayo de 1968 favoreció decisivamente al pensamiento estructuralista. Escribe él: “Los estructuralistas eran en su mayor parte, marginales hasta 1968. La contestación estudiantil de mayo, la modernización de la universidad, la implosión de la Sorbona, van a permitirles realizar la deseada penetración en un mundo universitario, en el cual hacen su entrada masiva”. Y

anota: “Si existe ambigüedad sobre las consecuencias del evento-68, en el plano teórico, no es ese el caso en el plano institucional: el estructuralismo es el gran beneficiario del movimiento de contestación”.⁴³ Esta conclusión parece enteramente legítima y nada más emblemático al respecto, que el ingreso del “marginal” Foucault en el *Collège de France* (2/12/1970).⁴⁴

De hecho, en los años inmediatamente posteriores al mayo de 1968, los estructuralistas dominaron la escena intelectual francesa. Por lo menos hasta mediados de la década siguiente, el pensamiento estructuralista, en sus diversos matices –pero, básicamente, en las vertientes althusserianas y foucaultianas, por su parte compatibles y complementarias-, hegemonizó la cultura académica francesa y, en el exterior de Francia, la cultura francófila y francófona.⁴⁵ Las variaciones ideo-políticas dentro del campo estructuralista (ejemplificadas, por ejemplo, en la dirección de la revista *Tel Quel*, de Philippe Sollers, que transita hacia el maoísmo) no ponen en cuestión esta hegemonía, que, no obstante, será luego (a partir de mediados de los años 1970) erosionada por razones y motivos de otra naturaleza –no es casual, por otra parte, que tal hegemonía acabara configurando lo que Dosse designa como “el canto del cisne” del estructuralismo.

Estos años de hegemonía estructuralista, tendrán en Althusser y Foucault sus “maestros pensadores”. A inicios de la década de 1970, inicialmente el proscenio cabrá a Althusser. El Althusser de este período *no alterará sustancialmente sus concepciones teórico-metodológicas* –por esto, las críticas fundamentales que le son dirigidas en *El estructuralismo y la miseria de la razón* permanecen válidas: en su pensamiento, la disolución de las determinaciones ontológicas en favor del epistemologismo, no sufrirá alteraciones; al contrario, éstas se consolidarán (repercutiendo en la producción de Lecourt y Pierre Raymond),⁴⁶

simultáneamente al esparcimiento de la influencia althusseriana hacia el campo de la antropología (Emmanuel Terray y, en especial, Marc Augé).⁴⁷

Sin embargo, además de un discreto y formal distanciamiento de las corrientes estructuralistas –que algunos autores interpretan como movimiento de naturaleza autocrítica,⁴⁸ hay algo flagrantemente nuevo en la reflexión althusseriana: el esfuerzo por abandonar el *teoricismo* que marcó su producción anterior. Prácticamente todos los analistas de su obra resaltan que esta tentativa (obviamente marcada por la experiencia de 1968, cuando Althusser mantuvo un distanciado y prudente silencio de cara de la explosión de mayo) tiene su punto de arranque en el célebre ensayo sobre los aparatos ideológicos del Estado (que vio la luz en 1970),⁴⁹ en el cual resuenan ecos gramscianos. Dosse llega a afirmar que, en este texto, definidor de “un vasto programa de investigación”, Althusser abre el paso a un desplazamiento en que transita “desde un punto de vista puramente teórico, especulativo, hacia una consideración del ‘análisis concreto de una situación concreta’”⁵⁰ –pero este esfuerzo no se expresó en una elaboración analítica del propio Althusser, revelándose antes bien como una petición de principio; en este desplazamiento, no obstante, había una apertura de Althusser hacia mucho más que “prácticas teóricas” –en especial, las prácticas institucionales (de las cuales aquellas propias de la institución escolar, serían ampliamente destacadas).⁵¹

Y el último trabajo significativo de Althusser, de 1978, es una clara implicación de tal desplazamiento: constituye una intervención que choca completamente con el teoricismo anterior –se trata de la reunión, en un opúsculo titulado *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*,⁵² de artículos publicados en *Le Monde* (abril de 1978). En este conjunto de textos, Althusser, reafirmando su discreta crítica al estalinismo (un “desvío”), ya esbozado en la

Respuesta a John Lewis, enfrenta la problemática efectiva del PCF, cuestionando no sólo su estructura organizacional sino, sobre todo, su naturaleza institucional y sus prácticas excluyentes en relación a la militancia. Nunca, hasta entonces, Althusser se manifestó tan nítida y expresamente sobre la práctica política concreta de su partido⁵³ –y con incidencias sobre el conjunto de sus ideas, ya que me parece correcto decir que, “en la medida en que sus reflexiones sobre las cuestiones de organización, afectaron el problema medular de las relaciones entre teoría y práctica, concluimos que, en este dominio, Althusser alcanza un punto de no retorno de cara a su anterior teoricismo”.⁵⁴ Su tragedia personal le impidió dar (o no) consecuencia a este giro: de cualquier forma, éste ofrece elementos de problematización para la conclusión *política* a la que Carlos Nelson llega en *El estructuralismo y la miseria de la razón*: “[...] su conversión en el único filósofo marxista francés “oficial” [es] síntoma de que el carácter derechista o conservador del pensamiento de Althusser –ya evidente en el plano específicamente teórico- podrá rápidamente convertirse también en una realidad práctica y política”.⁵⁵ Ciertamente, si pudiese considerar *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*, Carlos Nelson reconsideraría esta prospección.

Por lo tanto, a mi juicio, la insuficiencia de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, en lo concerniente al análisis de Althusser, reside en no dar cuenta –explicablemente, por la razón que ya se indicó- del itinerario ideo-político del Althusser posterior a 1970. Distinta es la insuficiencia en lo atinente a Foucault –aquí, la cuestión es más compleja.

Un buen número de críticos calificados distingue, en el conjunto de la obra foucaultiana, diferentes momentos evolutivos;⁵⁶ a pesar de sus distintos cuadros analíticos, hay un consenso entre ellos: *La arqueología del saber*

(1969) señala el fin de un estadio en el proceso constitutivo del pensamiento de Foucault, que gana, especialmente después de la “implosión de la armazón althusseriana”,⁵⁷ una formidable influencia sobre la cultura francesa (y no sólo). Ahora, independientemente de la apreciación que se haga sobre los clivajes hallables en la obra de Foucault, lo factual consiste en que lo más ponderable –sobre todos los aspectos- de la producción foucaultiana es *posterior* al libro de 1969; esto significa que la crítica de Carlos Nelson, basada en *El estructuralismo y la miseria de la razón*, incide tan solamente sobre el “primer Foucault”, no cubriendo la esencialidad del trabajo del autor de la *Historia de la locura*. Y, en efecto, queda fuera del campo textual de la crítica de Carlos Nelson, toda la reflexión que Foucault desarrolla a partir de su ingreso en el *Collège de France*. En una palabra: el lector de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, no encuentra aquí nada más allá del “momento arqueológico” que Foucault cierra en 1969.

Como ya indiqué sumariamente, hay fuentes que permiten ir muy por delante en la crítica a Foucault (cf. las notas 41 y 42). Sin embargo, en la bibliografía disponible, la línea analítica inaugurada por Carlos Nelson no tuvo mayores desarrollos, excepto en el caso del trabajo de Mavi Rodrigues.⁵⁸ Investigadora rigurosa y dispuesta a la polémica, Rodrigues dedicó al conjunto de la obra de Foucault una crítica radical que, basada explícita y justamente en *El estructuralismo y la miseria de la razón*, busca dar cuenta del *entero* Foucault, de la *Historia de la locura* al tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Formulando ideas que chocan con la mayoría de las interpretaciones corrientes, la autora sustenta el carácter *sistemático* y *unitario* del pensamiento foucaultiano –sin prejuicio de sus metamorfosis- y concluye en que Foucault, siempre en la frontera entre la *destrucción* y la *miseria de la razón*, realizó una operación ideo-teórica específica, consistente

en “celebrar lo irracional por medio de una deconstrucción racionalista formal de la *Ratio Moderna*” y, con esto, abrió el camino a la posmodernidad.^{59*}

Si el análisis de Rodrigues fuera esencialmente correcto —a mi juicio, lo es, amén de elementos adjetivos—, su trabajo tiene, en relación al *Estructuralismo y la miseria de la razón*, un doble significado: primero, demuestra la necesidad (la fuerza y la actualidad) de la crítica de Carlos Nelson para la consideración totalizante de Foucault; segundo, constituye una contribución indispensable para superar los límites (la insuficiencia) de aquella crítica.

5

Escapa a los límites de este postfacio la referencia a los descubrimientos y desplazamientos ocurridos en el interior del campo estructuralista durante y después de su hegemonía intelectual.⁶⁰ Importa, no obstante, subrayar con el máximo énfasis que el dominio estructuralista, con sus características inmanentes, contribuyó con fuerza a modificar vectores nucleares que hasta entonces incidían vigorosamente en la conformación de la cultura que la sucedió. Tales características pueden ser resumidas en tres aspectos medulares del pensamiento estructuralista, que se inscribieron estrictamente en el pensamiento francés desde entonces: 1. *El desplazamiento de Hegel a favor de Nietzsche (y Heidegger)*; 2. *La disolución de la idea de verdad* y 3. *Una historización categorial que cancela toda referencia a lo universal*.⁶¹ Más adelante nos encontraremos con esta herencia estructuralista.

El reflujo del pensamiento estructuralista, visible a partir de la segunda mitad de los años 1970, dando lugar al mal llamado “post-estructuralismo”,⁶² fue sin dudas un fenómeno marcante: el pensamiento francés posterior se distingue radicalmente del que fue el espíritu francés de

los años 1960 y autores que estuvieron en la base del dominio estructuralista, son bastante críticos en relación a lo que ocurrió.⁶³ En efecto, a principios de los años 1960, todo indicaba que Sartre expresaba un sentimiento generalizado en la cultura francesa, al afirmar que “el marxismo, como cuadro formal de todo pensamiento filosófico de hoy, es insuperable”.⁶⁴ Pero lo que Sartre no tenía en cuenta, su opositor Raymond Aron (que, precisamente, sería entronizado como gran pensador en la secuencia del mayo de 1968) lo percibiría con sensibilidad: “La *intelligenza* de los años 1960 tenía por dios no más al Sartre de posguerra, sino a una mixtura de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser y Lacan”⁶⁵ —y esta no era una diferencia cualquiera. En los años siguientes al torbellino de 1968, tal diferencia saldrá a la superficie y habrá de configurar, en el espacio público, entre otras mutaciones, el eclipse del *intelectual universal*, oscurecido por el *intelectual específico* —cuya ilustración más emblemática es el ocaso de la resonancia de Sartre en paralelo al ascenso en la referencialidad de Foucault.

Lo que no escapa al observador más atento, es que el reflujó del pensamiento estructuralista representó, visto desde la distancia que permite una perspectiva más amplia, un momento de transición, en el sentido de la inflexión mencionada líneas arriba, para la cual éste objetivamente colaboró: la transición a la inmersión de lo que vendrá a ser designado como posmodernidad —y, en esta transición, un giro extraordinario, sorprendente incluso para los corifeos del estructuralismo: *un violento giro a la derecha*. En la cultura francesa, la segunda mitad de los años 1970 asistirá al fulgor de los *nuevos filósofos* —formuladores mediáticos de un pensamiento nítida y expresamente restaurador que, a diferencia del conservador ilustrado (R. Aron), se propone ser el batallón de choque de la guerra ideológica contra *todo* el pensamiento de la izquierda, tal como lo

documentan dos obras típicas de ese período: *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (1975), de André Gluksmann⁶⁶ y *La barbarie à visage humain* (1977), de Bernard-Henri Lévy, ambos ex-mãoístas, antes “campeones de la adhesión mística al *gran timonero*...[que] descubre entonces el discreto encanto del liberalismo”.⁶⁷ Este giro a la derecha tiene raíces ya en el pre-68, como lo muestra un *aroniano* como Winock,⁶⁸ sin embargo, es notable en él la presencia de protagonistas que en los eventos de 1968, exhibieron un extremado radicalismo izquierdista^{69*} (aunque, nótese, no todos los *nuevos filósofos* disponían de ese episodio en su currículo). La novedad ideo-política es aquí indiscutible: si inclusive entre los estructuralistas no marxistas había un denominador común anticapitalista (tal vez sea posible verificar en ellos, la reiteración de aquella epistemología “de derecha” yuxtapuesta a una ética “de izquierda” de la que hablaba Lukács), los *nuevos filósofos* rompen expresamente con él: ahora, se trata de prioritariamente defender el orden burgués en nombre de la “libertad”, inclusive porque es ella la que se muestra más adecuada para el combate al “totalitarismo” —léase: al socialismo, no sólo identificado como la experiencia soviética, sino como derivación necesaria de las ideas de Marx.⁷⁰

Este profundo viraje a la derecha, que no envolvió a los principales corifeos del estructuralismo, ahora situados en los castillos de prestigiosos nichos académicos, fue frecuentemente analizado como resultante del impacto causado en Francia por la divulgación del *Archipiélago Gulag*, de Solzenitsyn⁷¹ —es evidente que se trata de una explicación falaz: las “revelaciones” de Solzenitsyn eran conocidas desde hace mucho tiempo e intelectuales de izquierda (como, por ejemplo, marxistas de inspiración trotskista) que las tomaban en serio, realizaban la crítica al estalinismo y su continuidad sin, con esto, tornarse necesariamente en tráfugas o renegados —no fue plan-

teada la cuestión de elegir entre Stalin o Juana de Arco, como lo hicieron G. Lardreau y C. Jambet en su *L'Ange* (innecesario es mencionar su opción por la santa).⁷²

Este viraje envolvió, también como secuela de los eventos de mayo de 1968, a otro territorio: el de la historia. El Foucault de *La arqueología del saber* impacta fuertemente en algunos autores ligados al marco de la tradición de la revista *Annales*, creada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre, moldeadora de la investigación histórica francesa más significativa.⁷³ Este impacto, especialmente visible en las formulaciones de Paul Veyne, pero también en las de Emmanuel Le Roy Ledurie (aunque en su caso, sea destacada la influencia de C. Lévi-Strauss),⁷⁴ tiene por resultado una ruptura con las concepciones fundantes de Bloch y Febvre (y también de F. Braudel); sobre la influencia estructuralista, se articula la “nueva historia”, que habrá de presentarse *como una máquina de guerra contra el pensamiento dialéctico*.⁷⁵ Es en esta atmósfera que un historiador asumidamente reaccionario, Phillippe Ariès,⁷⁶ hasta entonces poco valorizado, gana prominencia y el giro a la derecha de historiadores franceses adquiere carácter emblemático con la evolución de un ex-estalinista, François Furet, convertido al “credo democrático” en los años 1960 y autor de varios estudios sobre la Revolución Francesa⁷⁷ —estudios en los cuales la interpretación de la revolución se altera al sabor de las variaciones ideológicas del autor, que, arrancando de un Marx estalinizado, termina en los brazos de Alexis de Tocqueville y Agustin Cochin.⁷⁸

Esta referencia a la franca derechización de la cultura francesa, sea en el dominio de la filosofía, sea en el de la historia, debe ser tomada como indicadora del *nuevo espíritu del tiempo* (*Zeitgeist*) que emerge a partir de mediados de los años 1970 y que será responsable del envilecimiento y degradación de buena parte de la producción ideo-teórica y de la publicística francesa de las últimas dos

décadas, que han canonizado, con especiales recursos mediáticos, verdaderos casos de delincuencia intelectual.⁷⁹ Pero su referencia necesaria, no puede conducir a una indebida generalización –de hecho, si se estableció una línea de fuerza progresista que viene de la Liberación y se abrió una fase histórica en la que la *decadencia ideológica* irá a alcanzar una profunda extensión, no por esto la elaboración filosófico-teórica francesa dejó de presentar, en diferentes cuadrantes ideológicos y políticos, vectores de continuidad con su tradición anterior, progresista, humanista y de alto nivel, sea con pensadores maduros (P. Ricoeur, P. Bourdieu), sea con intelectuales más jóvenes (P. Tort, D. Bensaïd). Sin embargo, la tendencia dominante, desde mediados de los años 1970, no es esta.

Y no sólo en la cultura francesa: la *decadencia ideológica*, subyacente al nuevo *espíritu del tiempo*, no tiene fronteras nacionales y envuelve el conjunto del mundo occidental: “la verdad es que en los cinco años que van de 1974 a 1979, todo cambió drásticamente en Europa y en los Estados Unidos, imponiéndose un conservadurismo cada vez más beligerante” –constata un analista latinoamericano que, considerando como continuidad la “década de 1980 como una era de conservadurismo”, concluye: “he aquí el triunfo de la burguesía imperialista”^{80*} (y esta conclusión, como se verá más adelante, tiene toda la razón de ser). Esta apreciación está lejos de ser un juicio aislado; varios estudiosos, a partir de perspectivas teóricas distintas, verifican y analizan el maremoto conservador y derechizante (cuando no francamente de derecha, abiertamente regresivo) en que sumerge a la cultura de los últimos 30 años en prácticamente todo el mundo.⁸¹

El nuevo *espíritu del tiempo* encontrará su formulación más conocida precisamente en un texto de 1979: *La condición posmoderna*, de J. Lyotard⁸² —tendencias epistemológicas gestadas hace mucho, rescates selectivos del neopositivismo y la herencia del estructuralismo confluyen en este pequeño ensayo que, en especial gracias a la mediación cultural propia de la Francia post '68 (y, seguidamente, de prácticamente todo el mundo occidental), para muchos estratos intelectuales se tornó fundacional. Pero hay que resaltar que las expresiones del pensamiento posmoderno no nacen en 1979, como ya lo demostró una autorizada documentación,⁸³ además, en su ecléctico sustrato comparecen autores y linajes intelectuales que de lejos anteceden al *espíritu del tiempo* que estas encarnan.⁸⁴ Es, no obstante, seguramente a partir del folleto de Lyotard que el pensamiento posmoderno asume el primer plano en la cultura del Occidente capitalista, irrumpe en los dominios del saber, invade las manifestaciones estéticas, contagia las prácticas políticas y, en las dos décadas siguientes, constituirá un campo teórico diferenciado y desencadenará la producción de una bibliografía enorme, mucho más apologetica que crítica.⁸⁵

Los analistas más críticos buscaron vincular el *espíritu del tiempo* expresado por el pensamiento posmoderno, a las transformaciones económico-políticas y societarias ocurridas en el mundo a partir de los años 1970 —el resultado más conocido de este esfuerzo, fue el alcanzado por Harvey.⁸⁶ Consideradas en su inclusividad, tales transformaciones provocan, sin duda, una entera reconfiguración del orden del capital, sin eliminar (sino, recolocando en un nuevo nivel y profundizando) sus contradicciones elementales y su dinámica esencialmente explotadora; la reconfiguración entonces implementada, y aún en curso, vino y viene multiplicando, en el nivel económico, su tendencia a concentrar polarizadamente riqueza y pauperismo, en

el nivel social, a barbarizar la interacción humana, en el nivel político, a acentuar la antidemocracia y, en relación al medio ambiente, su destructividad –características del capitalismo contemporáneo, emergente a partir de mediados de los años 1970, que la retórica de la “globalización” oculta y mistifica.⁸⁷

Estas transformaciones no señalan un proceso evolutivo “natural” de la sociedad burguesa. Constituyen, a partir de límites y posibilidades objetivas, una *respuesta estratégica* de los núcleos dirigentes capitalistas a la problematización del orden del capital, acrecentada en los años 1960 –de la cual la explosión de mayo de 1968 fue sólo un indicador, aunque de gran fuerza expresiva- y densificada a inicios de 1970. La recesión 1974/1975, la primera “generalizada desde la Segunda Guerra Mundial, siendo la única, hasta entonces, que golpea simultáneamente a *todas* las grandes potencias imperialistas”,⁸⁸ encendió la luz roja para aquellos núcleos, que se abocaron, articuladamente en una ofensiva práctico-política, a la plena restauración del poder del capital. Conjugando intervenciones represivas (de las que luego, la destrucción del movimiento sindical minero inglés por parte de Thatcher, se tornaría ejemplar) y operaciones ideológicas de gran aliento –de las cuales el marco fulcral sería, después de los años 1980, la edificación del ideario neoliberal⁸⁹ –crearon las condiciones necesarias, contando para su empresa con la rápida incorporación y conversión en nuevas tecnologías, de las conquistas de la revolución científica (ahora tomando el cariz de revolución informacional), en curso desde los años 1960, que tuvo como base material la “reestructuración productiva”.⁹⁰ La crisis del movimiento sindical, la falencia del “socialismo real” y el colapso de la mayoría de los partidos comunistas, así como la más completa autodomesticación de los partidos socialdemócratas –bien expresada, luego, en la “tercera vía”- confluyeron para el éxito

de la ofensiva capitalista.⁹¹ Sobre las ilusiones perdidas de las secuelas de las explosiones de 1968 (absolutamente no exclusivas de Francia),^{92*} se erige, de hecho, un mundo en que se instaura el poder del (gran) capital. En sus análisis, corroborando el contundente juicio registrado por A. Cueva citado líneas arriba, la parte más expresiva de los críticos del pensamiento posmoderno concluye por identificar aquel mundo, al *espíritu* de este *tiempo*.^{93*}

Antes de seguir, dos observaciones son necesarias. La primera es puro resultado de lo que se acabó de decir: el capitalismo contemporáneo que rige tal mundo presenta fenómenos y procesos nuevos, que exigen instrumentos analíticos afinados e investigaciones de la realidad cada vez más apuradas. Éste no puede ser tratado teóricamente tal como lo fue hasta los años 1970: nuevos problemas, nuevas cuestiones y nuevas alternativas comparecen en su realidad —es redundante, pues, insistir en la relevancia que adquieren los desafíos teóricos y analíticos que el capitalismo contemporáneo coloca a sus estudiosos. Más resulta necesario remarcar enfáticamente que éste *es y continúa siendo capitalismo* —un modo de producir/reproducir relaciones sociales a partir de la producción material de las condiciones de vida social, producción fundada *en la explotación del trabajo*, conteniendo *contradicciones y límites inmanentes* a su estructura y dinámica (cuya más reciente prueba, y ciertamente no la última, fue la crisis abierta por el *crash* financiero de 2008). Dadas estas dos consideraciones, esto significa que el referencial analítico dominante en el período de la Segunda Internacional, luego redimensionado y sacralizado en la era estalinista bajo el rotulo de “marxismo-leninismo”, poco puede ofrecernos para el conocimiento del capitalismo contemporáneo; significa, sin embargo e igualmente, que el abandono de la crítica de la economía política específica de la teoría social marxiana (frecuentemente justificado por los pensadores

posmodernos como una necesidad, en el marco de la “crisis de los paradigmas”)^{94*} sólo puede conducir, en el análisis de la contemporaneidad, a resultados en el mejor de las hipótesis minimalistas o, en el peor, a verdaderas mistificaciones —como se puede verificar fácilmente.⁹⁵ La segunda observación respecta al éxito de la iniciativa burguesa en la reconstrucción del poder del (gran) capital: afirmar que ésta fue realizada con éxito, está lejos de decir que no encuentra significativas resistencias⁹⁶ y, mucho menos, que el “núcleo duro” de las masas trabajadoras,^{97*} el proletariado urbano-industrial, está para siempre, en el mejor de los casos, condenado al defensismo y, en el peor, integrado al nuevo orden. De hecho, si no se visualiza inmediatamente el protagonismo de un *sujeto revolucionario* tal como se evidenció desde fines del siglo XIX, a inicios del tercer cuarto del siglo XX, no hay ninguna razón *estructural y sistémica* para inferir de allí su desaparición; antes bien, su debilidad y/o ausencia coyuntural en la vanguardia de las luchas anticapitalistas, son fenómenos comprensibles como resultantes inmediatos de la victoria de la ofensiva del capital, cuya reversibilidad es perfectamente posible y viable con la emersión abierta de nuevas contradicciones y polarizaciones en curso en el capitalismo contemporáneo (y con iniciativas político-organizacionales destinadas a ponerlas en cuestión). Si se experimenta, dado el éxito de aquella ofensiva, una nítida *etapa histórica regresiva y contrarrevolucionaria*, no por eso hay fundamento que permita suponerla perene.

Como se sabe por lo menos desde Marx,⁹⁸ paralelismos, comparaciones y, en especial, analogías históricas casi siempre son falaces —sin embargo, si son tenidas en cuenta las concretas determinaciones que particularizan los procesos considerados, no dejan de tener su utilidad, aunque ilustrativa. Y resulta tentador establecer paralelos y similitudes entre 1848 y 1968:⁹⁹ movimientos de impacto mun-

dial, dirigidos objetivamente contra el orden capitalista, derrotados pero que dejaron marcas profundas en este mismo orden y al que sucedieron substantivas transformaciones económico-políticas y societarias que rediseñan la sociedad burguesa. En especial, la tentación sobreviene cuando se intenta pensar en los clivajes ideo-teóricos y culturales que los dos procesos acentúan —es posible trazar paralelos entre ambos. 1848, como Lukács demostró exhaustivamente,¹⁰⁰ acentúa que el viraje conservador de la burguesía instaura las condiciones y la necesidad de liquidar la tradición humanista-racionalista (fomentando el moderno irracionalismo, fundado por la crítica nietzscheana), de impedir la elaboración de una teoría social totalizante anclada en el análisis de la producción material de los soportes de la vida social (donde tiene lugar la negación de la economía política clásica y su sustitución por la economía vulgar y por las ciencias sociales especializadas), colocando en el orden del día el combate a los movimientos anticapitalistas —prioritariamente el movimiento obrero, elevado a un nueva etapa revolucionaria por la superación del utopismo y por su tránsito a la condición de *clase para sí* y soporte de la elaboración teórica de Marx, expresión de un proceso de ruptura y continuidad con la herencia clásica (la filosofía clásica alemana y la economía política inglesa).¹⁰¹ Ahora, cuando se analizan las consecuencias e implicancias de 1968, en ellas se identifica una similar escisión ideo-teórica y cultural. Pero el paralelo no puede ocultar las profundas diferencias que distinguen a un movimiento de otro. En el proceso de 1968 y sus inmediatas derivaciones, la ofensiva del capital no encuentra al frente a una clase revolucionaria ascendente, sino un proletariado que, maduro, lleva el peso de direcciones sindicales burocratizadas y de un movimiento político a la víspera de una gran crisis —en el campo socialista, el vestíbulo de la rendición a las concepciones burguesas; en

el campo comunista, el peso y las consecuencias de la hipoteca estalinista. Especialmente, inciden en el proceso las alteraciones que ocurren en la estructura social (las diferenciaciones inter e intraclasis, la ponderación de las nuevas camadas urbanas y sus nacientes movimientos específicos), directamente condicionadas por una profundización de la división del trabajo, que va a afectar en especial a los segmentos intelectuales.

Podemos, ahora, retornar al *espíritu del tiempo* al que dio expresión y divulgación al panfleto de Lyotard, de 1979: la posmodernidad. Reitérese: la posmodernidad (que envuelve más que el posmodernismo) es un movimiento intelectual muy diferenciado —no constituye un campo teórico e ideo-político homogéneo. Desde el punto de vista ideo-político, es más o menos fácil —y se tornó común— distinguir entre los posmodernos de “oposición”, que se pretenden críticos del orden del capital (por ejemplo, Boaventura de S. Santos), y el posmodernismo de “celebración”, aquellos que Habermas llegó a calificar como neoconservadores, expresamente convencidos de que la sociedad burguesa constituye el fin de la historia (por ejemplo, Lyotard).¹⁰²

En el campo teórico, las distinciones no son tan fáciles, puesto que no existe ni *una* ni *la* teoría de la posmodernidad: hay *teorías posmodernas*. Por más diferentes que sean (y, de hecho, lo son), tales teorías presentan un denominador común, constituido por los siguientes aspectos que le son absolutamente pertinentes:¹⁰³

a) aceptación de la inmediaticidad con que se presentan los fenómenos socioculturales, como expresión de su entera existencia y de su modo de ser; así, de una parte, se tiende a suprimir la distinción clásica entre *apariencia* y *esencia* y, sobre todo, a disolver la especificidad de las modalidades de conocimiento —donde, por consecuencia, se procesa la supresión de la diferencia entre ciencias

y arte y la ecualización del conocimiento científico al no científico.^{104*}

b) el rechazo de la categoría de *totalidad* –un doble rechazo: en el plano filosófico, el rechazo se debe a la negación de su efectividad; en el plano teórico, rechazo de su valor heurístico, sea por anacronizada de cara a las transformaciones societarias contemporáneas, sea porque se le atribuyen (ilegítimamente) conexiones directamente políticas – por ambos factores;^{105*}

c) la semiologización de la realidad social: el privilegio (casi monopolístico) concedido a las dimensiones simbólicas en la vida social, acaba por reducirla, en el límite, o a una pura discursividad (“todo es discurso”) o al dominio del signo y/o la instauración abusiva de hiperrealidades.^{106*}

También entre las diversas formulaciones del pensamiento posmoderno, hay dos constantes generalizadas. La primera se refiere a la entronización del *eclecticismo* como canon metodológico: puesto que “el conocimiento posmoderno [...] es relativamente a-metódico, [éste] se constituye a partir de una pluralidad metodológica” –lo que abre la vía a la glorificación de la “trasgresión metodológica”.^{107*} La segunda se relaciona al *relativismo* (que es algo enteramente distinto de la conciencia del carácter relativo de todo conocimiento): la completa disolución de la idea clásica de *verdad*, que los posmodernos llevan al límite, sea al convertir la ciencia en un *juego de lenguaje*, sea al pensar el conocimiento como *artefactualidad discursiva* –tal disolución, conlleva la supresión de cualquier estatuto fuera de lo lógico-retórico, como recurso para la verificación/evaluación del significado de los enunciados científicos.^{108*}

Podría desarrollarse una serie de otros elementos comunes a las varias vertientes posmodernas –pero ello fue ya suficientemente tematizado en el conjunto de la documentación crítica que citamos a lo largo de este postfacio. Sin

embargo, lo que debe ser subrayado como uno de los aspectos que mejor caracteriza la ambivalencia cultural posmoderna, reside en una concepción clara y groseramente *idealista* del mundo social. La regresión teórica contenida en esa recaída idealista aparece especialmente en la *entificación de la razón moderna* por parte de los posmodernos, entificación que la torna un demiurgo omnipotente, capaz de causar envidia al Espíritu hegeliano: la razón moderna es responsable de las “falacias” que se revistieron del carácter de “promesas” de la modernidad —el control optimizado de la naturaleza (que, de hecho, se revelaría como destrucción y antesala de la catástrofe ambiental) y la interacción humana emancipada (que, en efecto, se mostraría como opresión y heteronomía). Para los posmodernos, en la inmanencia de la razón moderna, la dimensión instrumental estaría inevitablemente dedicada a “colonizar” la dimensión emancipatoria.¹⁰⁹ Es al movimiento de la razón moderna que los posmodernos endilgan las realidades constitutivas de la sociedad urbano-industrial, con su cohorte de secuelas deletéreas —en las elaboraciones posmodernas, la realidad del orden burgués contemporáneo aparece como derivada del dinamismo interno de la razón incondicionada, que todo puede.

Obviamente, ese idealismo no es inocente: al atribuir a la razón moderna la realidad histórico-social contemporánea, *lo que queda en la sombra es el orden del capital, con la dominación de clase de la burguesía*;^{110*} si a la gran burguesía, la crítica abierta a la propiedad privada de los medios fundamentales de producción, la referencia directa a la explotación, el apelo a la lucha de clases y al socialismo resultan intolerables, no causan simpatía las demandas de inclusión social, de combate a las desigualdades, de requisiciones de ciudadanía y de solidaridad y de apelo a una sociedad alternativa. No puede sorprender, pues, que el discurso posmoderno, tan virulento contra la *cien-*

cia moderna, occidental, capitalista y sexista^{111*} —en cuya base está la razón moderna—, se revele inofensivo de cara al capitalismo contemporáneo, fomentando prácticas políticas minimalistas aunque mediáticamente movilizadoras (y tanto más inocuas de cara al dominio del capital, cuanto más radicalmente se apoyen en defensas extremas del “multiculturalismo” y del “derecho a la diferencia”), prácticas que en general envuelven los “nuevos movimientos sociales” y apelan a la “sociedad civil”, o derivando para el limbo de las utopías.¹¹²

Una de las características más marcadas del pensamiento posmoderno es su desconocimiento —podría decirse, incluso, su ignorancia— de la economía política del capitalismo (contemporáneo o no). Consecuencia necesaria de sus aspectos constitutivos ya mencionados, este desconocimiento hace que sus eventuales referencias a la producción de las condiciones materiales que garantizan las relaciones de producción/reproducción social se limiten a meras y vagas alusiones a un algo tomado como exterior y ajeno a los niveles culturales-simbólicos (con la plena autonomía que confieren a tales niveles en relación a este algo exterior); en los casos, pocos, en que se registra alguna remisión a la producción material de las condiciones necesarias a la vida, lo que se verifica es la incorporación más o menos mecánica de nociones de la economía vulgar, con sus apreciaciones epidérmicas y superficiales —es lo que se constata delante del rescate de ideas como las de *sociedad post-industrial*, *sociedad de consumo* y similares, o, más recientemente, el supuesto *fin del trabajo* y de la *sociedad salarial*, la incorporación de la imagen de la *sociedad del conocimiento*, etc.¹¹³ Si la desvinculación del análisis de la sociedad, de la historia y de la cultura del análisis económico-político ya marca fuertemente el pensamiento burgués desde el viraje de 1848,¹¹⁴ profundizándose a lo largo de todo el siglo XX, es, no obstante, con el pensa-

miento posmoderno que ella alcanza su punto extremo —y, en cuanto a esto, la ponderación de la división social y técnica del trabajo constituye un elemento crucial: también ésta profundizada aún más en el tardo-capitalismo, prácticamente oblitera todos los conductos que conectan la vida de los intelectuales a la vida social (y, en especial, a las efectividades materiales de esta vida).¹¹⁵ La especialización estrecha e idiotizante, la reclusión en el interior de los muros de las instituciones académicas, los contactos casi siempre limitados a sus pares —todo eso constituye significativamente a que las nuevas generaciones de *intelectuales específicos*, identifiquen *sus* representaciones con la realidad¹¹⁶ o, más exactamente, traten *sus* representaciones como la realidad; curiosamente, la vieja tradición de investigación social norteamericana caracterizaba este procedimiento como “reificación”.¹¹⁷ En este caso, *reificación* debe ir entre comillas, porque el proceso real de reificación, operante con una intensividad y una extensividad inéditas en la sociedad tardo-capitalista, precisamente la expresada en su inmediaticidad por el pensamiento posmoderno —tal proceso, sólo radicalmente deslindable a partir de la crítica de la economía política,¹¹⁸ escapa al “mirar” posmoderno que, como ya se registró, “sospecha de la distinción entre apariencia y esencia”. Orientado por esta “sospecha”, este “mirar” se mantiene en lo que un sabio del siglo XIX designaba como *la apariencia engañadora de las cosas*.

7

Constituyéndose en la conjugación de las derrotas sufridas por los vectores rebeldes y revolucionarios de 1968 en adelante, con la ofensiva del capital, del que derivó una serie de profundas transformaciones societarias sobre el comando del gran capital monopolista y mundializado,

el pensamiento posmoderno –inclusive considerando su carácter heteróclito y compuesto– ganó hegemonía entre la intelectualidad académica más sofisticada, hegemonía que, a través de instrumentos mediáticos (controlados por el gran capital), se extendió por amplios segmentos sociales. El mismo es como un espejo en que se reflejan los datos más inmediatos de la sociabilidad propia al tardo-capitalismo y a la sociedad tardo-burguesa: la atomización de la vida social, lo fragmentario y lo efímero de las relaciones humanas en las metrópolis, el intimismo y el particularismo al que son compelidos los individuos en su vida cotidiana manipulada, la inepticia de las instituciones sociopolíticas universalizadoras que acaban por imponer la acción política a intervenciones moleculares, la descontextualización de las experiencias personales en el marco de las info-vías, la espectacularización de los acontecimientos,¹¹⁹ la avalancha simbólica que satura los espacios sociales, la obsolescencia programada del mundo de las mercancías y la compresión espacio-temporal¹²⁰ experimentada por centenar de millones de hombres y mujeres. Dando por supuesto que este cuadro societario inaugura un nuevo período histórico, cuyo futuro no trasciende la reiteración pleonástica del presente (a pesar de un dinamismo ubicuo de lo ya puesto), acredita los desastres de la relación entre sociedad y naturaleza y los *déficits* de autonomía y libertad humanas a los parámetros de la razón en nombre de la cual se concretizó el período histórico precedente –la modernidad. Es a la razón moderna, de extracción ilustrada, que el pensamiento posmoderno atribuye la hipoteca de la destrucción de la naturaleza y de la servidumbre contemporánea de los hombres y mujeres. Esta razón enfermó de falacias o, entonces, se mostró incapaz de cumplir, por sus propios medios (especialmente los cualificados como productos de la ciencia), las promesas que condensó; esto es: o su dimensión emancipadora era una ilusión (aquí los

posmodernos “de celebración”) o fue “colonizada” por su dimensión instrumental (aquí los posmodernos “de oposición”). En un caso o en otro, se impone la construcción de una nueva racionalidad, fundante de una nueva epistemología, de una nueva ciencia y de una nueva ética.

Espejo de la sociabilidad tardo-burguesa, el pensamiento posmoderno se pone justamente como una *ideología* –no una mentira, sino una falsa conciencia: *falsa*, en la exacta escala en que no puede reconocer su propia historicidad (o sea, su condicionalidad histórico-social); pero igualmente *conciencia*, en la precisa medida en que proporciona un cierto tipo de *conocimiento* que permite a los hombres y mujeres moverse en su vida cotidiana. Y es en esta condición de falsa conciencia que ella opera sea como orientadora de comportamientos, sea como indicadora de problemas, tensiones y contradicciones. Donde, además, su heterogeneidad y sus diferencias internas – se tornan adjetivas.

Ideología que es, el posmodernismo *funciona* como ideología: incide en el comportamiento y en la vida práctica de aquellos que la internalizan. Ella es una (no la única) ideología específica del orden del capital en el período histórico en que se mundializa y tiene hipertrofiadas sus dimensiones especulativo-financieras que, dado el marco institucional de su dominación,¹²¹ lo presentan inmediatamente como fluido y volátil –atributos que se transfieren al complejo societario del que es matriz. Al tomar acríticamente el espejamiento que opera de este complejo como su expresión fáctica y simbólica, el posmodernismo se instaura –*nolens volens*- como ideología *funcional* a la sociedad tardo-burguesa, con todas las consecuencias societarias allí implicadas.

La ideología posmoderna, configurando el *espíritu del tiempo* del tardo-capitalismo, está lejos de ser un resultado directo e inmediato de la sociabilidad tardo-burguesa.

En su constitución se entrecruzan y confluyen diferentes líneas de fuerza de la cultura occidental, en desarrollo por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX. Pero fue solamente en la secuencia de 1968 que se crearon las condiciones teóricas e ideo-políticas para el *giro a la derecha* ocurrido a mediados de los años 1970 (y al que hicimos referencia en el ítem 5) –donde, pues, a similitud de 1968 con 1848: se abre la curva descendente de la cultura progresista y humanista, se limpia allí el camino para el estadio final de la *decadencia ideológica*, en el cual se inscribe el pensamiento posmoderno.

El examen riguroso del pensamiento posmoderno revela algunos elementos axiales que constelan y articulan sus aspectos pertinentes, varios de los cuales fueran indicados párrafos arriba. El primero de ellos es el decidido abandono (cuando no el repudio mismo) de la herencia hegeliana: es Nietzsche (o en algunos casos Heidegger, sobre muchos aspectos su continuador) quien se torna el *maître à penser* de los filósofos y autores que colocaron de pie la ideología posmoderna.¹²² El segundo, que ya mencionamos, es la disolución de la idea de verdad: convertida, como vimos, en *artefactualidad discursiva*, de ella no resta la menor relación con la realidad que existe independientemente de la conciencia de los hombres y de las mujeres –la verdad se torna la resultante de un consenso intersubjetivo. El tercero, al que no tuvimos oportunidad de aludir expresamente, refiere a la *prohibición de lo universal*, que aparece en la defensa posmoderna de la particularidad (en especial, pero no excluyentemente, como las particularidades culturales); aquí, nos basta valernos de un bello ensayo de Sérgio Paulo Rouanet, “A coruja e o sambódromo”,¹²³ en el cual, defendiendo el principio de universalidad como constitutivo fundamental del proyecto iluminista, Rouanet elípticamente pone al desnudo las consecuencias

regresivas de su cancelación (también) por parte de los posmodernos.

Ahora, si retornamos a la herencia del estructuralismo, tal como la vimos al inicio del ítem 5, nos encontramos exactamente con estos tres componentes. Esto no significa que el pensamiento posmoderno es una prosecución del estructuralismo; sino que el estructuralismo constituyó una importante preparación para su emergencia. La *deca-dencia ideológica* portada por el estructuralismo, encuentra su florecimiento y su ápice en el pensamiento posmoderno. Por eso, y ahora volvamos al *Estructuralismo y la miseria de la razón*, el libro de Carlos Nelson que el lector acaba de recorrer, gana un nuevo significado: no es más la reconstitución de un momento determinado de la cultura occidental —es el análisis riguroso del capítulo que antecede y contribuye a viabilizar una ideología que ejerce un papel tan relevante y regresivo en la contemporaneidad.

La significación actual de *El estructuralismo y la miseria de la razón*, sin embargo, no se agota allí. Al fundar su crítica de la *razón miserable*, propia del estructuralismo y mostrar su complementariedad con el irracionalismo, Carlos Nelson expone, como el lector tuvo oportunidad de constatar, algunos de los principios basilares de la ontología marxiana y marxista, tal como Lukács rescata y elabora. Pues bien: el trazo general del pensamiento posmoderno, en todas sus diferenciadas expresiones, consiste en el completo rechazo de una verdadera ontología social, que sólo puede sustentarse en la comprensión del trabajo como acto fundante del ser social. El pensamiento posmoderno es radicalmente antiontológico y su crítica, también para ser radical, deberá partir necesariamente de una perspectiva teórica ontológica. Y, a tal fin, este libro ofrece elementos sustanciales.

Estoy convencido, por todo esto, de que la nueva edición del ya más que balzaqueano *El estructuralismo y la mise-*

ria de la razón, nos prueba que amén de aquellas características que resumí al referirme a su fuerza y su insuficiencia, posee una característica más: la de ser contemporáneo nuestro, a la vez que nos cualifica para enfrentar nuestra contemporaneidad.

*Recreio dos Bandeirantes,
Otoño de 2010.*

NOTAS

1. *O estruturalismo e a miseria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972 y *El Estructuralismo y la miseria de la razón*. México: Era, 1973.

2. El ensayo, originalmente dado al público en la revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 9, 1979, forma parte del libro *A democracia como valor universal* (S. Paulo: Ciências Humanas, 1980); posteriormente, fue ampliado y reeditado bajo el título *A democracia como valor universal e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984. Una vez publicada su primera versión (marzo de 1979), el texto desató una polémica que se prolonga hasta hoy, provocando réplicas de diversos matices del pensamiento marxista brasileiro, especialmente marcadas en Adelmo Genro Filho, “A democracia como valor operário e popular”. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 17, noviembre de 1979; José Paulo Netto, “Notas sobre democracia e transição socialista”. *Temas de ciências humanas*. S. Paulo: Ciências Humanas, 7, 1980 (recogido después en *Democracia e transição socialista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990) y João Quartim de Moraes, “Contra a canonização da democracia”. *Crítica marxista*. S. Paulo: Boitempo, 12, 2001.

3. M. Löwy (org.), *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. S. Paulo: Ed. Fund. Perseu Abramo, 1999. [*El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2007].

4. De cuyo “gobierno sombra”, en los años 1980, participó como “Ministro de Cultura”.

5. S. Paulo: Brasiliense, 1985. Una nueva edición, con agregados expresivos, salió con el título *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios*. S. Paulo: Cortez, 1996. [*Marxismo y política. La dualidad de poderes y otros ensayos*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2011.]

6. La producción ensayística del autor dispersa en volúmenes colectivos es numerosa e imposible de listar mínimamente aquí —sólo algunas de esas piezas serán citadas.

7. Todos lanzados por la Editora Civilização Brasileira, de Rio de Janeiro —el primero en 1966 y los otros dos en 1968.

8. Carlos Nelson nació en Itabuna (BA), el 28 de junio de 1943. Licenciado en Filosofía por la Universidad Federal de Bahía (1965), se mudó a Rio de Janeiro y ahí vivió como traductor hasta inicios de 1976, cuando la ola represiva alcanzó al PCB obligándolo al exilio (en Italia y en Francia, con un breve pasaje por Portugal). En el período en que estuvo en Francia, fue uno de los principales colaboradores (con el pseudónimo de Josimar Teixeira) de *Voz Operaria*, órgano del Comité Central del PCB, entonces bajo la responsabilidad de Armênio Guedes, editado en el exterior para circular clandestinamente en Brasil. Retornó al país a fines de 1978, volvió a establecerse en Rio de Janeiro, frecuentó clases en el IUPERJ y, a partir de 1983, inició sus actividades en el magisterio superior (Faculdades Benett) e ingresó —por concurso de libre docencia, en 1986— en la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Actualmente, más allá de sus tareas docentes en el posgrado, es director de la Editora UFRJ y miembro de consejos consultivos/editoriales de periódicos del área de Ciencias Sociales en Brasil y en el exterior.

9. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, colección “Fontes do pensamento político”, 1981. El estudio que abre el libro fue traducido al castellano: *Introducción a Gramsci*. México: Era, 1986.

10. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

11. *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999); edición italiana: *Il pensiero di Gramsci*. Milano: Unicopli, 2006.

12. Algunas de las cuales están disponibles en Carlos Nelson Coutinho y Marco Aurélio Nogueira, orgs., *Gramsci e a América latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Eric J. Hobsbawm et

al, *Gramsci in Europa e in America*. Roma-Bari: Laterza, 1995. Carlos Nelson Coutinho y Andréa de Paula Teixeira, orgs., *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

13. Cf. *Contra a corrente* (S. Paulo: Cortez, 2000; 2ª ed. ampliada, 2008) e *Intervenções* (S. Paulo: Cortez, 2006). También en el libro *Cultura e sociedade no Brasil* (Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990; 2ª ed. ampliada: Rio de Janeiro: DP&A, 2000) hay fuertes incidencias de la continua remisión a Gramsci; aunque en esta obra se encuentren ensayos que remiten a la otra fuente de formación intelectual del autor (cf. *infra*); en este libro, hay un ensayo (precisamente el que da título al volumen) para el cual llamo la atención del lector, en cuanto en él, Carlos Nelson presenta la llave heurística con que ha conducido concretamente su análisis de la relación cultura/sociedad en Brasil; igualmente, son muy valiosos sus estudios sobre Caio Prado Jr. y Florestan Fernandes.

14. Cabe señalar que Carlos Nelson, de mediados de los años 1960 a fines de los años 1980, fue de los más prolíficos traductores profesionales. Por sus manos pasaron, entre muchos, originales de G. Lukács, A. Gramsci, A. S. Vázquez, W. Benjamin, A. Heller, G. Markus, H. Lefebvre, E. J. Hobsbawm, N. Bobbio, J. Habermas, J. Scherrer, M. L. Salvadori, L. Gruppi, A. Walicki, V. Gerratana, G. De Paola, M. Telò, P. Grimal y T. H. Donghi. En los años 1980, fue uno de los principales traductores de la obra colectiva organizada por E. J. Hobsbawm, *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 12. Vols., 1980-1989).

15. Todos publicados por la Editora Civilização Brasileira, de Rio de Janeiro, entre 1999 y 2005.

16. G. Liguori, in Carlos Nelson Coutinho, *Il pensiero político di Gramsci*, ed. cit. P. 10-11. Guido Liguori, miembro de la *International Gramsci Society*, es profesor de la Universidad de Cosenza y redactor jefe de la revista italiana *Critica marxista*.

17. Ya en la primera antología de textos de Lukács publicada en Brasil, organizada por Leandro Konder, con quien habría de formar una colaboración intelectual que perdura hasta hoy, Carlos Nelson contribuyó como uno de los traductores (cf. G. Lukács, *Ensaíos sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965). En los años inmediatamente siguientes, organiza, tradu-

ce y/o prepara introducciones a antologías y/o textos de Lukács: *Marxismo e teoria da literatura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968), *Introdução a uma estética marxista* (idem), *Realismo crítico hoje* (Brasília: Coordenada, 1969). También, hay una colaboración de Carlos Nelson, como traductor, en la edición brasilera de las largas entrevistas que Lukács concedió a H. H. Holz, L. Kofler y W. Abendroth (*Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969). También se deben a él las primeras traducciones de dos capítulos de la última gran obra de Lukács: *Ontologia do ser social. A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel* y *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (ambos editados por Ciências Humanas, de S. Paulo, 1979). Más recientemente, le cupo, en colaboración, la organización, la introducción y la traducción de tres antologías lukacsianas: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia, Socialismo e democratização. Escritos políticos. 1956-1971* y *Arte e sociedade. Escritos estéticos. 1932-1967* (lanzadas por la Editora UFRJ, de Rio de Janeiro, respectivamente en 2007, 2008 y 2009).

18. Cf. la visión que sobre este aspecto tienen los dos pensadores en M. O. Pinassi y S. Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*. S. Paulo: Boitempo, 2002.

19. Cf. la intervención de Carlos Nelson reproducida en R. Antunes y W. L. Rêgo (orgs.), *Lukács. Um Galileu no século XX*. S. Paulo: Boitempo, 1996.

20. Cf. Especialmente el ítem 5 (“As concepções filosóficas de Gramsci”) del cap. IV de *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político* (ed. cit. de 1999, pp. 102-118).

21. *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

22. Lanzado en el segundo semestre de 1967 por la Editora Paz e Terra, de Rio de Janeiro.

23. Con pequeñas modificaciones (que, por lo demás, expurgan las concesiones a Goldmann), este ensayo está hoy disponible en *Cultura e sociedade no Brasil* (ed. cit.).

24. Lo certifica el hecho de, en una colección dirigida por Afrâino Coutinho, renombrado crítico cuyas referencias teóricas, estéticas y políticas eran antípodas a las de Carlos Nelson, el ensayo aparece reproducido –cf. el vol. 2 de la serie “Fortuna crítica”,

reparado por S. Brayner y dedicado a Graciliano Ramos (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977).

25. Cf. C. N. Coutinho *et al.*, *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. La contribución aquí referida fue, ulteriormente, también recogida en el ya mencionado *Cultura e sociedade no Brasil*.

26. La publicación de *O estruturalismo e a miséria da razão* sufrió vicisitudes propias del Brasil del AI-5: cuando los originales ya estaban en la gráfica, según la información del poeta Moacyr Félix, responsable por la edición, la policía política, siempre muy activa contra los emprendimientos de Ênio Silveira (la editora y la librería Civilização Brasileira y la editora Paz e Terra), aprendió el libro y desapareció con él. Carlos Nelson tenía una copia, insistió en revisarla substancialmente y sólo luego de ello, fue nuevamente compuesta e impresa, esta vez sin intervención de las “autoridades”. Finalmente, en el primer semestre de 1972, la obra llegó a las librerías.

27. La instauración de la dictadura, en 1964, no fue inmediatamente sucedida por avances ideológicos y culturales por parte de la derecha –al contrario, hasta la imposición del AI-5, se registró una hegemonía cultural de la izquierda; sobre esta paradoja, cf. el instigante trabajo que debemos a R. Schwarz, publicado aún en 1970, en Francia (*Les Temps Modernes*. Paris: julio de 1970, n° 288), después reunido en *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; también Carlos Nelson, en una publicación clandestina y bajo la firma de Guilherme Marques (otro de los pseudónimos que fue obligado a usar durante la dictadura), tematizó esta paradoja, pero explorando sus desdoblamientos más allá del AI-5, en el texto “Cultura e política no Brasil contemporâneo”. Rio de Janeiro, mimeo, 1972.

28. O. M. Carpeaux, “O estruturalismo é o ópio dos literatos”. *Revista Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, año III, n° 14, julio de 1967; el provocativo texto de Carpeaux fue inmediatamente replicado por Carlos Henrique Escobar, en la revista que entonces se tornó uno de los órganos de divulgación del estructuralismo en el país (cf. “Resposta a Carpeaux: estruturalismo”, in *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n° 15/16, s.d.). Aún así, un debate más amplio sobre el estructuralismo –que dominara de tal for-

ma la crítica literaria que hasta el comedido Carlos Drummond de Andrade, en “Exorcismo”, renegara de la moda estructuralista –sólo tendría lugar años más tarde, con intervenciones de varios intelectuales (inclusive Carlos Nelson), en noviembre/diciembre de 1975, en el seminario Opinião, de Rio de Janeiro, tribuna del frente democrático.

29. Sobre este punto, cf. el aún hoy sugestivo estudio de R. Ortiz, *A moderna tradição brasileira*. S. Paulo: Brasiliense, 1988.

30. No es esta la oportunidad para siquiera aproximarnos al legado de la moda estructuralista en Brasil, pero es indiscutible que éste no se agota en las dimensiones meramente episódicas de una simple moda intelectual.

31. Cf. J. A. Gianotti, “Contra Althusser”. *Teoria e prática*. S. Paulo: n° 3, 1968 y Caio Prado Jr., *Estruturalismo de Lévi-Strauss e marxismo de Althusser*. S. Paulo: Brasiliense, 1971; cabe recordar, aún, a inicios de 1970, la crítica al estructuralismo althusseriano en la teoría política realizada por el entonces sociólogo Fernando Henrique Cardoso (cf. *O modelo político brasileiro*. S. Paulo: DIFEL, 1972). No me parece que la posición de Carlos Nelson sea substantivamente deudora de Gianotti y/o de Caio; en cuanto a Cardoso, a título de justicia histórica y curiosidad, cabe recordar que desde los años 1970, Carlos Nelson criticó (sin perjuicio del reconocimiento de su importancia) las concepciones teórico-políticas del “príncipe de la sociología brasilera”: véase el ensayo, firmado bajo el pseudónimo de Guilherme Marques, “Économie et politique au Brésil aujourd’hui”, publicado por la revista mantenida en el exterior por el PCB (*Études brésiliennes*. Leuven, année 3, n. 4, 1977).

32. Como se sabe, la Ontología del ser social (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, la “gran Ontología”) sólo se haría pública, integralmente, en 1976-1981, en la edición italiana (Roma, Riuniti); la “pequeña Ontología” (*Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie* [Prolegómenos a la ontología del ser social. Cuestiones de principio de una ontología hoy tornada posible]) solamente más tarde saldría a la luz.

33. Me parece claro que no hay nada de extraño en estas brillantes anticipaciones de Carlos Nelson –su base, a mí juicio, reside en el profundo conocimiento que él mantenía de la *Estética* de

Lukács, donde la impostación ontológica (incluso no calificada como tal) es dominante.

34. No es posible, en los límites de este postfacio, presentar, siquiera esquemáticamente, la concepción lukacsiana de la decadencia ideológica, que el lector encontrará en el ensayo “Marx e o problema da decadencia ideológica”, recogido en G. Lukács, *Marxismo e teoria da literatura* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968) [*Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI Editores] y que tematicé, hace más de treinta años, en un breve estudio (cf. J. P. Netto, *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978). Pero, dada la importancia de la categoría, es preciso dedicarle unas pocas líneas. Siguiendo las indicaciones de Marx, Lukács ve en las revoluciones de 1848 una inflexión en el proceso de desarrollo del pensamiento burgués: si, hasta entonces, aún se conservaban en él las conquistas (especialmente la dialéctica) propias del período de ascenso revolucionario de la burguesía en su lucha contra el *Ancien Régime*, la respuesta burguesa a los eventos revolucionarios de 1848, revelando el agotamiento de su papel históricamente progresista y su tránsito al campo del conservadurismo, muestra que ella, *como clase*, no puede ya más enfrentar teóricamente los problemas decisivos de la vida social. Un pensador funcional a los intereses de la burguesía, a partir de entonces y a diferencia del período anterior a 1848, debe deslizarse necesariamente hacia la apología (directa y/o indirecta) del orden establecido, expresándose en los marcos del racionalismo (James Mill) o del irracionalismo (del que la ulterior obra de Nietzsche será emblemática). Esta dirección teórico-filosófica expresa precisamente la *decadencia ideológica*, consistente en la ruptura con la herencia cultural del período anterior, en la negación del carácter contradictorio y transitorio de las sociedad burguesa y en el evasiónismo de cara a las cuestiones decisivas de la vida social —centralmente, la explotación del trabajo por el capital (por esto, en primer lugar, la evicción de la Economía Política clásica y las construcciones ideológicas que condujeron a la economía vulgar). Desde el punto de vista de la filosofía, la decadencia ideológica se manifiesta por la asunción del eclecticismo, del relativismo y por la disolución de las elaboraciones sistemáticas. En el dominio de la estética, la decadencia se evidencia

en la substitución del realismo por el naturalismo como método de figuración artístico. Lukács entiende que la decadencia ideológica no es una condición, sino un proceso históricamente constituido –y, por esto, presenta aspectos que varían conforme el desarrollo del capitalismo (en el estadio imperialista, la decadencia ideológica presenta particularidades antes inexistentes). Es imperioso resaltar que las determinaciones de la decadencia refieren a la burguesía como clase –lo que significa que individuos de esta clase pueden romper con ella y luchar exitosamente contras las trágicas limitaciones que ésta les impone.

35. Privilegio que, como se sabe, costó a Lukács duras críticas, provenientes de sectores representativos del dogmatismo stalinista, que lo acusaron de subestimar, en el ámbito filosófico, la contraposición *idealismo/materialismo*. Como una cuasi curiosidad bibliográfica, vale recordar que *La destrucción de la razón*, nunca traducida al portugués, tuvo un “resumen” elaborado y publicado por Rodolfo Gomes Pessanha en la segunda parte de su libro *Navegando com o irracionalismo* (Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1995).

36. Según conozco, la primera reacción crítica al neopositivismo, a partir de una posición inspirada en Lukács, fue la polémica levantada por Cesare Cases en Italia (cf. su ensayo *Marxismo e neopositivismo*, Torino, Einaudi, 1958). Es un hecho, en este sentido, que el último Lukács tuvo plena conciencia de la relevancia del positivismo y del neopositivismo –un capítulo seminal de la *Ontología del ser social* trata precisamente del neopositivismo.

37. Considero existe una deuda de Carlos Nelson, en *El estructuralismo y la miseria de la razón*, para con Horkheimer y Marcuse (especialmente el de *El hombre unidimensional*) –pero es preciso subrayar que éste altera esencialmente las propuestas que de ellos recibe con la impostación ontológica de sus análisis.

38. Tragedia de la que resultó uno de los más extraordinarios documentos confesionales del siglo XX, a mi modo de ver, aún no debidamente valorado: se trata de la dolorosa autobiografía de Althusser: *O futuro dura muito tempo*. S. Paulo: Cia. Das Letras, 1992. [*El porvenir es largo*. Buenos Aires: Ediciones Destino, 1993].

39. Cf. L. Althusser, *Resposta a John Lewis*. Lisboa: Estampa, 1973 [*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John*

Lewis. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1974]; *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*. Lisboa: Presença, 1979; *Elementos de autocrítica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978; Posições. 1-2. Rio de Janeiro: Graal, 1977-1980. [*Posiciones*. Madrid: Editora Nacional, 2008].

40. Para críticas a Althusser posteriores al análisis de Carlos Nelson, cf., entre otros, E. P. Thompson, *A miséria da teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 (la edición original es de 1978) [*Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1981]; A. S. Vázquez, *Ciência e revolução. O marxismo de Althusser*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980 (también es de 1978 la edición original) [*Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo, 1982] M J. Rancière, *La leçon d'Althusser*. Paris, Gallimard, 1974 [*La lección de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1975]; P. Gougeirollas, *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser*. Paris: Savelli, 1976; A. Callinicos, *Althusser's Marxism*. London: Camelot Press [*El marxismo de Althusser*. México: Premia Editora, 1981]; J. O'Neill, *For Marx against Althusser*. Washington: University Press of America, 1982; G. Elliot, *Althusser. The detour of theory*. London: Verson, 1987 y D. Avenas et al., *Contre Althusser pour Marx*. Paris: La Passion, 1999. En defensa de Althusser, el ensayo de S. Karsz, *Théorie et politique. Louis Althusser*, Paris: Fayard, 1974 y la obra de Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*. Paris: Librairie Générale Française, 1-2, 2002, lo que aún no cubre el entero desarrollo humano e intelectual de Althusser, pero es referencia para su estudio.

41. Cf. M. Foucault, *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 197 [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989]; *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979 [*Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1979]; *História da sexualidade. 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 15ª ed., 2002 [*Historia de la sexualidad. I. la voluntad del saber*. México: Siglo XXI Editores, 1976]; 2. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 9ª ed., 2001 [*Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1984]; 3. *O cuidado de sí*. Rio de Janeiro: Graal, 7ª ed., 2002 [*Historia de la sexualidad. III. El cuidado de sí*. Ma-

drid: Siglo XXI Editores, 2005]; *Ditos e escritos. 1-5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2006. Para críticas a textos foucaultianos no estudiados por Carlos Nelson, cf., entre otros: J. G. Mequior, *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985 [*Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México: Fondo de Cultura Académica, 1985], J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: D. Quizote, 1990 [*El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: 2010]; Vv. Aa., *Inícios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra Antonio Gramsci, 2000; T. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. 2. A post-structuralism mapping of history*. Chicago: Chicago University Press, 2003. Para referencias bio-bibliográficas sobre el pensador francés, cf., entre otros, D. Eribon, *Foucault. Uma biografia*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1990 [*Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992] y P. Veyne, *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.

42. Para la influencia posterior de estructuralistas en la cultura norteamericana, cf. F. Cusset, *French Theory*. Paris: La Découverte, 2003.

43. Cf. F. Dosse, *História do estruturalismo. 2. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNICAMP, 1994, p. 161. [*Historia del estructuralismo. Tomo II: el canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Madrid: Akal Ediciones, 2004].

44. En las páginas inmediatamente siguientes a las de la citación anterior, Dosse detalla el ingreso de los estructuralistas en la estructura académica parisina.

45. No es posible aquí esbozar siquiera un sumario del desarrollo y el alcance del pensamiento estructuralista en el pos-68 —en este espacio, me limitaré sumariamente a lo concerniente al contenido del libro de Carlos Nelson; para aproximarse a aquel desarrollo y alcance, la obra citada de Dosse continua siendo indispensable, con todo, la bibliografía pertinente es enorme; para algunas indicaciones interesantes, cf., entre otros, A. Giddens “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, in A. Giddens et al., *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza, 1990; Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris: Fayard, 1994 [*Michel Foucault y sus contemporá-*

neos. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995]; J.-C. Milner, *Le périphe structural. Figures et paradigmes*. Paris: Seuil, 2002 y E. Roudinesco, *Filósofos na tormenta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

46. Cf. D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistemologie*. Paris: Maspero, 1972 (hay edición portuguesa: Para uma crítica da epistemologia. Lisboa: Assíro & Alvim, 1980 [*Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI Editores, 1973] y Lysenko, *Historie réelle d'une "science prolétarienne"*. Paris: Maspero, 1976; P. Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*. Paris: Hachette, 1979.

47. Cf. M. Augé, *Symbole, fonction, histoire*. Paris: Hachette, 1979.

48. Cf. Vázquez, *Ciencia y revolución*. Madrid: Alianza, 1978, esp. Pp. 12 y 112; Dosse, *História do estruturalismo*, ed. y vol. cit., p. 209 y ss.

49. L. Althusser, *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 10ª ed., 2007. [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975].

50. Cf. Dosse, *op. cit.*, p. 195.

51. Es claramente la inspiración althusseriana en C. Baudelot y R. Establet, *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero, 1971; Dosse (*op. cit.*, p. 196) apunta la misma influencia en R. Balibar y D. Laporte, en *Le français national* (Paris: Hachette, 1973) y, de autoría de la primera, *Les français fictifs (idem)*.

52. L. Althusser, *Ce qui ne peut duren dans le Parti Communiste*, Paris: Maspero, 1978 (hay traducción portuguesa en Vv. Aa., *Eurocomunismo x Leninismo*. Belo Horizonte: Vega, 1978) [*Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1980]. La intervención de Althusser fue seguida casi inmediatamente a las elecciones francesas (marzo de 1978), en la cuales el nuevo PS subyugó al PCF.

53. Carlos Nelson recuerda que, “delante de la invasión de Checoslovaquia, de los rumorosos debates que culminaron en la expulsión de Garaudy del PCF, Althusser mantuvo un prudente silencio: un silencio conformista y conservador” (cf. en este volumen, la p. 217).

54. A. S. Vázquez, *op. cit.*, p. 205.

55. Cf., en este volumen, la p. 217 .

56. Merquior y Dosse, en las obras ya citadas, y también Scott Lash, *Sociology of postmodernism*. London: Routledge, 1990 [*Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007], apuntan dos momentos en la obra de Foucault: el primero (“arqueológico”), hasta *La arqueología del saber* y, después de él, un segundo (“genealógico”). En F. Ortega, *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 y en G. Castelo Branco y V. Portocarrero (orgs.), *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2002, se encuentra una discriminación mayor, comprendiendo un momento “arqueológico” (de la *Historia de la locura*, 1961, a *La arqueología...*, 1969), uno “genealógico” (que comprende *Vigilar y castigar*, 1975 y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, 1978) y, finalmente, el “ético” (el segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*). Sobre la “arqueología”, cf. Sérgio Paulo Rouanet et al.. *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. Resulta válida asimismo la lectura de G. Deleuze, *Foucault*. S. Paulo: Brasiliense, 1988.

57. Acerca de la “implosión” de la *armazón althusseriana*, que marca el inicio del ocaso de la influencia de Althusser, cf. Dosse (*op. cit.*, p. 210 y ss).

58. Mavi Rodrigues, *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006, 259 p. A esta tesis de doctorado se puede acceder por vía electrónica: <http://objdig.ufrj.br/30/teses/MaviRodrigues.pdf>. Pero hay que recordar el oportuno opúsculo (1992) de João Emanuel Evangelista, *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. S. Paulo: Cortez, 3ª ed., 2002.

59. Es probable que Sérgio Paulo Rouanet problematice esta conclusión de Rodrigues (cf. el ensayo “Foucault e a modernidade”, incluido en S. P. Rouanet, *As razões do iluminismo*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1987). Pero la complementariedad entre *miseria de la razón* y *destrucción de la razón* me parece indiscutible: la “deconstrucción de la *Ratio moderna*” es coetánea al surgimiento de un neo-irracionalismo que tiene como novedad, al contrario del irracionalismo “clásico”, el hecho de *no* vincularse políticamente a la derecha, por el contrario, se pretende de izquierda, “subversivo” (no es casual que un Michel Maffesoli comience a visibilizarse en la segunda mitad de los años 1970).

Para manifestaciones de este fenómeno en Brasil, cf. el mismo Rouanet, *op. cit.*, pp. 124-146.

60. Para tales desdoblamientos, la obra de Dosse, que vengo citando, constituye una referencia obligada.

61. Cf. Luc Ferry y Alain Renaut, *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. S. Paulo: Ensaio, 1988, p. 26 y ss.

62. Es evidente que este rótulo –“pos-estructuralista”- es un recurso fácil para tergiversar el análisis y la crítica de las varias corrientes emergentes a partir de mediados de los años 1970. Sin ningún significado crítico, aquí es empleado por simple comodidad.

63. En entrevista concedida a Paulo Moreira Leite, en 2003, Claude Lévi-Strauss declaraba: “Pienso que existen períodos notables, del punto de vista de la producción intelectual, y períodos de vacío, yo creo que la fase actual es del segundo tipo” (*Vejá*. S. Paulo, abril, edición del 24 de septiembre de 2003).

64. Carta a R. Garaudy, publicada por este en su *Perspectivas do homem* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 113).

65. R. Aron, *La révoluton introuvable*. Paris, Fayard, 1968, p. 136.

66. Hay traducción al portugués: *A cozinheira e o caníbal*. S. Paulo: Paz e Terra, 1978.

67. Dosse, *op. cit.*, p. 306-307. Si estas dos figuras son las más conocidas, no se puede olvidar, entre los *nuevos filósofos*, los nombres de G. Lardreau, C. Jambet, J. M. Bénoist y A. Comte-Sponville. Sobre esta “nueva filosofía”, cf. F. Aubral e X. Deltcourt, *Contre la nouvelle philosophie*. Paris: Gallimard, 1977 [*Contra la nueva filosofía*. México: Premia Editora, 1978]; y sobre Bernard-Henri Lévy, tal vez la estrella mayor de los nuevos filósofos, cf. Daniel Bensaïd, *Un nouveau théologien: Bernard-Henri Lévy*. Fécamp: Nouvelles Éditions Lignes, 2008.

68. C.f su celebrado *O século dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 756 y ss.

69. El radicalismo izquierdista de 1968 no se metamorfoseó solamente en Francia: no es por casualidad que un liderazgo destacadísimo de la época, como el de Daniel Cohn-Bendit –en mayo de 1968, “Dani el rojo”-, se haya convertido en un “idiota histórico de la economía de mercado”, ejemplo de “mediocre

demócrata ecológico” (Robert Kurz, *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 294). Conversiones de este tipo se multiplicaron, en todos los cuadrantes, a partir de mediados de los años 1970.

70. Son estrechas, obviamente, las vinculaciones entre los *nuevos filósofos* y la *nueva derecha* de Alain de Benoist –tan estrechas, que casi llegan a confundirse.

71. Winock (*op. cit.*, esp. p. 772) parece compartir esta explicación. Pero es indiscutible que la obra repercutió fuertemente en términos de “opinión pública”: lanzado en junio de 1974, su primer volumen en pocas semanas vendió cerca de 700.000 ejemplares.

72. G. Lardreau y C. Jambet, *L’Ange*. Paris: Grasset, 1976.

73. Sobre *Annales* y algunos de sus desdoblamientos, inclusive la *Nueva Historia*, cf., entre otros, F. Dosse, *A história em migalhas. Dos Annales à Nova história*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNICAMP, 1992 [*La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*]. México: Universidad Iberoamericana, 2006]; Jacques Le Goff, *História nova*. S. Paulo: Martins Fontes, 1990; Peter Burke, *A escola francesa dos Annales. 1929-1989*. S. Paulo: UNESP, 1992 y Josep Fontana, *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998 [*Historia. análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica, 1982].

74. Cf. P. Veyne. *Como se escreve a história/Foucault revoluciona a história*. Brasília: UnB, 1998; E. Le Roy Ladurie, *Territoire de l’histoire*. Paris: Gallimard, I, 1973.

75. La feliz expresión es de F. Dosse, *A história em migalhas...*, ed. cit., p. 232.

76. Según Dosse (*A história em migalhas...*, ed. cit., p. 219), Ariès así se caracteriza: “Soy un hombre de derecha, un verdadero reaccionario” (cf. *Un historien du dimanche*. Paris: Seuil, 1980, p. 202. Esta obra, editada por M. Winock, dispone de traducción: *Um historiador dileitante*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994).

77. Entre los varios títulos de Furet traducidos al portugués, se destaca: *Pensando a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989 [*Pensar la revolución francesa*. Barcelona: Petrel, 1980]; *Marx e a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989 [*Marx y la revolución francesa*. Madrid: Fondo de Cultura

Económica, 1992]; *A revolução em debate*. Bauru: EDUSC, 2002 y, en colaboración con Mona Ozouf, *Dicionário crítico da revolução francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989 [*Diccionario de la revolución francesa*. Madrid: Alianza Editorial, 1989]. Las concepciones políticas “maduras” de Furet son fácilmente perceptibles con la lecturas de su *O passado de uma ilusão. Ensaio sobre o ideário comunista do século XX*. S. Paulo: Siciliano, 1995.

78. Un analista de las interpretaciones “revisionistas” de Furet llega a identificar en ellas una secuencia de tres etapas (cf. François Dosse, *A história à prova do tempo*. S. Paulo: UNESP, 2001).

79. Del que es ejemplo Jacques Attali –para verificar el “nivel” de su elogiada producción, es paradigmático su *Karl Marx ou O espírito do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2007, que critiqué rápidamente en “Marx por Monsieur Attali: a incongruência intelectual como guia”. *Em pauta. Teoria social e realidade contemporânea*. Rio de Janeiro: UERJ/Faculdade de Serviço Social, 21, 2008 (el título de este artículo, publicado originalmente por el periódico *Inverta*. Rio de Janeiro, ed. 416, de 20/09/2007, “Marx por Monsieur Attali: um caso de delinquência intelectual”, fue modificado por los editores de la revista).

80. Cf. Agustín Cueva, org., *Tempos conservadores. A direitização no Ocidente e na América Latina*. S. Paulo: Hucitec, 1989, pp. 11 y 32. Pero si el fenómeno es mundial, “Francia ofrece un ejemplo particularmente adecuado al respecto. En las dos últimas décadas, en ninguna parte el giro hacia la derecha entre los intelectuales fue más dramática que en el margen izquierdo del río Sena, en París” (I. Mészáros, *O poder da ideologia*. S. Paulo: Boitempo, 2004, p. 112, recuérdese que Mészáros escribe estas líneas en 1989).

81. Cf., por ejemplo, G. D. Green, *The new right. The counter-revolution in Political Economy and Social Thought*. London: Harvester, 1988; R. Miliband et al., *El conservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos*. Valencia: Alfons El Magnanim, 1992; Helmut Dubiel, *¿Qué es neoconservadurismo?* Barcelona: Anthropos, 1993; R. Kursz, *Os últimos combates*, ya citado; Mónica Vereá C. y Silvia Núñez G., (orgs.), *El conservadurismo en Estados Unidos y Canadá*. México: UNAM, 1997; y, para un

análisis totalizante, I. Mészáros, la larga “introducción” de *El poder de la ideología*, ya citado.

82. J. F. Lyotard, *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 5ª ed., 1988. [*La condición postmoderna*. Barcelona: Cátedra, 2006].

83. De la cual son citas obligatorias: D. Harvey, *A condição pós-moderna*. S. Paulo: Loyola, 6ª ed., 1996, parte I [*La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones, 2004]; Perry Anderson, *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 [*Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama, 1998].

84. Aquí son particularmente importantes las notas de Mészáros, *op. cit.*, pp. 68-103. La crítica a la que Mészáros somete en este libro (pp. 152-192) a la obra de Adorno, permite encontrar conexiones entre ella y las vertientes posmodernas, como además señala P. Dews en, “Adorno, pos-estruturalismo e la crítica da identidade”, in S. Zizek, *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 [*Ideologia. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003]; para una posición distinta, cf. las últimas páginas de F. Jameson, *O marxismo tardio. Adorno o a persistencia da dialética*. S. Paulo: UNESP/Boitempo, 1997 [*Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010] y también M. Menegat, *Depois do fim do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/FAPERJ, 2003 y *O olho da barbarie*. S. Paulo: Expressão Popular, 2006. Problema igualmente complejo es el de las conexiones entre la obra de Habermas y el campo posmoderno, a pesar de su explícita defensa de la modernidad; su perspectiva anti-ontológica –nítida en la *Teoría de la acción comunicativa*–, con todas sus consecuencias, me parece congruente con varios vectores del pensamiento posmoderno, además de sus concepciones sobre el capitalismo contemporáneo; acerca de toda esta problemática, cf. Mészáros, *op. cit.*, Vv. Aa. *Habermas y la postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1991; Ricardo Antunes. *Os sentidos do trabalho*. S. Paulo: Boitempo, 1999 [*Los sentidos del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta -Taller de Estudios Laborales, 2005]; Sérgio Lessa. *O mundo dos homens*. S. Paulo: Boitempo, 2002 y como org., *Habermas e Lukács. Método, trabalho e objetividade*. Maceió: EDUFAL, 1996; J. H. Carvalho

Organista. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. S. Paulo: Expressão Popular, 2006; Francisco Teixeira y Celso Frederico. *Marx no século XXI*. S. Paulo: Cortez, 2008.

85. Simplemente a título de indicación, enumérense: J. Arac, ed., *Postmodernism and politics*. Manchester: Manchester University Press, 1986; A. Callinicos. *Against Postmodernism*. Cambridge: Polity Press, 1989; N. Casullo (org.). *El debate modernidad/posmodernidad*. Buenos Aires: El cielo por Asalto, 1993; T. Eagleton, *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [*Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1997] y *Depois da teoria. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [*Después de la teoría*. Barcelona: Debate, 2005]; A. Giddens, *As conseqüências da modernidade*. S. Paulo: UNESP, 1991 [*Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2008]; H. B. Hollanda (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; F. Jameson. *Pós-modernidade. A lógica cultural do capitalismo tardio*. S. Paulo: Ática, 1996 [*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1992] y *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004; E. A. Kaplan (org.). *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993; H. S. Kariel. *The Desperate Politics of Postmodernism*. Amherst: University Massachusetts Press; 1989; Norris, C. *Teoría acrítica. Posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*. Madrid: Cátedra, 1997; S. Connor. *Cultura pós-moderna*. S. Paulo: Loyola [*Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal Ediciones, 2002], 1993; J. Picó (comp.). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1992; Paolo Portoguesi, *Le post-moderne*. Paris/Milano: Electra Moniteur, 1983; Pauline M. Rosenau. *Post-modernism and the social sciences: insights, inroads and intrusions*. New Jersey: Princeton University Press, 1992; S. P. Rouanet. *Mal-estar na modernidade*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1993; Boaventura S. Santos. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento, 1989, *Um discurso sobre as ciências*. S. Paulo: Cortez, 2003, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. S. Paulo: Cortez, 1995 [*De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*.

Bogotá: Edición Uniandres, 2006], *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. S. Paulo: Cortez, 2002 y org., *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento, 2003; S. Sim (org.). *The icon critical dictionary of postmodern thought*. Cambridge: Icon Books, 1998; B. Smart. *A pós-modernidade*. Lisboa: Europa-América, 1993; A. Sokal y J. Bricmont. *Imposturas intelectuais. O abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. Rio de Janeiro: Record, 1999 [*Imposturas intelectuales*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1999]; A. Touraine, *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994 [*Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012]; G. Vattimo et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona/Santa Fé de Bogotá: Anthropos/Siglo del Hombre, 1994 y como autor solo, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. S. Paulo: Martins Fontes, 1996 [*El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1990]; E. M. Wood y J. B. Forster (orgs.). *Em defesa da história. Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999; *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

86. Cf. D. Harvey, *Condição pós-moderna*, ed. cit., compite con ella, en términos de divulgación, la contribución de Jameson en *Pós-modernismo...*, ed. cit. Para establecer mediatamente aquellas vinculaciones, hay elementos substanciales, aunque muy diferenciados del punto de vista teórico, en E. Mandel. *O capitalismo tardío*. S. Paulo: Abril Cultural, 1982 [*El capitalismo tardío*. México: Era 1972]; F. Chesnais. *A mundialização do capital*. S. Paulo: Xamã, 1996 y *A mundialização financeira: gênese, custos e riscos*. S. Paulo: Xamã, 1986; F. Chesnais et al. *Une nouvelle phase du capitalisme*. Paris: Syllepse, 2001; S. Amin. *Au-delà du capitalisme senile*. Paris: PUF, 2001; J.-C. Delaunay et al. *Le capitalisme contemporain. Questions de fond*. Paris: L'Harmattan, 2001; M. Vakaloulis. *Le capitalisme postmoderne. Éléments pour une critique sociologique*. Paris: PUF, 2001; D. Harvey. *O novo imperialismo*. S. Paulo: Loyola, 2004 [*El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal Ediciones, 2004]; I. Mészáros. *Para além do capital*. S. Paulo/Campinas: Boitempo/UNICAMP, 2002 y *O desafio e o fardo do tempo histórico*. S. Paulo: Boitempo, 2007 [*El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2010].

87. Cf. R. A. Dreifuss, *A época das perplexidades*. Petrópolis: Vozes, 1996; I. Mészáros. *Produção destrutiva e Estado capitalista*. S. Paulo: Ensaio, 1996; H.-P. y H. Schumann. *A armadilha da globalização. O assalto à democracia e ao bem-estar social*. Lisboa: Terramar, 1998; M. Chossudovsky. *A globalização da pobreza*. S. Paulo: Moderna, 1999; L. Wacquant. *Punir os pobres: a nova gestão da pobreza nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan/Instituto Carioca de Criminologia, 2002; D. Losurdo. *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro/S. Paulo: UFRJ/UNESP, 2004, cap. 8; O. Coggiola, “Crise ecológica, biotecnologia e imperialismo”, acceso en: <http://www.insrolux.org/textos2006/coggiolaecologia>; J. P. Netto, “Desigualdade, pobreza e Serviço Social”, *Em pauta. Teoria Social e realidade contemporânea*. Rio de Janeiro: UERJ/Faculdade de Serviço Social, 19, 2007; L. Vasapolo. *Por uma política de classe. Uma interpretação marxista do mundo globalizado*. S. Paulo: Expressão Popular, 2007; E. Costa. *A globalização e o capitalismo contemporâneo*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008.

88. E. Mandel. *A crise do capital. Os fatos e sua interpretação marxista*. S. Paulo/Campinas: Ensaio/UNESP, 1990, p. 9.

89. Cf., entre otros abordajes críticos, Suzanne de Brunhoff. *A hora do mercado. Crítica do liberalismo*. S. Paulo: UNESP, 1991; J. A. Avelãs Nunes. *O keynesianismo e a contra-revolução monetarista*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Separata do Boletim de Ciências Econômicas, 1991; R. Villarreal. *A contra-revolução monetarista. Teoria, política económica e ideologia do neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1994; E. Sader y P. Gentilli (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995; V. Navarro. *Neoliberalismo y Estado del bienestar*. Barcelona: Ariel, 1998 y D. Harvey. *O neoliberalismo. História e implicações*. S. Paulo: Loyola, 2008.

90. Cf. entre otros, E. F. Dias et al. *A ofensiva neoliberal, reestruturação produtiva e luta de classes*. Brasília: Sindicato dos Eletricitários, 1996; F. J. S. Teixeira y M. A. de Oliveira (orgs.). *Neoliberalismo e reestruturação produtiva*. S. Paulo/Fortaleza: Cortez/UECE, 1998; G. Alves. *O novo (e precário) mundo do trabalho*. S. Paulo: Boitempo, 2000; R. Sosa. *¿Globalización o recomposición del capital? Procesos de trabajo y aparatos de*

hegemonía en la contemporaneidad. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2002.

91. Cf., entre otros, R. Blackburn (org.). *Depois da queda. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; R. Kurz. *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; A. Callinicos. *A vingança da história. O marxismo e as revoluções do leste europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992; B. Kagarlitsky. *A desintegração do monolito*. S. Paulo: UNESP, 1993; J. P. Netto. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. S. Paulo: Cortez, 1993; T. Vigevani et al. *Liberalismo e socialismo*. S. Paulo: UNESP, 1995; C. Frederico. *Crise do socialismo e movimento operário*. S. Paulo: Cortez, 1995; D. Losurdo y R. Giacomini (orgs.). *URSS: bilancio di un'esperienza*. Urbino: QuattroVenti, 1999; L. Fernandes. *O enigma do socialismo real*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000; R. Keeran y T. Kenny. *O socialismo traído. Por tras do colapso da União Soviética*. Lisboa: Avante!, 2008. Acerca de la “tercera vía”, para expresar la degradación de la socialdemocracia, basta leer a su más conocido teórico para constatar a qué punto llegó la tergiversación de aquella tradición: A. Giddens. *A terceira via. Reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da socialdemocracia* y *A terceira via e seus críticos*, ambos editados en Río de Janeiro por Record, en 2001.

92. Conforme acentúa Callinicos, 1968 no significó solamente la barricada de estudiantes franceses. Constituyó también la ola de huelgas en Gran Bretaña y el derrumbe del conservador Edward Heath en el gobierno; la revolución portuguesa en 1974 y 1975; los duros conflictos laborales que acompañaron la agonía del régimen franquista en 1975 y 1976; la peor crisis doméstica vivida por los Estados Unidos de América, en la segunda mitad de los años 1960, impulsada por el movimiento contra la Guerra de Vietnam, la revuelta de los guetos negros y el levantamiento de estudiantes y los ecos de esa época sentidos en otras partes del mundo –como el *Cordobazo* en Argentina, la explosión de trabajadores y estudiantes en Australia y la huelga general en Quebec en 1972” (Rodrigues, op. cit., p. 36). Se podría agregar mucho más –por ejemplo, en occidente, el *altuno caldo* italiano y, en el entonces “campo socialista”, la *primavera de Praga*.

Para un tratamiento bastante diferenciado de la explosión de 1968, cf. H. Lefebvre et al. *A irrupção: a revolta dos jovens na sociedade industrial, causas e efeitos*. S. Paulo: Documentos, 1968; E. Morin et al. *Maió 68. Inventário de uma rebelião*. Lisboa: Moraes, 1969; C. Prévost. *Os estudantes e o esquerdismo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1975; L. Jofrin. *Mai 68. Histoire des événements*. Paris: Seuil, 1988; A. Quatrocchi y T. Nair. *O começo do fim: França, maio de 1968*. Rio de Janeiro: Record, 1998; L. Olzmann y E. S. Padrós (orgs.). *1968: contestação e utopia*. Porto Alegre: UFRGS, 2003; M. Kurlansky. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005 [*1968: el año que conmocionó al mundo*. Barcelona: Destino, 2005]; P. Rotman. *Maió de 68*. Paris. França. Lisboa: Guimarães, 2009.

93. He aquí una síntesis crítica de la posmodernidad: “A pesar de ciertas manifestaciones e intenciones contestatarias y radicales de la izquierda posmoderna, el posmodernismo se torna el corolario del movimiento de consolidación de la hegemonía del pensamiento conservador [...] El rechazo de un proyecto político universalista que tome el capitalismo como un sistema dotado de lógica y realización totalizantes, es la piedra de toque del pensamiento posmoderno [...] El rechazo genético de las metanarrativas esconde el real adversario de los pensadores posmodernos. El blanco de la crítica posmoderna es, en último análisis, el marxismo y la izquierda socialista [...] Se constata que el posmodernismo es la forma social de conciencia en un período de reestructuración sistémica del capitalismo tardío y, al mismo tiempo, la expresión necesaria de la atmosfera intelectual contemporánea, marcada por el estancamiento, por el desencanto, por la desesperanza en relación al devenir histórico. El conservadurismo es el trazo más saliente y dominante en la vida política e intelectual actual” (J. E. Evangelista, *Teoria social pós-moderna*, ed. cit., pp. 179, 181 y 184).

94. Es siempre útil recordar, cuando se vulgariza al límite la cuestión de los “paradigmas”, la lección de un autor —ya tan apartado del marxismo— apreciado por muchos posmodernos, en una nota de pie de página de su *opus magnum*, comentando notas a la discusión que se erigió en el debate levantado por Kuhn y otros acerca de la historia de la física moderna: “No entro, aquí, en la problemática del concepto de paradigma introducido

por Kuhn para las ciencias de la naturaleza, *concepto que sólo podría aplicarse a las ciencias sociales con ciertas reservas*” (J. Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988, I, p. 157, itálicas no originales).

95. La insuficiencia y la pobreza crítica de *Empire*, elogiada producción de M. Hardt y A. Negri (Mass.: Harvard University Press, 2000), fue rigurosamente puesta a la luz por A. Boron. *Imperio & imperialismo* (Buenos Aires: CLACSO, 2002). Algunas de las mistificaciones de *A sociedade de consumo*, del renombrado J. Baudrillard (Lisboa: Ed. 70, 2007) fueron señaladas por Celso Frederico (cf. Teixeira y Frederico. *Marx no século XXI*, ed. cit.) y monumentales tonterías del mismo autor en otros materiales reciben la crítica aguda de Norris (cf. *Teoría acrítica...*, ed. cit.).

96. Documentadas y acompañadas, por ejemplo, por organizaciones –que la “gran media” ignora o, en el mejor de los casos, descalifica –como el *CETRI/Centro Tricontinental*, con sede en Bélgica.

97. No cabe aquí, obviamente, fundamentar la consideración del proletariado urbano-industrial como “núcleo duro” de las masas trabajadoras y, menos aún, su papel protagónico en procesos de transformación social substantivos; pero vale la pena recordar lo que escribía, hace tres lustros, un conocido sociólogo posmoderno: “Si tal transformación [en las palabras del propio autor, la “transformación no capitalista” de la “sociedad contemporánea” –*JPN*] no puede ser hecha sólo con el proletariado, tampoco podrá ser hecha sin él o contra él” (Boaventura de S. Santos, *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 272).

98. “Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, por así decir, dos veces. Pero olvidó agregar: la primera vez como tragedia y la otra como farsa” (“O 18 brumário de Luís Bonaparte”, in K. Marx. *A revolução antes da revolução*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008, vol. II, p. 207).

99. Acerca de las revoluciones de 1848, consúltese, entre otros, G. Duveau. *1848*. Paris: Gallimard, 1965; G. Efimov. *As revoluções de 1848*. Lisboa: Estampa, 1974; F. Claudin Marx, *Engels y la revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985; J. Singmann. *Las revoluciones románticas y democráticas de Eu-*

ropa. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985; E. J. Hobsbawm. *A era das revoluções. 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [*La era de la revolución. 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica, 2006]; P. Robertson. *Revolutions of 1848: a social history*. New York: Harper, 1990 (la primera edición es de 1952); M. A. Bakunin. *Textos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1999. Para las posiciones y análisis de Marx y de Engels, cf. —más allá de los materiales publicados en la *Nueva Gazeta Renana*, disponibles en los volúmenes 9 y 10 de las *Obras de Marx y Engels*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1978-1979 —los dos volúmenes de Marx y Engels, *A revolução antes da revolução* (veáse la nota anterior; el vol. I, con textos de Engels, fue igualmente editado por Expressão Popular, en el mismo año); vale la pena comparar estos análisis con los de A. de Tocqueville (*Lembranças de 1848. As jornadas revolucionárias em Paris*. S. Paulo: Cia. das letras, 1991), el liberal-conservador que ciertas corrientes sociológicas recuperan actualmente y tanto valorizan.

100. En cuanto a esto, la obra fundamental de Lukács es *El asalto a la razón*. Barcelona/México: Grijalbo, 1968.

101. En muchos textos, Lukács (por ejemplo, en el ya citado *Marxismo y teoría da literatura*, pp. 76-111 y 165-197; en el capítulo III de *Le roman historique*. Paris: Payot, 1965 y en las pp. 123-133 de *Écrits de Moscou*. Paris: Éd. Sociales, 1974) extrae para el arte y la literatura las implicaciones de 1848 —que, en síntesis, inaugura un período de decadencia ideológica de la burguesía.

102. Cf. B. S. Santos, *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 35.

103. Retomo aquí algunas reflexiones contenidas en J. P. Netto, *Marxismo impenitente. Contribuição à história das idéias marxistas*. S. Paulo: Cortez, 2004, p. 154 y ss.

104. Si “la verdad es inherente a lo visible” (A. Wilde. *Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism and the Ironic Imagination*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981, p. 108), B. S. Santos puede tranquilamente afirmar que el Nuevo paradigma de la ciencia posmoderna “sospecha de la distinción entre apariencia y esencia” (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 331). Mientras Linda Hutcheon sustenta, a lo largo de *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction* (New York: Routledge, 1988), que no hay diferencia entre historia y ficción, el sociólogo

portugués que estamos citando asegura que la ciencia, “como narrativa no ficcional”, apenas se diferencia de la “ficción creativa” por “una cuestión de grado” y, “en estas condiciones, se inhabilita cualquier posibilidad de demarcaciones rígidas entre disciplinas o entre géneros, entre ciencias naturales, sociales y humanidades, entre arte y literatura, entre ciencia y ficción” (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 332); por su parte, M. Maffesoli señala: “Ya no puede reducirse el arte, solamente a las grandes obras que generalmente se califican como culturales. *Toda la vida cotidiana puede ser considerada como una obra de arte*” (in G. Vattimmo et al. *En torno a la posmodernidad*, ed. cit., p. 104; las itálicas son mías –JPN). Y, finalmente, de nuevo la palabra cabe al sociólogo portugués: “Hay muchas formas de conocimiento, tantas, cuantas prácticas sociales que las generan y las sustentan. Prácticas sociales alternativas generan formas de conocimiento alternativas [...] Para dar un ejemplo casero, *el conocimiento de los campesinos portugueses, no es menos desarrollado que el de los ingenieros agrónomos del Ministerio de Agricultura*” (Cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., p. 330, los itálicos son míos –JPN).

105. Cf. el capítulo 4 de J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, ed. cit. y las alegaciones de A. Touraine, en numerosos pasajes de la ya citada *Crítica de la modernidad*. En el específico campo de la historia, el celebrado Roger Chartier, representante de la “nueva historia cultural”, señala el tránsito hacia una historia libre “de una mayor o menor fidelidad a Hegel”: “en su práctica, los historiadores rompen decididamente [...] con el pensamiento de la totalidad (R. Chartier. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, pp. 74-75). Cuando admiten una referencia cualquiera a la totalidad, la alusión posmoderna remite a la Física, remite a la “totalidad universal de la que habla Wigner o a la totalidad indivisa de la que habla Bohm” (B. S. Santos, *Um discurso sobre as ciencias*, ed. cit., p. 76) – sobre Wigner, cf. la contribución de Olival Freire Jr. a Santos (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*, ed. cit.; sobre Bohm, cf. Olival Freire Jr. et al., “David Bohm, sua estada no Brasil e a teoria quântica”, in: *Estudos Avançados*. S. Paulo: IEA/USP, vol. 8, n° 20, janeiro-abril de 1994. Eagleton, a propósito del rechazo posmoderno –que criti-

ca- de la categoría, observa, con su discreto humor británico, que “no buscar la totalidad, constituye solamente un código para no considerar el capitalismo” (*As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit., p. 20).

106. Para constatar hasta donde llega este proceso de semiologización, cf. J. Baudrillard, *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991; tal proceso, que Evangelista califica como una “desmaterialización de la realidad social” (Evangelista, *Teoría social moderna*, ed. cit., p. 78), es formulado paradigmáticamente por un influyente posmoderno: “De hecho, intensificar las posibilidades de información acerca de la realidad en sus más variados aspectos, torna siempre menos concebible la propia idea de una realidad. En el mundo de los medios de comunicación, tal vez se efectivice una “profecía” de Nietzsche: el mundo real, a fin de cuentas, se convierte en fábula [...] La realidad, para nosotros, es, sobre todo, el resultado del cruzamiento y de la “contaminación” (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones divulgadas por los medios de comunicación” (G. Vattimo, *in* Vattimo et al., ed. cit., p. 15). No es preciso decir que, con esta liquidación de la realidad, se liquida también la historia –poco antes (*op. cit.*, p. 11), el mismo posmoderno decretaba que “no existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas a partir de diferentes puntos de vista”. La crítica a la reducción discursiva de la realidad se encuentra suficientemente determinada, entre otras fuentes, en la intervención de Callinicos en Picó (org.), *op. cit.*; en Eagleton, *As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit. y en el ensayo de David McNally reunido en Wood y Foster (orgs.), ed. cit.

107. He aquí cómo el posmoderno al que tanto recurrimos, argumenta: “Cada método es un *lenguaje* y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Sólo una constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. En una fase de revolución científica como la que atravesamos, esa pluralidad de métodos sólo es posible mediante la trasgresión metodológica [suprimo aquí una nota bibliográfica del autor – JPN]. Siendo cierto que cada método sólo esclarece lo que le conviene y cuando esclarece lo hace sin sorpresas mayores, la innovación científica consiste en invertir contextos persuasivos que conducen a la aplicación de los méto-

dos fuera de su hábitat natural. Dado que la aproximación entre ciencias naturales y ciencias sociales se *hará* en el sentido de éstas últimas, *caberá especular si es posible, por ejemplo, hacer un análisis filológico de un trazado urbano, entrevistar un pájaro o hacer observación participante entre computadoras*” (B. S. Santos, *Um discurso sobre as ciencias*, ed. cit., p. 77-78; salvo en “*hará*”, todos las itálicas son mías – JPN). Las reiteradas referencias que hago de este sociólogo portugués tiene su razón de ser: es, actualmente, uno de los intelectuales de mayor prestigio internacional, inclusive con larga incidencia en la universidad brasilera; se dedica exclusivamente, hace más de un cuarto de siglo, a fundamentar una epistemología posmoderna (en sus más recientes palabras, una “epistemología insurrecta”); es un erudito que ejerce un indiscutible liderazgo académico y no es tímido a compromisos políticos progresistas y, en el conjunto de su voluminosa obra, aún en curso, ofrece importantes pistas para pensar la vida social contemporánea.

108. Para la ciencia como juego del lenguaje, cf. Lyotard, *A condição pós-moderna*, ed. cit.; en cuanto a otra alternativa, léase: “Las luchas de verdad son libradas con discursos argumentativos y la verdad es el efecto de convencimiento de los varios discursos de verdad en presencia y en conflicto. La objetividad es la propiedad del conocimiento científico que obtiene el consenso en el auditorio relevante de los científicos” (B. S. Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, ed. cit., p. 149, itálicos míos – JPN); o inclusive: “[...] Producto de comunidades interpretativas [...] el conocimiento emancipatorio posmoderno asume su artefactualidad discursiva. Para esta forma de conocimiento, *la verdad es retórica*, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable sostenida entre los varios discursos de verdad” (*idem*, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., p. 96; itálicas mías – JPN). En una y otra alternativa, nada hay más allá del juego de lenguaje o de la artefactualidad discursiva –especialmente los referentes, en especial los referentes materiales; pero, como notó irónicamente Eagleton, “ni los financistas ni los semiólogos tienen grandes simpatías por los referentes materiales” (*As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit., p. 38).

109. Cabría analizar, en cuanto a esto, la influencia ejercida sobre los posmodernos por la *Dialética do esclarecimento*, de M.

Horkheimer y T. W. Adorno (Rio de Janeiro: Zahar, 1984) [*Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal Ediciones, 2007].

110. “En mi opinión, lo que más nítidamente caracteriza la condición sociocultural de este fin de siglo [se trata de un texto escrito en el ocaso del siglo XX] es la absorción del pilar de la emancipación, por parte del de la regulación, *fruto de la gestión reconstructiva de los déficits y de los excesos de la modernidad confiada a la ciencia moderna y, en segundo lugar, al derecho moderno*. La colonización gradual de las diferentes racionalidades de la emancipación moderna, por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, llevó a la concentración de las energías y de las potencialidades emancipatorias de la modernidad en la ciencia y en la técnica [...] La primera, de dominación de la naturaleza [...], condujo a una explotación excesiva y despreocupada de los recursos naturales, a la catástrofe ecológica, a la amenaza nuclear, a la destrucción de la capa de ozono y a la emergencia de la biotecnología, de la ingeniería genética y de la consecuente conversión del cuerpo humano en última mercancía. La promesa de una paz perpetua [...], llevó al desarrollo tecnológico de la guerra y al aumento sin precedentes de su poder destructivo. La promesa de una sociedad más justa y libre, asentada en la creación de la riqueza tornada posible por la conversión de la ciencia en fuerza productiva, condujo a la expoliación del llamado Tercer Mundo y al abismo cada vez mayor entre el Norte y el Sur”. La subordinación del “pilar de la emancipación” al “pilar de la regulación” se explica porque, “en vez de un desarrollo armónico de los tres principios de regulación –Estado, mercado y comunidad-, asistimos generalmente al desarrollo excesivo del principio del mercado, en detrimento del principio del Estado y el principio de la comunidad”; en suma: “La reducción de la emancipación moderna a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la reducción de la regulación moderna al principio del mercado, **incentivadas por la conversión de la ciencia en la principal fuerza productiva**, constituyen las condiciones determinantes del proceso histórico que llevó a la emancipación moderna a rendirse ante la regulación moderna” (B. de S. Santo, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., pp. 55-56 y 57; *itálicos míos –JPN*).

111. Las adjetivaciones son de B. de S. Santos, *A crítica da razão indolente...*, ed. cit., pp. 85-89. En nota al pie de página de la p. 88, el autor observa correctamente que “la crítica feminista a la epistemología moderna es hoy abundante”; se debe recordar al lector que, cuando se trata de esta crítica, es conveniente tener en cuenta las advertencias contenidas en el pequeño artículo de João Bernardo, “Considerações inoportunas e politicamente incorretas acerca de uma questão de nossos dias” (*Novos Rumos*, S. Paulo: Instituto Astrogildo Pereira, año 21, n° 45, 2006), que advierte sobre los riesgos regresivos que ésta contiene.

112. La crítica al minimalismo político del “multiculturalismo” y del “derecho a la diferencia” ya fue hecha por Eagleton (cf., *As ilusões do pós-modernismo*, ed. cit.) y, refiriéndose a la contemporánea apología de la “diversidad cultural”, un analista no vaciló en considerarla una “fórmula aparentemente democrática bajo la cual se escudan actualmente las formas más refinadas de racismo” (A. Cueva, in Cueva (org.), ed. cit., p. 21), en cuanto al utopismo, recuérdese la *heterotopía* de B. de S. Santos (cf. *Pela mão de Alice...*, ed. cit., pp. 322-327 y *A crítica da razão indolente...*, ed. cit.; p. 329 y ss.); alusiones críticas a las apelaciones a los “nuevos movimientos sociales” y a la “sociedad civil” se encuentran en Carlos Montaña. *Terceiro setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. S. Paulo: Cortez, 2002 [*Tercer sector y cuestión social. Crítica al patrón emergente de intervención social*. S. Paulo: Cortez, 2005] y M. Wood. *Democracia contra capitalismo. A renovação do materialismo histórico*. S. Paulo: Boitempo, 2003 [*Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo dialéctico*. México: Siglo XXI Editores, 2000].

113. Buena parte de esas vulgaridades ya fue pulverizada a partir de la crítica de la economía política inspirada en la tradición que considera a Marx como punto de partida; sobre la “sociedad post-industrial”, cf. E. Mandel. *O capitalismo tardío*, ed. cit., cap. 12 y las páginas iniciales del capítulo 16 y también J. Lojkin. *A revolução informacional*. S. Paulo: Cortez, 1995, tercera parte; en relación a la “sociedad de consumo”, reléase el análisis de la “sociedad burocrática de consumo dirigido”, que debemos a H. Lefebvre. *A vida cotidiana no mundo moderno*. Lisboa: Ulisseia, 1969; acerca del “fin del trabajo” y de la “sociedad salarial”, cf.

R. Antunes, *Os sentidos do trabalho*, ed. cit. y el polémico libro de Sérgio Lessa. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. S. Paulo: Cortez, 2006, en lo que refiere a la “sociedad del conocimiento”, cf. P. Gentili. *Poder econômico, ideologia y educação*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 1994, cap. II, ítem 2.2. Como la “sociedad del conocimiento” está conectada a la idea de la “sociedad de la información”, vale la lectura de A. Mattelart. *História da sociedade da informação*. S. Paulo: Loyola, 2002.

114. Cf. Lukács, *El asalto a la razón*, ed. cit., esp. cap. VI, I, pero también H. Marcuse. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Saga, 1969, 2ª parte [*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial, 2003]

115. Las implicaciones de la profundización de la división social del trabajo, especialmente en el estadio monopolista del capitalismo, sobre los intelectuales son sintética pero sugestivamente tratados en el primer capítulo de G. Lukács, *Marxismo ou existencialismo?* S. Paulo: Ciências Humanas, 1979 [*La crisis de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: La pléyade, 1975].

116. No carece de razón Callinicos, al caracterizar “al pos-marxismo de Lyotard [como] un informe sobre el estado actual del espíritu de un sector de la intelectualidad occidental, traumatizada por las decepciones sufridas desde 1968” (J. Picó, in Picó (comp.). *Modernidad y postmodernidad*, ed. cit., p. 11).

117. El autor de este postfacio, aún formado en aquella tradición de investigación, jamás de olvidó de la lección elemental: “[...] Los conceptos son construcciones lógicas [...] La tendencia a suponer que en la realidad los conceptos existen como fenómenos, acarrea muchos errores. El concepto no es el fenómeno [...] No reconocer esto, se denomina *error de reificación*, esto es, *considerar las abstracciones como si fuesen fenómenos reales*” (W. J. Goode y P. K. Hatt. *Métodos em pesquisa social*. S. Paulo: Nacional, 2ª ed., 1968, p. 56).

118. Cf. G. Lukács, *História e consciência de classe*. S. Paulo: Martins Fontes, 2003 [*Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones Razón y Revolución, 2009]; I. Mészáros. *A teoria da alienação em Marx*. S. Paulo: Boitempo, 2006 [*La teoría de la enajenación en Marx*. México: Era, 1978]; J. P. Netto. *Capitalismo e reificação*. S. Paulo: Ciências Humanas, 1981; A. Jappe.

As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006.

119. Aún resulta útil, en el cuadro contemporáneo, la lectura de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. [*La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufrago, 1995].

120. Cf. Harvey, *Condição pós-moderna*, ed. cit., parte III.

121. Recuérdese que este marco, mediante el triple lema –desregulación, flexibilización y privatización– que dirigió las orientaciones macroeconómicas dominantes en los últimos treinta años, fue exactamente construido para y por el gran capital especulativo-financiero.

122. Es imposible, en este espacio, avanzar en la verificación de que buena parte de las críticas realizadas a la modernidad por los posmodernos, se encuentran ya contenidas en la crítica *antimoderna* de Nietzsche.

123. Se trata del texto 2 de Rouanet, *Mal-estar na modernidad*, ed. cit., pp. 46-95.